В. БАЗАРОВ

Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской

I

«Есть ли Бог или нет? Вот, кажется, самый нелюбопытный вопрос в наши дни». Так начинает г-н Мережковский свою книгу: «Не мир, но меч».

> Пока говоришь о религии, как об идеале, все соглашаются или, по крайней мере, никто не спорит — кажется, впрочем, потому, что всем наплевать, но только что пытаешься связать религию с реальной действительностью, оказываешься или в дураках или в подлецах.

На первый взгляд, именно со стороны Мережковского и именно «в наши дни» такое вступление менее всего уместно. Со времен масонского движения в первой половине царствования Александра I ни разу еще религия не была в такой моде среди русской «прогрессивной» интеллигенции, как *в наши дни*. «Новое религиозное сознание», «мистический опыт», «касание мирам иным» — вот термины, мелькающие на столбцах нашей периодической прессы почти так же часто, как «противохолерные прививки», «мероприятия г-на Шварца», «конституционная Турция» и т. п. О бытии Божием трактуется в самых популярных газетах, и притом не только в отделе *большого* серьезного фельетона, но и в отделе, так называемого «маленького фельетона», — каких же еще надо доказательств *любопытности* этого вопроса для современной публики! Говорят даже, что типографии вынуждены были пополнить запасы совсем было пришедшей в забвение «ижицы» по случаю необычайного спроса на слово «Vпостась».

Казалось бы, г-н Мережковский — еще недавно столь одинокий, столь непризнанный пророк религиозного возрождения русской интеллигенции — должен чувствовать себя как нельзя луч-

ше. И вдруг «всем наплевать... Оказываешься или в дураках или в подлецах»... Нотки такого глубокого уныния не срывались у него даже в 900-х годах, когда он, не встречая еще нигде отклика, вынужден был утешаться то пророчественными «прообразами» грядущего религиозного интеллигента у Достоевского, то «бессознательной религиозностью» русских революционеров. Выходит как будто бы, что среди современной интеллигенции, на разные голоса воспевающей святость своих мистических переживаний, г-н Мережковский чувствует себя еще более одиноким, чем 5 лет тому назад, в атмосфере откровенного безбожия.

И это действительно так. Не то, совсем не то рисовалось г-ну Мережковскому в его мечтах о религиозном возрождении. Он верил в «подвижнический» дух русского интеллигента, по слову учителя своего — Достоевского.

> Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то тотчас же, естественно, сказал себе: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю»...
>
> ...Сказано: «Раздай все и иди за мной». Не могу же я вместо «всего» дать два рубля, а вместо «иди за мной» ходить лишь к обедне.

Вместо этого величественного внутреннего и внешнего перерождения, вместо этой «молнии, рассекающей небо от востока до запада» получилось нечто обидно-мизерное. Не только не потребовалось отдавать «всего», но даже и два-то рубля благополучно остались в кармане, даже и «половинный»-то компромисс оказался «бременем неудобоносимым». Религия отнюдь не внесла никакого нового огня, никакого нового вдохновения в нашу общественную жизнь. Произошло прямо обратное: как раз те элементы русской интеллигенции, которые решили, что отныне следует раз навсегда изгнать из общественности вредный «романтизм», что наступила пора трезвой, позитивной реальной политики, как раз они и почувствовали тотчас же необходимость отвести в своей душе уголок для религиозных переживаний, — уголок совершенно интимный, потусторонний, ничем не связанный с внешней жизнью и деятельностью. Наоборот, интеллигенты, сохранившие склонность к «романтизму» в политике, и поныне продолжают коснеть в своем прежнем безверии.

Интеллигенту первой категории — позитивному политику с мистическим изолятором в душе — принадлежит ближайшее будущее, — это господин завтрашнего дня. Безбожный «романтик» призван сменить его на арене истории послезавтра. Таким образом, в пределах исторического предвидения религии г-на Мережковского, по-видимому, не предстоит играть сколько-нибудь за-

метной роли. Г-н Струве был, конечно, совершенно прав, когда в своем возражении на доклад Мережковского, читанный в религиозно-философском обществе, заявил, что «представители нового религиозного сознания в сущности являются глашатаями старой религиозности, которая уже умерла». Г-н Мережковский со своими единомышленниками, — т. е. с г-ном Философовым и г-жой Гиппиус, если не считать довольно сомнительного христианина 3-го Завета, г-на Бердяева, — это, несомненно, последние могикане, эпигоны многочисленной некогда армии воинов «тысячелетнего царства». Но именно как последние могикане они и интересны. Возродить на рубежах XX века халиастическую мечту во всей ее догматической чистоте и во всей ее действительной мощи, притом не на почве слепого отрицания современной культуры, а на почве включения в свое credo всех ее завоеваний, — такая попытка не только в высшей степени любопытна, но в своем роде и очень трогательна.

* * *

Краеугольным камнем веры г-на Мережковского является христианский догмат о воскресении мертвых.

> Я знаю, что умру, но хочу жить и после смерти — вот начало религии... Едва ли даже люди, чуждые всякой религии, не согласятся с тем, что цель и смысл жизни есть счастье, и что счастье — любовь... Всякая жизнь побеждается смертью. Чтобы дать жизни смысл, мы должны в любви утверждать вечное бытие личности; но смертью, уничтожающей личность, уничтожается и любовь, единственный возможный для человека смысл жизни *.

Если нет *личного* бессмертия, если нет полного настоящего воскресения, воскресения *во плоти*, то жизнь — сплошная бессмыслица и нелепость, издевательство дьявола над человеком. Именно бессмыслица и нелепость эмпирического существования, дух пошлости, убивающий смысл и интерес жизни и составляет, по Мережковскому, сущность Дьявола, как злого начала. Всякая *крайность*, всякая глубокая страсть сама по себе благостна и свята. Зло — это «середина», беспорядочная, тусклая, «серая» смесь противоположностей. Добро — не один из полюсов и не механическое смешение разных начал, а их органический синтез, тот «белый цвет, в котором все цвета радуги сливаются в один» **.

Противопоставление «плоти» как злого начала, «духу» как началу доброму, столь характерное для исторического христи-

---

* Не мир, но меч. С. 4.

** Гоголь и черт. С. 153.

анства, совершенно не удовлетворяет г-на Мережковского. Тем более, что на практике христианство привело не к победе духа над плотью, а к половинному компромиссу между ними. Половая любовь — это, по выражению Мережковского, «острие» плоти — в глазах исторического христианства есть лишь мерзостная похоть. Святой «ангельский» чин жизни — абсолютная девственность, монашество. И, тем не менее, брак есть «таинство». Отрицая внутреннюю святость брака, церковь, тем не менее, освящает его как внешнюю эмпирическую необходимость: «могий вместити, да вместит», — а для немощных «лучше жениться, чем разжигаться». Тем же духом «середины» отмечено отношение исторической церкви к общественности и всем вообще вопросам земной жизни и культуры. С одной стороны: «не убий», — а с другой — «православное воинство». С одной стороны, токмо Христос есть «Крайний Судья» и Господь (т. е. государь) всякой христианской общины, а, с другой стороны, присяга членов Св. Синода гласит: «Исповедую же с клятвою («вы же не клянитесь вовсе», сказано в Евангелии) крайняго судии духовныя сея коллеги быти самого всероссийского монарха, государя нашего всемилостивейшего». И т. д., и т. д.

Однако эта, в принципе антимирская, на практике же половинчатая, полумирская-полудуховная тенденция современного христианства представляет не случайное уклонение или злонамеренное историческое развитие. Плоть так же изначальна и свята, как и дух, а потому не может быть побеждена духом. Ложное направление исторического христианства нельзя устранить простой церковной реформой, возвращением к первоначальному христианству. Тут нужна не реформация, а революция, не восстановление второго Завета, а новый, *третий*, Завет, новое откровение, дающее высший и окончательный синтез отдельным моментам религиозной истины, раскрытым в Ветхом и христианском Заветах.

Ветхий Завет — откровение о Боге-Отце и Создателе мира — утверждает божественность космоса или вселенской плоти. В христианском Завете раскрывается вторая Ипостась Божества — Логос, разум, одухотворяющий косную материю — плоть мира. Грядущий третий Завет — Завет Духа Святого — будет состоять «в совершенном соединении Логоса и Космоса — во вселенской церкви как царстве не только духовном, но и плотском, не только внутреннем, но и внешнем, не только небесном, но и земном» *.

---

* Не мир, но меч. С. 37.

Таким образом, до сих пор еще не было, да и не могло быть истинной христианской церкви.

> Как Израиль, стремясь к Божественной Личности, сам остается безличным, остается религией только природного и родового единства, так христианство, стремясь к общественности, церковности, само остается безцерковным, безобщественным, остается религией только уединенной личности. Но точно так же, как исполнилось чаяние безличного Израиля о Личности, исполнится и чаяние безцерковного христианства о Церкви *.

Церковь есть возвещенное апокалипсисом «тысячелетнее царство святых на земле», «совершенное соединение Богочеловека с Богочеловечеством в безгранично-свободной и безгранично-любовной религиозной Общине».

Разрешить противоречие между плотью и духом, между мирской культурой и религиозной верой, сможет только это, третье откровение.

> *Религия Троицы*, религия всеобъемлющая, не только созерцательная, но и *действенная*, принимающая в себя всю настоящую и будущую культуру, все откровения и знания, соединяющие в себе «разум — волю — чувство», как соединены в человеке «дух — душа — плоть». К этой силе, одной побеждающей, мы и должны стремиться **.

Самая интересная черта в учении Мережковского — это, бесспорно, включение в апокалипсический идеал *всей* культуры, т. е. не только культурного «быта», не только создаваемого культурой телесного и духовного «комфорта», но и самого *духа* культуры, всех ее «откровений и знаний», прошедших, настоящих и будущих. Г-н Мережковский доказывает, что апокалипсический идеал, несмотря на преобладающий в нем элемент чудесного, сверхъестественного, нимало не противоречит истинно понятой науке. Мало того, — только при свете апокалипсического идеала работа человеческой культуры приобретает свой смысл и свою ценность. Культура без религии, или культура, заменившая религию, религия человеческого, «только человеческого» разума приводит не к идеалу, достойному человека, а к окончательному и безысходному царству серединной пошлости: к человеческому «муравейнику», устроенному столь рационально и целесообразно, что людям уже нечего больше желать и искать, а остается только спокойно наслаждаться раз навсегда упроченным моральным и умственным благосостоянием. Наиболее ярким выражением этой атеистической культурной тенденции г-н Мережков-

---

* Там же.

** Грядущий Хам. С. 155.

ский, вслед за Достоевским, считает современный социализм. «*Социализм*, по словам Достоевского, *есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но, по преимуществу, есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю*».

> Тысячи миллионов счастливых младенцев, — пишет Мережковский, — умеренная сытость, «спокойное довольство» всего человечества в комфортабельных «алюминиевых дворцах», в Вавилонской башне социал-демократии есть не что иное, как царство Чичикова, всемирного вечного Чичикова *sub specie aeterni*, ибо царство его есть именно царство «от мира сего»: в Чичикове, — говорит Гоголь, — было «*все, что нужно для этого мира*».

Подчеркнутые мною выше слова Достоевского метко и верно схватывают основную тенденцию современного социализма как культурного течения. Социализм — это действительно не только «реформы в интересах рабочего класса», но и особое, насквозь иррелигиозное миросозерцание. Социалистическая «Вавилонская башня» — это действительно «воплощение современного атеизма», или, точнее, та материальная предпосылка, при которой атеистический дух современной культуры впервые сможет свободно развернуть свои силы. Мы убеждены, однако, что в итоге получится не успокоенный «муравейник», которым пугают нас г-н Мережковский и иже с ним, а небывалый еще подъем творческой энергии человека. Убеждение это связано с совершенно иным, нежели у Мережковского, пониманием движущих сил культуры и ее внутреннего смысла.

Но для того, чтобы уяснить себе ту «апокалипсическую» психологию, ярким выразителем которой является г-н Мережковский, мы пока допустим, что он правильно определяет дух современной культуры. Мы допустим, следовательно, что *идеал* культуры — окончательно разрешит все загадки мира и тем самым устранит всякую возможность новых проблем, что конечная цель безбожного прогресса — *достроить* свою Вавилонскую башню, т.е. создать силами человеческой мысли и воли такой же вековечный апофеоз, такое же претворение всех красок мира в единый белый цвет удовлетворенного познания и чувства, какое обещает даровать нам силой божественного Логоса апокалипсическое христианство.

Г-н Мережковский не отвергает безусловно *возможности* такого научного конца истории, — он думает только, что человечество никогда не помирится с ним, никогда не удовлетворится сво-

ей земной истиной, хотя бы это последняя достигла высшего торжества, сделала все тайны мироздания ясными и прозрачными как «2 × 2 = 4». Именно «2 × 2 = 4» более всего и пугает г-на Мережковского. В самом деле. Была «тайна». Человек мучился, страдал перед лицом ее, — то преклонялся трепетно перед ее непостижимой властью, то поднимал против нее гордое знамя бунта. И вдруг тайна «разгадана»: на место всего этого богатства эмоциональных переживаний — холодная ясность, серая скука математической формулы. Есть от чего в отчаянье прийти!

Вот на случай такого окончательного торжества математики г-н Мережковский и возлагает надежды на восстание излюбленного Достоевским «подпольного человека». Если наступит на земле полное господство разума, так что все будет рассчитано «по табличке логарифмов», то, по уверению Достоевского, непременно возникнет какой-нибудь джентльмен с насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет всем: «а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу ногой прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтобы нам опять по своей глупой воле пожить!» Это бы еще ничего, но обидно то, что непременно последователей найдет...

Пусть так. Путь даже все человечество, истомленное гнетом математических формул, пойдет по стопам подпольного человека, «столкнет к черту», сожжет на кострах логарифмические таблицы и их изобретателей, воспретив под страхом смертной казни утверждать, что 2 × 2 = 4. Но что же дальше? Получится ли отсюда какая-нибудь «своя воля», хотя бы и самая «глупая»? Увы, нет! От сожжения таблиц не изменится значение начертанных на них формул; и если будет предписано говорить, что 2 × 2 = 5, то из сего проистечет отнюдь не освобождение от законов математики, а самая маленькая реформа математической терминологии: под «пятью» будут отныне разуметь то, что раньше называлось «четыре». Вот и все. Право же из-за такого мизерного результата не стоит копья ломать, даже с «подпольной» точки зрения.

Тем-то и неприятна власть математических формул, что восстание против нее лишено всякого поэтического ореола и в самой основе своей высококомично. Объявить решенную задачу нерешенной, нарочно зажмурить глаза, чтобы создать себе иллюзию тайны там, где все ясно, как день... дальше этого в области пошлости, плоскости и скуки уже некуда идти.

Итак, если верно, что все задачи, не только данные, но и возможные для человеческого разума, будут когда-нибудь оконча-

тельно разрешены, если верно, что смысл атеистической культуры состоит в достижении этого разумного конца жизни, то, конечно, *в итоге* прогресса людям предстоит только царство безысходной скуки, от которой решительно нигде, даже и в «подполье», нельзя найти спасения. Этот, бесспорно неутешительный вывод должен бы, кажется, прежде всего, зародить сомнение в правильности исходной посылки. Допускает ли, вообще, прогресс разума какой-либо заключительный «итог», апофеоз, конец? Не противоречит ли идея апофеоза самым основам деятельности человеческого сознания? Вот вопрос, который сам собою напрашивается при созерцании бесконечной тоскливости всяких конечных апофеозов.

Но г-н Мережковский как нельзя более далек от сомнения в необходимости всеразрешающего финала истории. Мысль о безначальности и бесконечности развития пугает его чуть ли не больше, чем самый плохонький конец. В вечном движении он усматривает чуть ли не самую худшую разновидность «середины». Он неоднократно повторяет, что жаждет, — и что всякий человек, достойный этого имени, должен жаждать — «конца». Конец, доступный человеческой культуре, есть только скука. А посему да здравствует сверхчеловеческий конец, разрешение всех противоречий жизни не в человеческом разуме, а в божественном логосе и преображенном силою его мире!

Г-н Мережковский потратил немало труда на опровержение того «позитивного и материалистического догматизма», который мешает современному культурному интеллигенту раскрыть свое сердце для возвышенных откровений апокалипсической религии, но ему и в голову не приходит, что «тысячелетнее царство» можно отвергнуть в силу отсутствия в этом идеале всякой внутренней ценности, что можно *не желать* его самого по себе, совершенно независимо от всяких «научных предрассудков». А, между тем, в этом-то вся и суть. Для человека, проникнутого *духом* культуры — а также для его антипода, «подпольного» человека Достоевского — религиозный апофеоз неохристианства еще менее соблазнителен, чем апофеоз человеческого разума.

Согласно апокалипсическому учению г-на Мережковского — и в противоположность подлинному Апокалипсису — с наступлением кончины мира логос воплощается не в единичном индивидууме, как это было во время первого пришествия, а в самой человеческой общине. Преображенное человечество сознает себя единой личностью, и эта вселенская личность, этот единый всечеловеческий разум, с которым отныне тождествен разум каждого отдельного человека, и есть божественный логос. Поэтому-

то грядущая церковь «извне кажется анархией», а внутри есть «теократия», «взаимовластие»: «в царстве Божием — все цари, все господа, и единый Царь царствующих и Господь господствующих — сам Христос» *. Если бы Христос царствовал в этой чаемой теократии, воплотившись в отдельном человеческом образе, то церковь казалась бы «извне» не анархией, а *монархией*. Лишь постольку все члены церкви могут быть названы царями и господами, поскольку Царь царствующих и Господь господствующих осуществляет свою власть не вне, а внутри каждого человека. Не подлежит, таким образом, никакому сомнению, что в апофеозе г-на Мережковского человеческий разум сливается с божественным, претворяется в логос.

Как известно, логос не только безмерно превосходит человеческий разум по степени, но и отличается от него по существу. В то время как человек противопоставляет себя внешнему миру, который он познает как нечто *данное*, логос творит мир. «Вещи суть мысли Божества»; каждая идея Бога материализуется; божественная воля тождественна с ее осуществлением. Если наш разум стал логосом, то этим уже достигнуто преображение внешнего мира. Тогда мир утрачивает для нас свою материальность, свою способность к сопротивлению. Нам уже не надо *знать* законы мира, чтобы пользоваться ими как орудием для осуществления наших желаний, но сами желания наши становятся законами природы: когда мы чего-либо хотим, то самим этим актом хотения уже реализуем желаемое в действительности.

На первый взгляд — это идеал совершенной, абсолютной свободы. Но только на первый взгляд. В действительности свобода — и в ее отрицательной форме как *освобождение* от чего-нибудь, и в ее положительной форме как *способность* создать что-нибудь, — существует лишь до тех пор, пока мы боремся с каким-нибудь сопротивлением, преодолеваем «косную» материю, с некоторым усилием воплощаем в ней наш замысел. *Наличность сопротивления есть необходимое условие самого сознания.*

Когда г-н Мережковский думает об Антихристе и его соблазнах, сознание его горит ярким светом, — но, когда он произносит или пишет на бумаге слово «Антихрист», его органы речи и его руки выполняют свое дело бессознательно. Почему это так? Да только потому, что «вопрос» об Антихристе полон для г-на Мережковского неразгаданных тайн: если теоретически он уже стал выше всех соблазнов антихристовых, то на практике только еще ищет путей для их преодоления. Наоборот, ему не прихо-

* Грядущий Хам. С. 169.

дится ничего преодолевать, не приходится прокладывать никаких путей для того, чтобы произнести слово «Антихрист»: здесь все пути давно уже проложены, здесь «желать» — значит «исполнять желаемое», — и именно поэтому весь процесс совершается *автоматически*, почти без участия сознания.

Такие автоматические действия, такие *инстинктивные* реакции как раз и представляют чистейший тип того якобы «высокого» бытия, о котором грезят верующие в преображение разума в логос. Как известно, инстинктивные акты «совершеннее» сознательных, плохо рассчитанных движений, которые характеризуют всякую сознательную работу, — они в высшей степени гармоничны, точны, божественно целесообразны. Но беда в том, что эта божественная «законченная» гармония инстинктивной жизни существует как таковая только для наблюдающего ее *со стороны* сознания. В «самом себе» инстинкт есть не высшее торжество сознания, не апофеоз, а полная бессознательность, царство «Мудрого Духа» отрицания и небытия.

Г-н Мережковский противопоставляет «безмерной полноте бытия» в грядущей церкви дьявольский идеал нирваны, угашения бытия, на сторону которого стала историческая церковь, проповедуя отрешение от мира, «лежащего во зле». Но тут не два идеала, а один. Различны только пути к его достижению. Буддист не верит в преображение мира и потому старается «преобразить» человеческую волю, привести ее к совпадению с *данным* миром и таким образом раз навсегда устранить возможность столкновений между желаниями человека и объективным ходом вещей. Неохристиане надеются, что космос «в конце концов» приспособится к человеческой воле, станет простою эманацией богочеловеческого логоса. В обоих случаях результат очевидно один и тот же: *абсолютное* единство воли и мира, которое, раз оно достигнуто, не может сознаваться ни как торжество воли над миром, ни как торжество мира над волей, ибо оно вообще никак не может сознаваться, ибо оно угашает самое сознание, превращает никогда не завершающуюся борьбу разума за целесообразность в завершенную целесообразность неразумного инстинкта. Даже та надежда на «бесстрастное блаженство созерцания», которая вдохновляет подвижников нирваны, совершенно неосуществима. Созерцание — не бесстрастное состояние, а *деятельность*, особого рода борьба, — и хотя «страсть», одушевляющая работу созерцания, очень своеобразна, тем не менее, она столь же реальна, как и всякая другая страсть. «Созерцать» — значит фиксировать энергией нашего внимания одни линии и краски и устранять другие, координировать движения нашего зрительного органа

так, чтобы выделить из созерцаемой картины одни контуры и устранить другие, и т. п. Подобно всякому другому сознательному акту, созерцание требует усилий, преодолевает известные препятствия, может быть удачным и неудачным, ложным и истинным, — и только при этих условиях существует как таковое, как *сознательное* созерцание.

Всякий идеал абсолютного «конца», последнего завершения и разрешения всех противоречий, каков бы ни был его исходный пункт — атеизм или вера, аскетизм или обожествление плоти — в своей глубочайшей сущности есть религия Бессознательного, стремление к дочеловеческому или животному, а не сверхчеловеческому или божественному блаженству.

Как мы видели выше, в «вавилонской башне» позитивного устроения человечества г-н Мережковский усматривает дух Чичикова. Чичиков для него — типичнейшее воплощение дьявола пошлости и середины.

> В Чичикове преобладает начало равновесия, устойчивости... Это — «хозяин, приобретатель». Но не самое приобретательство составляет конечную цель Чичикова, а доставляемое им физическое и умственное «довольство», всесторонний «комфорт» жизни. Так называемый «комфорт», то есть высший культурный цвет современного промышленно-капиталистического и буржуазного строя, комфорт, которому служат все покоренные наукой силы природы — звук, свет, пар, электричество, — все изобретения, все искусства — вот последний венец земного рая для Чичикова *.

А «последний венец» небесного рая для г-на Мережковского? В чем он заключается? Разве не в том же?

В царстве победоносных Чичиковых пытливость ума засыпает в спокойном довольстве достигнутыми «приобретениями»: все уже известно, все уже добыто и больше не к чему стремиться. Царство это пошло и скучно, но все же в нем есть хоть какая-нибудь сознательная жизнь. Не нужны и невозможны новые откровения, но для поддержания «муравейника» необходимо целесообразно применять к делу старые истины, пользоваться «табличкой логарифмов», — а это требует известных усилий, известного напряжения и, так или иначе, поддерживает слабо теплящийся огонек сознания.

В тысячелетнем царстве неохристиан угасает эта последняя искра человеческого. Тут даже для использования накопленных приобретений не приходится тратить никаких сил, ибо все делается «само собою», явления природы совершаются по указу воли

---

* Гоголь и черт. С. 33, 34, 41.

человеческой. Если «вавилонская башня» — идеал Чичикова, то хилиастическое блаженство — идеал Пацюка, который хочет, чтобы вареники *сами* прыгали в сметану и лезли ему в рот. И неужели же Пацюк по духу своему противоположен Чичикову, отделен от него целой *бездной*, как агнец от зверя? Не есть ли он, наоборот, лишь дальнейшее развитие Чичикова: та же самая «пошлость» успокоения и довольства, но лишь доведенная до своего логического конца, до абсолюта или — что то же — до абсурда?

II

Я понимаю, конечно, что все эти соображения, несмотря на их очевидную правильность — и именно в силу их слишком большой очевидности — не могут произвести никакого впечатления на человека, искренно взыскующего апофеоза. Разве можно, скажет такой человек, оценивать божественное царство абсолютной гармонии с точки зрения позитивного «эвклидовского» разума? Тут необходимо постигать или, по крайней мере, предчувствовать «четвертое измерение»... То, что представляется абсурдом эвклидовскому разуму, есть высшая истина в логосе, и т. д., и т. п. — К счастью, однако, я могу опереться в данном случае на авторитет разума, «многомерность» которого признана всеми современными мистиками, а хилиастами в особенности, на авторитет *самого* Достоевского.

Достоевский является излюбленным пророком христиан третьего завета. На откровениях Достоевского, в гораздо большей степени, чем на откровении Иоанна, «сына Громова», базируется учение Мережковского. И тем не менее Достоевский не был хилиастом, он остановился где-то на полдороге между историческим христианством и тысячелетним царством.

> Если Достоевский думал о втором пришествии, — пишет г-н Мережковский, — то все-таки он больше думал о первом, чем о втором; больше думал о царстве Сына, чем о царстве Духа; больше верил в Того, кто был и есть, чем в Того, кто был, есть и будет; то, что люди уже «вместили», заслоняло для Достоевского то, что они еще «теперь не могут вместить» *.

Почему же сам-то Достоевский не «вместил» окончательной истины? Потому ли, что мысль его была недостаточно смела и последовательна? Или потому, что сердце его было слабо, не совсем еще освободилось от соблазнов антихристовых? Или же,

---

* Толстой и Достоевский. Т. I. С. 350.

наконец, он просто боялся соблазнить «малых сих», не способных еще вместить откровение Духа? Мережковский указывает и на ту, и на другую, и на третью причину, но не видит, или не хочет видеть, что Достоевский вполне сознательно *отвергал* «последнюю гармонию», хотя, конечно, в то же время жестоко мучился тем, что не может принять ее.

> Каким-то довременным назначением, — рассказывает черт Ивану Карамазову, — я определен «отрицать», между тем, я искренно добр и к отрицанию совсем не способен. Нет, ступай отрицать... Без критики будет одна «осанна». Но для жизни мало одной «осанны»... Если бы на земле было все *благоразумно*, то ничего бы и не произошло. *Без тебя не будет никаких происшествий*, а надо, чтобы были происшествия. Вот и служу, скрепя сердце, чтобы были происшествия... Страдание-то и есть жизнь. Без страдания какое бы было в ней удовольствие; все обратилось бы в один бесконечный молебен: оно свято, но скучновато.

Итак «осанна», «бесконечный молебен» тысячелетнего царства — в основе своей та же тоска безысходного «благоразумия», как и вавилонская башня: спору нет, «оно свято», но «скучновато». Правда, это говорит не сам Достоевский, а только Карамазовский черт, воплощение «самых глупых и пошлых» мыслей Ивана Карамазова. Но недаром же эти «пошлые» и «глупые» мысли так назойливо лезут в голову Ивана Карамазова в самый критический момент его жизни, недаром они так мучат и сверлят его душу, недаром он ничего не в состоянии им противопоставить, кроме ругательств!

Даже г-н Мережковский, столь плененный красотою «осанны», чувствует, что тут не одна только пошлость. Он цитирует следующую, еще более характерную тираду черта:

> Я был при том, когда умершее на кресте Слово восходило на небеса, неся на персях своих душу одесную распятого разбойника, я слышал радостные взвизги херувимов, поющих и вопиющих «осанна», и громовой вопль восторга серафимов, от которого потряслось небо и все мироздание. И вот, клянусь всем, что есть на свете, я хотел примкнуть к хору и крикнуть со всеми «осанна». Уже слетало, уже рвалось из груди...
>
> Но здравый смысл, — о, самое несчастное свойство моей природы, — удержал меня и тут в должных границах, и я пропустил мгновение! Ибо что же, подумал я в эту минуту, что же бы вышло после моей-то «осанны»? Тотчас бы угасло все на свете и не стало бы случаться никаких происшествий. И вот единственно по долгу службы и по социальному моему положению я должен был задавить в себе хороший порыв и остаться при пакостях...
>
> Я ведь знаю, тут есть секрет, но секрет мне ни за что не хотят открыть, потому что я, пожалуй, тогда, догадавшись в чем дело, *рявкну «осанну», и тотчас исчезнет необходимый минус, и начнется во всем мире благоразумие, а с ним, разумеется, и конец всему*... Но пока это не произойдет, — пока

не открыт секрет, для меня существуют две правды, одна тамошняя, ихняя, мне пока совсем неизвестная, а другая моя. И еще неизвестно, которая будет почище...

Г-н Мережковский находит, что под «кажущейся» пошлостью, под «прозрачной корой пошлости и насмешки мысль углубляется здесь до нуменальной бездны».

Сам «великий умный Дух пустыни», светоносящий, мог ли бы сказать Ивану что-либо страшнее, неожиданнее, чем эти слова о двух существующих, вечно соединяемых и несоединимых правдах?..

От соприкосновения, столкновения «двух правд» родился огонь, раскаливший горнило сомнения, через которое прошла «осанна» и самого Достоевского *.

В том-то и дело, что «осанна» самого Достоевского не «прошла сквозь» горнило двух правд, а безвозвратно сгорела в этом горниле.

До сих пор мы имели дело лишь с чертом, духом лжи и небытия. Послушаем теперь, что говорит о райском блаженстве и адских мучениях старец Зосима, один из тех одиноких праведников, которыми, по словам Достоевского, держится мир.

Отцы и учители, мыслю: «что есть ад?» Рассуждаю так: *страдание о том, что нельзя уже более любить*. Раз в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: «я есмь и люблю». *Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, живой, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки*, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило, ни возлюбило его, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным. Таковой, уже отошедший от земли, видит и лоно Авраамово, и беседует с Авраамом как в притче о богатом и Лазаре нам указано, и рай созерцает, и к Господу восходить может, но именно тем-то и мучается, что к Господу взойдет он, не любивший, соприкоснется с любившими, любовью их пренебрегший. Ибо зрит ясно и говорит себе уже сам: «ныне уже и знание имею и, хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная и не придет Авраам хоть каплею *воды живой* (т. е. вновь даром *земной жизни, прежней и деятельной*) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенем теперь, на земле ею пренебрегши: *нет уже жизни, и времени больше не будет*.

Итак, деятельная, живая любовь возможна только в этой, земной жизни, со всеми ее противоречиями. В лоне Авраамовом никакая деятельность уже не мыслима, там нет уже времени, т.е.

---

* Толстой и Достоевский. Т. I. С. 342.

не совершается никаких событий, никаких «происшествий», нет, следовательно, ни любви, ни жизни. Как видим, Зосима, а его устами и сам Достоевский, говорит то же самое, что и карамазовский черт.

Г-н Мережковский лелеет надежду — «такую новую, такую робкую» *, — что с наступлением апофеоза и черт будет прощен, т.е. «рявкнет» в конце концов свою осанну, позабыв о жизненной необходимости «минуса». Зосима — Достоевский утверждает, что никогда не прейдет царство сатаны:

> О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой, есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело... ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинают... и будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получат смерти.

Не дух ветхозаветной «справедливости», ветхозаветной идеи о Божественном возмездии сказывается в этом признании вечного ада. Бог и после кончины мира не перестает «звать» к себе грешников, проклинающих Его, — они сами не идут в рай. Адское самоистязание грешников необходимо в системе грядущего миропорядка, как тот «минус», без которого вечный «живот» праведников превратился бы в пустоту вечного небытия.

При внезапном прекращении какой-нибудь острой мучительно боли самое это прекращение, самое «небытие» боли ощущается на момент как интенсивнейшее блаженство. Но, увы! — от этой мгновенной иллюзии блаженства через минуту не остается и следа, — и чтобы возродить ее, недостаточно простого воспоминания о былых муках, необходимо их новое реальное переживание. Страдания грешников — это тот вечно ноющий зуб, по контрасту с которым праведники только и могут воспринимать свое благополучное здравие как райское блаженство. Не будь вечного ада, рай был бы подобен блаженной секунде перед эпилептическим припадком, о которой Достоевский устами князя Мышкина говорит: «Да за этот момент можно отдать всю жизнь». Тотчас же за последним звуком последней трубы архангела — мгновение «неслыханного и негаданного дотоле чувства полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни»,... а затем вечный «трансцендентный» обморок, вневременной мрак «нуменальной» эпилепсии. Мережковский справедливо называет эпилепсию «вещей» болезнью, — но этого мало: эпилепсия не только «вещает» о грядущей гармо-

---

* См. его статью «О новом религиозном действии».

нии, как ее таинственный символ, она сама есть точный дубликат этой гармонии.

Припомним исходный пункт учения г-на Мережковского: теперешняя жизнь сама по себе нелепа и ужасна, — только вера в апокалипсический «Конец» может придать ей смысл и значение. Оказывается, однако, что и конец *сам по себе* лишен всякого смысла и даже всякого содержания, что не он сообщает значение теперешней жизни, а наоборот, эта последняя, со всеми ее страданиями, нужна для того, чтобы придать абсолютному нулю конца некоторую видимость положительной величины. — Этот безвыходный, тусклый тупик, эта свидригайловская «баня с пауками» вместо той светозарной перспективы, которую рисуют наивные пророки конца à la г-н Мережковский, и лежит в основе известного «бунта» Достоевского — Карамазова. За последнее время очень много писалось о «слезинке замученного ребенка» и о невозможности «принять» наш земной мир с его бессмысленными страданиями и жестокостями. Но ведь «неприятие» Карамазова относится не только к *этому*, но и к будущему миру и даже к будущему-то в первую голову:

> Пока еще есть время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка... Лучше уж я останусь при неотмщенном страдании моем и неутоленном негодовании *моем, хотя бы я был и не прав*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно.

Не от земной жизни отрекается здесь Карамазов. Свое плавание по морю житейскому, хотя бы и в качестве безбилетного пассажира, он не намерен заканчивать «ранее 30 лет», — а в действительности его стихийная жажда «клейких листочков» жизни не утолится и в течение трижды тридцати лет. Но зато от «билета на вход» в будущий мир, в царство гармонии, он отказывается бесповоротно. *Этого* билета он не потребует назад даже в том случае, если окажется «не прав», т. е. если действительно существует какой-то «четырехмерный» разум, воспринимающий мрак конца как свет, а ужас бессмысленного страдания как необходимый момент конечной гармонии. Карамазов *не хочет для себя* этот четырехмерного разума, и в этом он бесспорно «прав». Если уж говорить об «искушениях дьявола», то, конечно, величайшим издевательством над людьми духа пошлости и подлости является идея всеосвящающего и всеоправдывающего конца, — идея, что не только свободные страдания творчества, которые сами себя оправдывают, но и рабские муки бессильной истязаемой жертвы

в глубочайшей сущности своей «святы», имеют внутренний нравственный «смысл», пока еще «сокровенный» от нас, но имеющий раскрыться при ослепительном свете конца.

III

Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage, — говорит Мефистофель. Это не издевательство дьявола над святынею «истины», а одно из глубочайших откровений о природе человеческого разума. Всякая вполне осуществленная, вполне постигнутая разумом «истина» становится рано или поздно Unsinn, т. е. не только банальностью или пошлостью, но и реальным препятствием, сковывающим дальнейшие шаги разума. Лишь выйдя за пределы наличной истины и, следовательно, признав ее относительной и условной, разум достигает истины более глубокой, включающей в себя предыдущую как частный момент. Если бы это было иначе, если бы каждая истина не превращалась «в конце концов» в Unsinn, если бы существовала какая-то предопределенная, неизменная абсолютная истина, то сам разум как деятельность, как творчество и как *пафос* творчества был бы Unsinn.

Сотни тысяч лет протекли с тех пор, как сознательная, т. е. творческая работа разума сделалась преимущественной особенностью животного «человек», — но и до сих пор чувство человека не может примириться с этим, до сих пор человек не перестает скорбеть о том, что «дьявол» попутал его вкусить от древа познания и лишил первобытной райской гармонии. Революционный разум становится добровольным рабом консервативного чувства: все свои силы — зачастую далеко не заурядные — он употребляет на демонстрацию своего собственного ничтожества, своей неспособности постигнуть «вечные проблемы мироздания», и под видом «религии» создает жалкий, серединный, полусознательный, полуинстинктивный суррогат того целостного блаженства зоологической «невинности», которое безвозвратно утрачено нами еще в дочеловеческий период нашей истории.

И любопытно, что тенденция эта свойственна не только мистикам, поносящим безбожный дух современной культуры, но и многим крупным деятелям самой этой культуры.

Мережковский видит в чеховщине яркий образчик той психологии, которая создается на почве атеистической *веры* в культуру.

> Теперешняя культура, — пишет Чехов в одном письме, — это начало работы во имя великого будущего, работы, которая будет продолжаться, быть

может, еще десятки тысяч лет для того, чтобы, хотя в далеком будущем человечество познало истину настоящего Бога — т. е. не угадывало бы, не искало в Достоевском, а познало ясно, как познало, что дважды два есть четыре.

Г-н Мережковский остроумно показывает, что эта *религия* культуры, эта вера в рационального Бога, ясного, как «дважды два четыре», неразрывно связана с пессимизмом чеховских героев, с их никчемностью, с их «трансцендентной» скукой.

Мы знаем ту социально-политическую среду, в которой выросло поколение «чеховских типов», мы знаем *те веяния времени*, которые нашептывали «восьмидесятнику» и трансцендентную скуку, и бессильные грезы о торжестве разума «через несколько сотен лет». Но Мережковский с полным основанием мог бы возразить, что этих специально русских условий недостаточно для объяснения тесной связи между пессимизмом и религией разума. Он мог бы указать на Мечникова — гораздо более француза, чем русского, — который тщетно старается преодолеть тоску жизни «естественным инстинктом» смерти. Он мог бы сослаться на другого крупного французского ученого, биолога Ле-Дантека, пессимизм которого также сводится, в конечном счете, к неутолимой жажде раскрыть научным путем «абсолютную» истину жизни.

Да и незачем ссылаться на отдельные имена. Достаточно раскрыть первый попавшийся трактат из области точных наук, чтобы убедиться, что стремление рассматривать научное творчество только как средство для отыскания всеразрешающего *конца познания*, характерно для большинства ученых нашего времени. Невозможность этого конца или, по крайней мере, неосуществимость его в ближайшее время есть типичный источник современного познавательного пессимизма, той научной «скромности», которая видит в объектах разума лишь несущественную внешность, лишь «явления» мира, и тем самым постулирует сверхразумную «внутренность» или «сущность» вещей — область, так называемого, интуитивного или мистического познания. А если ученый не признает мистического откровения, то почти наверное вы найдете у него какой-нибудь суррогат мистики в области откровений самой науки. И такая научная «смелость», такое гипостазирование отдельных приобретений разума, возведение их в сан конечных истин, представляет для развития творческой мысли препятствие чуть ли не горшее, чем самоограничение «научной скромности».

Среди построений научной мысли принято различать две категории, — так называемые «рабочие гипотезы» и «теории».

Познавательные конструкции первой категории потому и называются «рабочими», что именно они являются орудием научной *работы* в собственном смысле этого слова, орудием научного творчества, — тем не менее, ученые относятся к ним как-то двойственно и как бы конфузливо. Рабочей конструкцией можно пользоваться, но нельзя придавать ей серьезного научного значения: ведь это только «гипотеза», — она еще не определилась, не выяснена еще область ее применения; «в конце концов» она, быть может, вовсе не верна, не обнимает всей той суммы фактов, для которых придумана. Это нерешительное полупризнание «гипотезы» * ставит ученого почти в безвыходное положение, когда к нему с торжественным видом приступает «великий инквизитор» науки, «критический философ», и строго спрашивает: «А позвольте узнать, милостивый государь, на каком основании оперируете вы не одними бесспорными истинами, вытекающими из вечных законов разума, но также произвольными измышлениями вашей субъективной фантазии?» Ученый не знает, куда глаза девать от сраму, — он чувствует, что перед святейшим трибуналом гносеологии его незаконная связь с легкомысленной «гипотезой» ничем не может быть оправдана... Гипотеза принесла с собой расцвет научного творчества, целый ряд гениальных прозрений, неожиданных открытий, изобретений, предсказаний... Но разве все это имеет *абсолютную* ценность, разве все эти завоевания науки не эмпирический тлен и суета? И ученый, заикаясь от смущения, начинает приводить смягчающие его вину обстоятельства: он и не думал никогда придавать гипотезам какую-либо научную *ценность*, — это только так... «леса», которые тотчас же будут убраны, когда достроится до конца здание науки; научную ценность имеет, само собой разумеется, только этот грядущий «через несколько столетий» конец, это завершенное, абсолютно достоверное здание, а не процесс постройки и его временные, случайные орудия...

Но вот «гипотеза» выдержала все испытания: область ее применения определена окончательно, и само это применение не связано уже ни с каким творчеством, ни с какими открытиями, но совершается с правильностью и отчетливостью раз навсегда установленного шаблона. Познавательная конструкция приобретает *прочную научную ценность*, она именуется теперь уже не «гипо-

---

* Самый термин «гипотеза» в применении к рабочим конструкциям, строго говоря, неуместен, но здесь я не могу касаться этой стороны дела. См. об этом статью «Мистицизм и реализм нашего времени», главу об эвристических конструкциях и гипотезах.

тезой», а «теорией», и сама гносеология спешит освятить ее сожительство с разумом, установить ее связь с «вечными законами» последнего.

Сто с лишним лет тому назад принцип «неразрушимости материи» был робкой гипотезой; семьдесят лет тому назад принцип «сохранения энергии» казался настолько произвольной конструкцией, что солидная наука отказывалась признать за ним какое-либо серьезное значение. — После того как Гельмгольц доказал всеобщность закона сохранения энергии в области всех известных тогда физических и химических процессов, гносеология немедленно выяснила, что и доказывать-то тут было нечего, так как закон сохранения энергии — не вывод из эмпирических фактов, а *предпосылка* их исследования, покоящаяся на априорных категориях «чистого» рассудка. Сами же эти категории, как известно, не зависимы от каких-либо эмпирических данных, одинаково достоверны на Земле, на Марсе и на Сириусе, теперь и через миллиарды лет: земля и небо прейдут, но категории чистого рассудка не прейдут вовек.

С тех пор, как основы классической механики были, таким образом, незыблемо обоснованы sub specie aeternitatis, прошло всего полвека. Земля и небо еще далеко не «прешли», а между тем появились удивительные тела, вроде радия, которые, не желая знать ни о каких категориях чистого рассудка, отказывают в повиновении закону неразрушимости материи. Мало того. Французский физик Ле Бон доказал экспериментально, что материя *всех решительно тел* нашего опыта непрерывно разлагается, превращаясь, быть может, в световой эфир, во всяком случае, в нечто, лишенное основного свойства «материи»: инерции, постоянной *массы*. Всякая материя, по выражению Ле Бона, «дематериализуется». Но вместе с тем падает и закон сохранения энергии, по крайней мере, в его классической форме: если то «нечто», которое образуется из материи при ее разложении, не обладает постоянной массой, то оно не может обладать и постоянной энергией, которая измеряется половиной произведения массы на квадрат скорости.

Гносеология пока совершенно игнорирует работы Ле Бона — как игнорирует она современную философию математики (т. е. «логистику» *), в корне подрывающую кантовское учение о «синтетических суждениях a priori». Солидные ученые-специалисты относятся к разрушителю постоянства энергии — Ле Бону —

---

* Я имею в виду ту школу математиков, основателем которой является итальянец Реапо.

почти так же, как их деды относились к основателю этого принципа, Майеру, т. е. не говорят ни да, ни нет, и стараются вообще по возможности о его выводах не думать.

Перспективы, открываемые работами Ле Бона, колоссальны. Вот некоторые из них. «Дематериализация» заставляет думать, что возможен и обратный процесс — «материализация», создание химических элементов из общей им всем эфирной праматери, а если так, возможен и процесс превращения одного элемента в другой. Далее: искусство усиливать процесс дематериализации обещает отдать в распоряжение человека практически безграничные запасы даровой энергии. Из тех трех основных задач, над которыми бились когда-то алхимики — открытие философского камня, perpetuum mobile и жизненного эликсира, — две первые становятся *научными* * на том пути, который намечен Ле Боном.

Но разве эмпирические перспективы, как бы обширны они ни были, могут вознаградить истинного солидного мужа науки за потерю той абсолютной гармонии, которая царствовала до сих пор в его области? Когда-то еще удастся вполне овладеть этими новыми, могучими и непокорными силами и уложить их в такие изящные, законченные, неподвижные формулы, в которых покоится классическая механика! А пока какой-то неопределенный хаос, ряд неуверенных гипотез, жалкое шатание мысли. И ученый приступает к новым открытиям не только с критическою осторожностью, всегда необходимой, но и с явным недоброжелательством; втайне он лелеет надежду, что все эти неприятные новшества окажутся недоразумением и пустяком, что ему не придется ломать самые основы своего миросозерцания, которые он привык считать абсолютной истиной.

Бесчисленны и многообразны проявления психологии «конца» в области познания. Одним из наиболее ярких образчиков этой психологии является стремление априори наметить *границы* науки. Между тем, если есть какие-либо «априорные» предпосылки научного исследования, то невозможность априори определить границы познания — самая очевидная из них. Нет и не может быть *принципиально* неразрешимых для науки проблем. Неразрешимы только неправильно заданные, внутренне противоречивые проблемы. Но внутреннее противоречие нельзя и представить себе как *задачу*, подлежащую решению: достаточно

---

* Само собой разумеется, что теоретически понятие perpetuum mobile нелепо; я имею в виду ту практическую задачу, которую преследовали алхимики, отыскивая «вечное движение».

вскрыть противоречие, лежащее в основе неправильно заданного вопроса, для того чтобы он тотчас же перестал быть *вопросом* и превратился в бессмысленный набор слов.

Нет *неразрешимых* задач, весь данный мир принципиально познаваем. Но так как сами эти мировые «данные», которыми мы стремимся познавательно овладеть, не представляют чего-либо законченного, а постоянно нарождаются вновь, то всегда будут *нерешенные* задачи. Г-н Мережковский упоминает о прогрессе зрения со времен Гомера, в эпоху которого люди, по-видимому, не различали цветов спектра, лежащих за зеленым в сторону фиолетового конца. В бесконечно более сильной степени раздвинулось наше зрение по ту и другую сторону видимого спектра благодаря тем искусственным органам восприятия, которые были изобретены в 19-м веке. И эти новые «данные» опыта, эти невидимые «лучи» не только дополняют кое в чем картину мира, не только присоединяют к 35 000 известных видов 35 001-ый, как жалуется один разочаровавшийся в науке чеховский герой, но преобразуют самый фундамент науки, ниспровергают те коренные «законы» материального мира, в которых великий предтеча современной науки, Леонардо да Винчи, усматривал предвечную целесообразность самого строителя вселенной, самого «Primo Motore».

Как видим, идеология конца, в корне враждебная духу культурного прогресса, духу всякой вообще *человеческой* жизни, далеко не является исключительно особенностью христиан третьего завета. Эти наивные люди представляют лишь ее наиболее яркое, целостное воплощение. Они смело возводят в ранг религиозного догмата ту психологическую тенденцию, которая в смягченном и преобразованном виде живет в душе многих и многих борцов за культуру, отравляя их творческое вдохновение, нашептывая им тоскливые, ленивые мысли о тщете всех усилий человеческого разума, о недостижимости «последнего» откровения, и т.п. Не много найдется людей, совершенно свободных от этих искушений дьявола лени, покоя и скуки, выступающего под маской жажды «абсолютной истины». Но бесконечно различно отношение искушаемых к «соблазнам» дьявола. Если одни стараются побороть в себе голос дочеловеческого инстинкта, зовущего к «блаженному успению и вечному покою», то другие падают ниц перед этой недотыкомкой, провозглашают ее святым духом и смиренно молят даровать людям «новый завет», окончательно упраздняющий за ненадобностью работу творческого разума.

IV

Философы не раз демонстрировали на примере собственных систем, что мистическое устремление к грядущему апофеозу, к божественному свету абсолютной истины, в действительности приводит к абсолютному мраку бессознательной стихийной жизни. Самым смелым из философов этого типа был Гартман, провозгласивший бессознательное божеством, а сознательный разум жалким ублюдком, продуктом печального недосмотра в порядке мироздания: du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen, darum musst du auslöschen, sterben! К сожалению, Гартман задался противоречивой целью доказать несостоятельность разума с его же собственной, с *научной* точки зрения. Выхватывая первые попавшиеся аргументы из области естествознания, он создал целый ряд явно несостоятельный построений, и что хуже всего — совершенно затемнил свой собственный исходный пункт: само «бессознательное» превратилось у него в какое-то разумное существо, в ходячий абсурд, в бессознательное сознание.

Гораздо тоньше, интереснее и правильнее по существу поставил аналогичную задачу Бергсон, философ, лишь за самое последнее время получивший широкую известность. Бергсон дает остроумный анализ интеллекта, как специфически сознательной активности, и показывает, что идея абсолютной истины противоречит самой природе интеллекта, что лишь в области не интеллектуального, инстинктивного может найти себе почву стремление проникнуть в *сущность* вещей. Выводы Бергсона тем интереснее, что сам он чистейшей воды мистик; с его точки зрения интеллект пригоден лишь для «внешних» механических целей, инстинкт же представляет не особый вид окостенелых жизненных процессов, а творческое начало всякой жизни вообще. Но и Бергсон не довел и, как мистик, жаждущий интуитивного постижения мира, не мог довести своего анализа до конца: до знака равенства между мистической интуицией и полной бессознательностью.

Подобного рода непоследовательность вполне понятна и притом вполне извинительна в устах мистика. Быть последовательным принципиальный враг «пошлого» разума отнюдь не обязан, но и отказаться от разума, от сознания, *всерьез* никакой мистик, конечно, не желает. Действительные корни мистики лежат вовсе не в области сверхразумного; всякий мистицизм порождается потребностью установить в пределах самого разума, в пределах сознательной жизни человека, некоторую неприкосновенную для

разума «святыню». И такой святыней оказываются всегда известные законы человеческого общежития, известный тип отношений между людьми, известные формы культурного *быта*. — Законы природы, открываемые наукой, лишены всяких атрибутов святости; эти «трезвые» формулы *сами по себе* совершенно неспособны вызвать чувство восторженного преклонения; они являются лишь орудием дальнейшей работы разума, которая носит так называемый «диалектический» характер, т. е., отправляясь от данного закона или теоретического постулата, приходит к его «отрицанию», к познанию его ограниченности и условности. Новое, более широкое научное обобщение, включив в себя как частный момент закон, низвергнутый с пьедестала конечных истин, в свою очередь подвергается той же участи, и т. д. ad infinitum. Очевидно, сама жажда «конечной истины», сама психология, требующая осуществления этого научно несостоятельного, противоречивого внутреннего понятия, внедряется сюда извне. Культура как *быт*, как совокупность «освященных» социальной традицией, «святых» и «самоценных» форм жизни, и есть эта постоянная лаборатория мистических чувств, столь враждебных культуре как живой, движущей силе человеческого прогресса.

Я вовсе не хочу сказать, что «святость и самоценность идеала» есть просто возвышенная фраза, прикрывающая интересы, связанные у той или другой группы людей с данными формами сложившегося быта. Только противники исторического материализма, усердно упрощающие его для удобства полемики, утверждают, будто марксист обязан видеть в идеализме *сознательное* «прикрытие» материальных интересов. Именно с марксистской точки зрения эта теория совершенно несостоятельна, ибо она прежде всего не материалистична. В самом деле, трудно понять, для чего бы могло понадобиться данному классу сознательно, т. е. лицемерно, *прикрывать* свои интересы несоответствующей им «возвышенной» идеологией. Это имело бы смысл лишь в том случае, если бы существовала какая-то *абсолютно* возвышенная идеология, не зависимая ни от каких конкретных интересов, одинаково обязательная и святая для всех без различия людей. Но раз этого нет, раз всякая, и даже самая искренняя и возвышенная, с нашей точки зрения, идеология, напр. идеология борющегося пролетариата, имеет лишь исторически ограниченное значение, вырастает лишь на почве определенных «производственных отношений», то необходимо допустить, что и самые несимпатичные нам «идеалы» вполне искренни, действительно «святы» и

«самоценны» для той общественной группы, которая их исповедует.

Возьмем для примера «патриархальный» быт доброго старого времени. Жизнь помещичьей усадьбы протекала тем гармоничнее, *интересы* помещика обеспечивались тем лучше, чем интенсивнее были развиты «патриархальные» чувства, связывавшие помещика с крестьянами и детей с родителями, как в крестьянских семьях, так и в самой помещичьей семье. Но из этого вовсе не следует, что сам помещик рассматривал патриархальные отношения только как орудие своих материальных интересов. Наоборот, *настоящий* «хороший» барин ценил поэзию патриархальных чувств как таковую, — именно это внутреннее «благолепие» дворянского гнезда, его своеобразная психическая атмосфера, так ярко воспроизведенная в «Войне и мире», и составляла главную прелесть, основной *смысл* жизни для идеальных помещиков крепостной эпохи. У толстовских героев, как и у самого Толстого, этот барский «идеализм» является обыкновенно не вполне осознанным, но выступает от этого еще отчетливее. Николай Ростов первоначально не чувствовал никакого призвания к хозяйству, он занялся своими поместьями только для того, чтобы обеспечить благосостояние семьи. Но и впоследствии, став идеальным помещиком, он продолжал истолковывать свою тягу к хозяйству с этой материалистически-утилитарной точки зрения.

> Он часто говаривал с досадой о какой-нибудь неудаче или беспорядке: «*с нашим русским народом*» и воображал себе, что терпеть не может мужика. Но он всеми силами души любил этот *наш русский народ* и его быт...
>
> Графиня Марья ревновала своего мужа к этой любви его и жалела, что не могла в ней участвовать... Она не могла понять, отчего он был так оживлен и счастлив, когда, встав с зарею, и, проведя все утро в поле или на гумне, он возвращался к ее чаю с посева, покоса или уборки. Она не понимала, чем он так восхищался, рассказывая с восторгом про богатого хозяйственного мужика Матвея Ермилина, который всю ночь с семьей возил снопы, и еще ни у кого ничего не было убрано, а у него уже стояли одонья. Она не понимала, отчего он так радостно, переходя от окна к балкону, улыбался под усами и подмигивал, когда на засыхающие всходы овса выпадал частый теплый дождик...

Жена Ростова вполне понимала и разделяла его заботы о благосостоянии детей, но с ее высшей христианской точки зрения строй барской жизни представлялся греховным, и потому она не могла понять *поэзии* этого строя, не могла разделять тех «любовных», «восторженных», «радостных» чувств, которыми была преисполнена хозяйская душа Ростова. Заботы о семье являлись не основным движущим мотивом деятельности Ростова, а толь-

ко рационалистической мотивацией. Поддержание «идеальных» форм крепостного благоустройства — вот та святыня, та самодовлеющая ценность, которая скрашивала жизнь Николая Ростова, придавала ей смысл и значение.

По поводу этого хозяйственного идеализма толстовских героев и самого Толстого г-н Мережковский пишет:

> Он (Толстой) каждый раз выражал свое волнение так: «только бы дома все было благополучно!»
>
> Это — не мещанство, это неизмеримо глубже и первобытнее: это вечный голос природы, неодолимое чутье жизни, которое заставляет зверя устраивать логово, птицу — гнездо, человека — зажигать огонь семейного очага...
>
> Это — покорное воле природы свивание гнезда, благолепное *домостроительство*.
>
> радость жизни, которая была у Гете.
>
> Мы слишком слабые, дерзкие, слишком жадно устремленные к будущему, привыкли слишком мало ценить законченные формы прошлого, это «благолепие», «благообразие», эти цепкие *животно-растительные корни всякой человеческой культуры* (курсив мой. — *В. Б.*), глубоко уходящие в подземную, родную, живую, животную темноту и глубину, которыми, однако, только и питается и, наперекор всяким «серым теориям», вечно зеленеет «златое дерево жизни» *.

Это едва ли не единственное место, где г-н Мережковский верно и точно определяет свое отношение к многосмысленному понятию «культура». Живой дух культуры, дух «жадного устремления к будущему» его совершенно не увлекает, он видит в нем лишь «серую» теорию. Во «всякой человеческой культуре» ценны ее «животные», даже «растительные» корни, — то инстинктивное, «темное» — но зато такое «родное», такое «теплое» — чувство «благообразия» и «благолепия», которым согревают душу «законченные формы прошлого», формы освященных веками человеческих «гнезд».

Чуть не на каждой странице каждой своей статьи г-н Мережковский сражается с «мещанством», с буржуазным отношением в культуре; он и в данном случае не преминул, как мы видели, оговориться: «это не мещанство, это неизмеримо первобытнее, и глубже».

К сожалению, несмотря на эту оговорку, остается совершенно непонятным, почему «комфорт» мещанского гнезда менее свят, нежели «благолепие» гнезда дворянского. Разве хорошо налаженное торговое предприятие не пробуждает в душе владельца

---

* Толстой и Достоевский. Т. I. С. 33, 35, 32.

такого же благолепного самочувствия, какое охватывало Николая Ростова, когда он созерцал свое благоустроенное хозяйство? Разве банкир не расцветает душою, разве он не «улыбается под усами и не подмигивает», когда биржевые бюллетени приносят ему весть об удачной спекуляции? И почему же бескорыстный, чисто эстетический восторг, испытываемый каждым «деловым человеком» при виде идеально поставленных торговых книг, нельзя свести к «той великой и простой любви к жизни, той вечно детской радости жизни, которая была у Гете»? Ведь эту возвышенную тираду о «великой и простой» любви г-н Мережковский произносит по весьма, на первый взгляд, прозаическому поводу, — по поводу того удовольствия, которое доставляло Толстому образцово поставленное в его имении откармливание свиней. Неужели же благолепие свиного хлева представляет нечто до такой степени возвышенное и святое, что, по сравнению с ним, все формы буржуазной культуры только пошлость, плоскость и середина?

Но в том-то и дело, что на все эти вопросы нет и не может быть ответа. Здесь кончается компетенция разума. Мы наконец вступаем в область подлинной мистики, видим воочию ее темные и теплые подземные корни и ощущаем их полную независимость от всякой серой теории или логики. Тут совершенно нечего *понимать*. Надо *родиться* в дворянском гнезде, надо с колыбели дышать его атмосферой, чтобы *почувствовать* святость этого жизненного уклада. То же самое относится и к буржуазному гнезду: оно так же имеет свой «идеал», который сам по себе ничуть не ниже и не выше поместно-дворянского благолепия, — он просто «иной», чуждый, психологически недоступный для человека, проникнутого традициями старого барства.

«Мы с г-ном прокурором идиоты друг для друга», — заявил в одной из своих защитительных речей Лассаль, пояснив, что тут нет никакого оскорбления для г-на представителя обвинительной власти, так как «идиот» в своем первоначальном смысле значит лишь «своеобразный человек». — В области святых форм общежития, в области «святыни» вообще, первоначальный смысл слова «идиот» совпадает с его теперешним ходячим смыслом. Здесь быть совершенно своеобразным, по сравнению с другим человеком, — значит, быть для этого другого идиотом, пошляком. Построенный на культурном комфорте мещанский идеализм в глазах г-на Мережковского безгранично пошл, но точно так же — и, быть может, в еще большей степени — пошлы в глазах идеалиста-мещанина те формы добуржуазного барского «комфорта», которые г-н Мережковский воспринимает как «благолепие».

Оба эти идеалиста одинаково правы или неправы, — и оба они одинаково скучны, неинтересны, «пошлы» для человека, не испытавшего обаяния никаких вообще законченно-комфортабельных форм жизни и потому незнакомого с чувством бытового благолепия.

V

Можно ли, однако, идеализм г-на Мережковского назвать дворянским? По-видимому, нет. Пожалуй, это было бы еще позволительно несколько лет тому назад, когда мистика г-на Мережковского санкционировала самодержавие. Но что же осталось от этого дворянства теперь, когда не только «старый порядок», но и всякую вообще власть г-н Мережковский объявил дьявольским «антихристовым» началом?

Если под «дворянской» идеологией разуметь комплекс идей, непосредственно отражающих в себе конкретные интересы каждого данного дворянина-помещика, то, разумеется, апокалипсическую проповедь г-на Мережковского придется признать затей, совершенно не дворянской. Нимало не защищая и даже не «прикрывая» ближайших помещичьих интересов, эта идеология может повести только к конфликту с местным батюшкой и соответственным отделом «союза русского народа», — перспектива не особенно страшная, но отнюдь не заманчивая. Но если мы обратим внимание не на интересы г-на Мережковского как помещика, а на его жажду абсолютно оконченных, безусловных, неизменно-святых форм жизни, то дворянское происхождение его религиозных исканий станет более чем правдоподобным.

Бытовые формы буржуазного общества никогда не могут отлиться в такую строго выработанную, целостную систему святых отношений, о какой говорят нам идеалистические стародворянские предания. Формы эти слишком подвижны, темп ненавистного для г-на Мережковского «прогресса» слишком быстр для того, чтобы могла сложиться священная, в бездонную глубь времен уходящая, традиция. И хотя буржуа не только позитивно ценит комфорт жизни, но, несомненно, чисто эстетически воспринимает благолепие и благоустройство своего бытия, тем не менее, это чувство эстетической гармонии быта никогда не может приобрести у него той «первобытной» мощи и ясности, той стихийно-религиозной силы, какая была свойственна патриархальному барству. Этому мешает еще и другая специфическая особенность буржуазного уклада. Идеология крепостного быта —

по крайней мере, в «идеальных» случаях — могла быть двусторонней. Не только Николай Ростов любил мужика в той роли, которая была отведена ему в рамках патриархального поместья, но и мужик «любил» Николая Ростова:

> Долго после его смерти в народе хранилась *набожная* память об его управлении. «Хозяин был... наперед мужицкое, а потом свое. Ну, и потачки не давал. Одно слово — хозяин».

В буржуазном обществе такая гармония невозможна уже по одному тому, что здесь исчезает непосредственная *личная* связь между исполнителем и организатором и заменяется вещной связью. Нарождается то, что Маркс называл «товарным фетишизмом». Одни люди порабощают других при посредстве вещей, и кажется, что не люди, а сами вещи — товары, деньги — какою-то присущею им таинственною властью устанавливают «существующий порядок», создают формы быта. Если даже рабочий и не сознает, что интересы его противоположны интересам предпринимателя, то, во всяком случае, его внутренний мир представляет нечто обособленное, отличное, чуждое внутреннему миру предпринимателя, — интимное, духовное подчинение раба «идеальному» в его глазах барину уже не может иметь места при наличности этой чисто внешней, материальной, вещной зависимости. «Патриархальные отношения на фабрике» — фраза, столь обычная в нашей официальной литературе 90-х годов, представляет чистейший продукт казенного сикофантства. Уже с самого зарождения фабрики ни о каких «патриархальных» отношениях не могло быть и речи.

В буржуазном обществе совершенно нет почвы для выработки такого бытового идеала, который мог бы претендовать на общепризнанность, на одинаковую благолепность в глазах «добрых людей» всех социальных положений. Между тем идеал завершенной, «конечной» гармонии бытовых форм невозможен без такой всесторонней, всеми *хорошими* людьми признаваемой, санкции.

Вот почему мещанский идеализм, ничуть не менее возвышенный и искренний, чем идеализм барский, никогда, однако, не принимает такого универсального целостного характера. Само стремление к законченности, сама «психология конца» расшатывается буржуазным строем. Буржуа не хочет никаких апофеозов — ни в виде божественного преображения мира, ни в виде радикальной перестройки его силами человеческими. Все эти «феерии» нам ни к чему, писал г-н Струве, полемизируя с г-ном Мережковским, ибо мы, культурные люди, друзья прогресса, вовсе не хотим конца, а потому «перед идолами Бога и Зверя» не

преклоняемся. — Значит, вам, *культурным людям*, никакие абсолюты не нужны? Значит, вы цените в культуре не застывшие формы, а вечно живой дух творчества? — Что вы, Бог с вами, — испуганно отвечает наш культуртрегер, — как же без абсолютов-то?! При всем нашем отвращении ко всяким «разрывам», «скачкам», «революциям» и «катастрофам» мы без абсолютной приправы едва ли бы могли благополучно переварить нашу «историческую», нашу позитивно-прогрессивную идеологию. Абсолюты необходимы, но не для переустройства внешнего мира, а для внутреннего благолепия нашей души. Совершенно не касаясь «феноменального порядка», они должны царствовать в «порядке нуменальном».

> Это иное, «внутреннее» понимание религии не знает веры ни в какие феерии, ни в социально-экономическую, ни в апокалипсическую. Поэтому, как это ни странно, оно гораздо ближе к подлинному мистицизму, чем богоматериализм. Ибо мистицизм состоит в прикосновении к тайне, а не в раскрытии ее, не в материальном и всецелом овладении ею *.

И тут же, в этих же фельетонах о «Великой России», дается великолепный образчик такого «прикосновения к тайне», исключающего всякую возможность «овладеть» ею.

Как истинно культурный друг прогресса, г-н Струве не может не защищать безусловной автономии личности... в «порядке нуменальном», само собою разумеется. В своей старой статье «Что же такое истинный национализм», о которой он и теперь вспоминает с умилением **, он признал, между прочим, ту самоочевидную истину, что с абсолютной автономией личности не совместим основанный на принуждении государственный строй. Но это все в порядке *нуменальном*. А в порядке феноменальном г-н Струве с тех пор «многое пережил и многому научился»: «понимать и ощущать, что такое государство... научила меня... живая и пережитая мною история русской революции» ***. С одной стороны, революция испугала и возмутила г-на Струве своей *антикультурностью*, выразившейся, как известно ****, в том, что типографщики и почтари примкнули ко всеобщей забастовке и таким образом — о варвары! — на целые две недели лишили г-на

---

* См. фельетон г-на Струве в газете «Речь», № 66, 1908 года.

** С этой статьей «связаны одни из самых драгоценных и незабываемых переживаний моей личной и политической жизни» («Речь». № 47).

*** Там же.

**** См. «Полярную Звезду» (разумеется, не герценовскую).

Струве возможности удовлетворять свою культурную потребность в газетах и журналах. С другой стороны, во время революции с полной отчетливостью выяснилось, что очередной культурный идеал нашего огражденного таможенным покровительством и фактически трестифицированного капитала — отнюдь не социально-политическая «феерия» и даже не демократический парламентаризм, а *империализм*, опирающийся на «сильную» умеренно-конституционную власть. Но для того, чтобы буржуазный империализм с надлежащим блеском выполнил свою культурную миссию, недостаточно одних симпатий к нему со стороны непосредственно заинтересованных промышленников. Необходимо бескорыстное воодушевление, искреннее увлечение новым государственным идеалом в рядах профессиональной интеллигенции, состоящей на службе у капитала. Между тем профессиональная интеллигенция до сих пор заражена «банальным радикализмом», видит в государственном насилии не святое начало, а печальную эмпирическую необходимость, исповедует демократический символ веры как средство свести это неизбежное зло к минимуму. Очевидно, одним обличением «банальности» радикализма делу не поможешь, — тем более что по части банальности и сам империализм даст кому угодно десять очков вперед. Необходимо, во что бы то ни стало, создать *религию* империализма.

И немедленно же новое «ощущение» государства зародилось в просветленной душе г-на Струве, немедленно же его мистическое сознание обогатилось новой «тайной», с которой он отныне неустанно «соприкасается», на поучение и удивление «банальных радикалов» из кадетской партии. Г-н Струве заговорил о «святости» власти и «религиозном» значении Бисмарка, он возвысился даже до постижения государства как самостоятельной, не зависимой от составляющих его индивидуумов, верховной «личности».

> Можно как угодно разлагать государство на атомы и собирать его из атомов, можно объявить его «отношением» или системой «отношений». *Это не уничтожает того факта* (!), *что психологически всякое сложившееся государство есть как бы некая личность*, у которой свой верховный закон бытия *.

Ну, чем ни религия? Налицо не только «ощущение» божественности государства, но и вера в личное бытие этого бога. Г-н Струве имел полное право сказать, что проблема государства «соприкасается» для него «в настоящее время с проблемой не

* «Речь», № 47.

только культуры, но и религии» *. Вот только слова «как бы некоторая» в основном догмате новой веры надо устранить, — да и не «личность» следовало сказать, а «Ипостась». Не привык еще г-н Струве к мифотворчеству.

Как бы то ни было, наряду с нуменальной религией абсолютного самоопределения человеческой личности мы получаем феноменальную — поистине «феноменальную»! — религию абсолютного самоопределения государственной Ипостаси.

Эта чудовищная двойная бухгалтерия — и притом не в какой-либо второстепенной области, а в сфере самых заветных идеалов, в сфере конечных откровений и верований — так огорошила г-на Мережковского, что он даже сопоставил, правда без обдуманного намерения, г-на Струве и г-на Меньшикова. Сопоставление, на мой взгляд, действительно неуместное. Нет никаких оснований к тому, чтобы заподозрить г-на Струве в неискренности. В том-то и состоит психологический интерес буржуазной религиозности, что здесь эта двойная, а иногда и тройная бухгалтерия есть продукт чистейшего «правдоискательства». *Извне* такого сорта «религии» бывают порою как две капли воды похожи на идейные товары, поставляемые по специальному заказу г.г. Меньшиковыми, но *изнутри* это действительно религия, истинная вера, наполняющая душу ее обладателя не желчной злобой против всех и всего в мире, а глубоким, благолепным чувством высшего самоудовлетворения. Если тут и есть лицемерие, то совершенно особого рода: это чистое, безгрешное, *святое лицемерие*, — последний термин, в добавление к многочисленной коллекции народившихся за последнее время «святынь», я рекомендую в особенности.

Эта глубокая внутренняя раздвоенность всякого буржуазного идеализма, этот «свято-лицемерный» пафос буржуазной религиозности и отталкивает г-на Мережковского. Он с негодованием обрушивается, например, на «умеренный и тепловатый» идеализм современных культурных людей, которые, отвергая воскресения тела, довольствуются «бессмертием души».

> Воскресение Плоти, которое требует безмерного и огненного мистического реализма, можно бы почти сказать, мистического материализма, нечувствительно подменилось так называемым «бессмертием души», которое довольствуется умеренным и тепловатым идеализмом, этим подогретым блюдом дохристианской философии...
>
> Уклон современного христианства к догматическому спиритуализму соответствует уклону современного внехристианского человечества к догматическому материализму: это две противоположные стороны одной и той же от-

* Там же.

влеченной догматики, одинаково бесплодные и одинаково произвольные... никакой бесплотный идеализм не может победить реализма плотской смерти. И ежели бессмертное начало есть только духовное, бестелесное, то зачем было телу Христа воскресать?

Совершенно очевидно, в самом деле, что «бессмертие души» не только не побеждает «реализма смерти», но, наоборот, утверждает его. Эта пустая, бессодержательно-словесная уловка людей, которым страх смерти мешает признать личное уничтожение, а «культурный» склад психики не позволяет допустить тех материальных предпосылок, без которых так называемая «будущая жизнь» никоим образом не может быть *личным* бессмертием, т. е. продолжением «моего» теперешнего существования.

Ведь не о бессмертии формальной, объединяющей функции сознания, а о бессмертии конкретной живой личности думает человек, когда говорит: «я» буду жить вечно. Сохранение формального «я» обеспечивается даже верой в переселение душ. Так как всякий человек, и даже всякое живущее сознательной жизнью животное обладает таким же «единством» сознания, какое есть у меня, то решительно ничто не препятствует думать, что любой человек и даже любой бык, родившийся после моей смерти, воспринял «в себя» мое формальное «я». Но это новое существо представляет, очевидно, совершенно не зависимую от «меня» эмпирическую личность, в единстве его сознания организуется материал, не имеющий ничего общего с материалом «моих» переживаний, умерших вместе с моим телом. Для моего реального «я», которое создается *непрерывностью памяти*, абсолютно безразлично, переселяется или не переселяется формальное «я» в новый индивидуум, ничего не помнящий о моей теперешней жизни, ничего не воспринявший и не могущий ничего воспринять из моей «вот этой» действительной, эмпирической личности. — Между тем верование в переселение душ все-таки допускает кое-какое воплощение. Какое же содержание остается для «жизни» души, эмансипированной от всякой плоти? Бытие «в себе» категорий чистого рассудка? Но ведь даже по Канту, тщательно отделявшему категории от всего эмпирического, они «сами по себе» пусты, они не могут *пребывать в себе*, а могут лишь *функционировать* в применении к эмпирическому материалу плотской жизни. Таким образом, бытие бесплотной души есть просто небытие, ничто, — даже с точки зрения той самой «критической» философии, которую принято считать тончайшим цветком современной культуры.

Г-н Мережковский потратил очень много пороху на борьбу с «научными предрассудками», мешающими культурному чело-

веку воспринять веру в настоящее личное бессмертие. Он даже пытался обосновать грядущее преображение плоти с точки зрения — horribile dictu! — *эволюционной* теории... Бедный Дарвин! Хорошо еще, что он, как пошлый материалист, умер окончательно; не поздоровилось бы его бессмертному духу от таких продолжателей его земных идей! Но как ни слаба аргументация г-на Мережковского от науки, в своей защите «мистического материализма» от половинчатого «абстрактного спиритуализма» он, безусловно, прав. Бессмертие души с научной точки зрения ничуть не выше бессмертия во плоти, а по своей внутренней конструкции еще гораздо нелепее.

И в вопросе о «бессмертии» точно так же, как в вопросе о «святости власти», центр тяжести лежит вовсе не в науке и ее требованиях, а в органическом отвращении буржуазного идеализма ко всему целостному, последовательному. Буржуазному идеалисту последовательность мысли и в особенности последовательность чувства совершенно искренно кажется чем-то «низменным», «банальным», в лучшем случае, «детским», недостойным тонкой и сложной психики истинно культурного человека. Он не только думает и чувствует в обыденной жизни, но даже *молится* по классической формуле: «С одной стороны, нельзя не сознаться, а с другой, необходимо признаться».

Куда же бежать от этой буржуазной серединности, где искать законченного благолепия жизни?

Само собою разумеется, не в реставрации добуржуазного строя. Даже в период своего мистического преклонения перед самодержавием г-н Мережковский не был славянофилом, не проповедовал возвращения к конкретным историческим формам старобарской общественности и отвечающей ей государственности. Он видел в старом порядке лишь ценный символ того святого благоустройства жизни, которое *могло бы быть*, но фактически еще никогда не имело места. Однако и в такой условно-символической модификации славянофильская идеология не могла овладеть г-ном Мережковским. Для этого он слишком европеец, слишком заражен ненавистной буржуазной культурой. Порожденная этой последней автономная личность, безжалостно разрушающая все обаяние патриархально-святого быта, стоит в основе религиозных построений Мережковского. Личность, сознавшая себя абсолютной, не может, конечно, видеть никакого абсолютного, религиозного начала в идее господства и подчинения. Она уже не верит, что власть Бога над людьми может воплотиться в образе отдельного властвующего человека, как бы ни назывался этот последний: священник, пророк, кесарь или папа.

И если она принимает догмат о воплощении Божества в человеческом индивидууме, то лишь как исторически необходимое, но *одностороннее* откровение. Индивидуальное воплощение годится как «прообраз», как «символическое» обетование, но не как апофеоз, не как окончательное водворение благолепия на земле. В апофеозе Божество — объект «безгранично-любовного» преклонения — воплощается поэтому не в человеке, а в человечестве.

Самодовлеющее «я» уже отрезало все пути назад, к идеалу патриархально-аристократического быта; но оно еще не убило тоски по законченным, застойно-гармоничным формам прошлой, добуржуазной жизни; в результате возникает концепция, на первый взгляд, одинаково чуждая и патриархальному, и буржуазному миросозерцанию; революционное христианство, апокалипсический анархизм.

VI

Какую же общественную роль может сыграть эта концепция? Действительно революционную, или реакционную, или умеренно-прогрессивную? На мой взгляд, ни ту, ни другую, ни третью. По всей вероятности, в недалеком будущем, быть может даже в наступающем «сезоне» *, апокалипсическое христианство станет модным направлением, как был моден два года тому назад «мистический», а год тому назад «половой» анархизм. Но это, конечно, не сделает его знаменем какого-либо серьезного общественного движения. Только для «усталых душ» может оно послужить прочным прибежищем.

Как от земной жизни нет никакого перехода к преображению плоти, кроме ожидания и молитвы, точно так же и от грезы «Царства Божия на земле» тщетно было бы ждать каких-нибудь указаний относительно желательных путей в этой, земной жизни. Апокалипсический идеал не освещает, а ослепляет, так что решительно все земные дороги становятся одинаково темными, запутанными и ненужными. Г-н Бердяев, довольно близко подошедший в своих религиозных исканиях к Мережковскому, признал это. Он заявил, что исповедуемая им вера ни либеральна, ни консервативна, ни революционна, ни реакционна, а стремится к «четвертому» измерению. Искать четвертое измерение — это

---

* Предсказание это, как известно, блестяще оправдалось. Неохристианство г-на Мережковского с братией было бесспорно «гвоздем» сезона 1908—1909 гг., по крайней мере в Петербурге.

и значит *ожидать* («Царствие Божие уже при дверях») и *молиться* («Да будет воля Твоя на земле, как на небе!»).

Но г-н Мережковский ни за что не хочет согласиться с этим. Он уверяет, что его религия «самое нужное из всех человеческих дел». От религиозной революции он ждет великих и богатых милостей для революции социально-политической.

В сотрудничестве с г-ном Философовым и г-жой Гиппиус г-н Мережковский выпустил книгу, специально посвященную русской революции («Le Tsar et la Révolution»). — Казалось бы, тут должно, наконец, раскрыться, каким образом идеология тысячелетнего царства может оплодотворить собою земную революцию. Начинается книга предисловием, действительно многообещающим. Судите сами:

> Нас трудно сдвинуть с места, но раз мы сдвинулись, нам нет удержу, — мы не идем, а бежим, не бежим, а летим, не летим, а падаем и притом «вверх пятами», по выражению Достоевского... Вы (европейцы) сберегаете душу свою, мы всегда ищем, за что бы ее потерять. Вы «град настоящий имеющие»; мы — «грядущего града взыскующие».

В этом полете «вверх пятами» из феноменального мира в трансцендентный г-н Мережковский видит «движущую душу русской революции», «первооснову» русской души, русскую «мистику воли», угрожающую не только русскому, но и европейскому общественному строю:

> Мы — ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вам в плоть.

После такой торжественной увертюры вы ожидаете, конечно, что в дальнейшем изложении вам дадут анализ революционной борьбы русского народа с точки зрения этой его «мистической воли» (la volonté mystique), взыскующей града путем «полета» или — что то же — «падения» вверх пятами. Но вы будете жестоко разочарованы. Во всех книге нет ни звука о революционном движении русского народа. Перед читателем проходит длинный ряд русских интеллигентов — предтеч революции, начиная от Новикова и Радищева и кончая Львом Толстым. «Души» их более или менее остроумно интерпретированы в желательном г-ну Мережковскому революционно-мистическом смысле. Но чем ближе к революции, тем труднее такая интерпретация; и как раз те идеологии, которые играли действительно крупную роль в революционном движении русского народа, совсем не подходят под мерку апокалипсической революции. И г-н Мережковский с

легким сердцем проходит мимо них, но зато целый ряд страниц посвящает описанию «метафизических крайностей бунта», скрытых под маской обывательщины в душе Василия Васильевича Розанова!

Если оставить в стороне эти одинокие светочи, раскрывающие не в действиях, а в своих индивидуальных чаяниях «мистическую первооснову русской души», то, по-видимому, эта последняя вообще решительно ни в чем не проявляется. — Среди более или менее оформленных массовых течений русской мысли и жизни только одно декадентство обратило на себя благосклонное внимание нашего мистического истолкователя революций. Правда, и декадентство далеко еще не то, что нужно: «декаденты совсем ушли из общественности в последнее одиночество, зарылись в подземную тьму и тишь, спустились в страшное «подполье» Достоевского» *. Но Мережковский думает, что это временное уклонение, обусловленное той «слишком дорогой ценой», которой декаденты купили «свободу искусства». В будущем они естественно перейдут от «религии искусства» к настоящей религии, к христианству 3-го Завета, а вместе с тем перед ними раскроется путь к массе народной. Тогда-то из слияния декадентской «плоти» и народного «духа», присущей декадентам *европейской культуры* и *мистической воли* русского народа, возникнет революционно-христианская общественность. Двумя анекдотами пытается г-н Мережковский доказать, что такая тяга декадентов к народу и народа к декадентам уже имеется налицо.

Первый анекдот — это «кающийся» декадент Добролюбов. После горячего увлечения «сатанизмом», «искусственными эдемами» и т. п. он «бросил все», пошел в народ и теперь странствует по деревням, «проповедуя всюду евангелие царствия Божия». Вот как рассказывает г-н Мережковский о своей встрече с опростившимся Добролюбовым:

> Я пошел на кухню и увидел двух «нездешних мужичков»: один — маленький, косолапый и чрезвычайно безобразный, похожий на калмыка или татарина; другой — самый обыкновенный русский парень, в тулупе, в рукавицах и валенках, с красным от мороза, очень здоровым и спокойным лицом.
>
> — Не узнаешь меня, брат Дмитрий?
>
> — Не узнаю.
>
> — Я брат твой Александр.
>
> — Какой Александр?
>
> — В миру меня звали Добролюбовым...

---

* Не мир, но меч. С. 100.

Они остались у меня обедать. Оба не ели мяса, и для них сварили молочную кашу. Иногда, во время беседы, брат Александр вдруг обращался ко мне со своей детской улыбкой.

— Прости, брат, я устал, помолчим...

Если этот эпизод и доказывает что-нибудь, то как раз противоположное тому, чего так хочется г-ну Мережковскому. Ведь никакого слияния культуры и христианской мистики не произошло. Ведь Добролюбову для его христианско-проповедническ ой работы в народе пришлось просто выкинуть всю культуру за ненадобностью, пришлось отречься от мира. — «В миру меня звали Добролюбовым». И этот культурный «мир» так далеко отошел теперь от Добролюбова, что, встретившись после долгой разлуки с одним из его представителей, он не знает, о чем заговорить с ним. Г-ну Мережковскому ничего не припомнилось из этой «беседы», которую они вели с Добролюбовым за обедом. Очевидно, Добролюбов и не сказал ничего значительного, ничего намекающего на тот «синтез», для демонстрации которого рассказывается самое происшествие. Но г-н Мережковский припомнил, что его гость часто прерывал беседу: «Прости, брат, я устал, *помолчим*». Добролюбов вежливо отклоняет разговоры, — до такой степени стало ему чуждо и неинтересно все то, что он может услышать из недр «культурного мира».

Второй анекдот иллюстрирует тягу народа к декадентам:

Осенью 1906 года, во время второго севастопольского бунта, пришел ко мне беглый матрос черноморского флота... Тоже пришел поговорить о Боге, *в Бога, однако, не верил*: «*Во имя Бога слишком много крови человеческой пролито — этого простить нельзя*» (курсив мой. — *В. Б.*). Верил в человека, который станет Богом, в сверхчеловека. Первобытно-невежественный, почти безграмотный, знал понаслышке Ницше и хорошо знал всех русских декадентов. Любил их, как друзей, как сообщников, не отделял себя от них. По словам его, целое маленькое общество севастопольских матросов и солдат, — большинство из них участвовало впоследствии в военных бунтах, — выписывало в течение нескольких лет «Мир Искусства», «Новый Путь», «Весы» — самые крайние декадентские журналы. Он долго пролежал в госпитале; казался и теперь больным: глаза с горячечным блеском, взор тупой и тяжелый, как у эпилептиков; говорил, как в бреду, торопливо и спутанно, коверкая иностранные слова, так что иногда трудно было понять. Но, насколько я понял, ему казалось, будто бы декаденты составляют что-то вроде тайного общества и что они обладают каким-то очень страшным, но действительным способом, «секретом» или «магией» — он употреблял именно эти слова, — для того, чтобы «сразу все перевернуть» и сделать человека Богом. Сколько я не убеждал его, что ничего подобного нет, он не верил мне и стоял на своем, что секрет есть, но мы не хотим сказать.

Г-н Мережковский сильно налегает на первобытное невежество», «безграмотность», «спутанность» мысли матроса А. и, повидимому, именно этому обстоятельству склонен приписать его дикую фантазию, что декаденты обладают особым «секретом» или «магией». — Между тем тут дело вовсе не в «спутанности», а наоборот в *цельности* психики, в той *последовательности* мысли и чувства, которая так чужда «культурному» человеку. Что кружок революционно настроенных матросов и солдат увлекался декадентскими журналами, в этом нет ничего удивительного. Смелые, яркие слова о сверхчеловеке, о его абсолютной свободе от всяких внешних цепей и норм, естественно, увлекали черноморских революционеров. Но им, конечно, и в голову не приходило, что люди, достигшие этой «последней» свободы и воспевшие ее в таких красивых стихах, — что эти сверхлюди так же беспомощны перед сложившимися формами жизни, как и самые смиренномудрые обыватели. Они не заметили, что *практический* девиз «Весов»: «Поэт должен жить как все». А если и заметили эту назойливо повторявшуюся там фразу, то, конечно, истолковали ее иносказательно, заподозрили тут *конспирацию*.

Иного выхода с их стороны и быть не могло, — и вовсе не от малокультурности, а наоборот, от слишком серьезного отношения к культуре, к запросам пробудившегося сознания. В самом деле, даже они, севастопольские матросы, которые далеко еще не достигли «последней» свободы, а лишь еле-еле ощутили ее первое робкое дуновение, — даже они почувствовали повелительную необходимость немедленно же порвать с традиционными формами жизни, сделали ряд мощных попыток вырваться на вольную волю. И вдруг «сверхчеловек» уверяет, что никакого секрета у него нет, что пути к полной воле ему совершенно неизвестны, что единственный путь, который он смог проделать, — это «забиться в страшное подполье Достоевского». Этому невозможно поверить! «Значит время еще не пришло, и вы от людей таитесь», — говорит матрос А., уходя от Мережковского.

И когда он убедится, что декаденты давно сказали все, что могли, что ничего уже более не «таится» у них за душой, от тотчас же поймет, что с декадентами ему не по дороге. — Я, конечно, говорю не об индивидуальной судьбе матроса А. Г-жа Гиппиус рассказывает («Речь», № 23), что после декадентов он ходил искать правды к Толстому и тоже не нашел. Возможно, что он так и не найдет ничего или успокоится в недрах какой-нибудь секты. — Но матрос А. как *символ* тяги народной очевидно знаменует совсем не то, что хочет вложить в него Мережковский. Если даже согласиться с Мережковским, что линия развития

интеллигенции, отправляясь от позитивизма Чичикова и Хлестакова, через декадентского человекобога приходит к апокалипсическому богочеловеку, то путь матроса А. только в средней точке, и притом совершенно случайно, соприкоснулся с этой линией. От богочеловека исторического христианства через сверхчеловека декадентов ведет этот путь... и приводит, надо думать, просто к *человеку*, к человеку, освобожденному от тех уходящих в «темную» и «теплую» глубь корней, которые придают его теперешней жизни полузоологический характер.

Г-н Мережковский и сам имел опыт слияния с народом. Это было

> За Волгою, на Светлом озере, куда каждый год, на Иванову ночь, сходятся пешком из-за сотен верст тысячи «алчущих и жаждущих правды» говорить о вере и где, по преданию, находится «невидимый град Китеж»...
>
> Мы говорили о кончине мира, о втором пришествии, об антихристе, о грядущей церкви Иоанновой.
>
> — А что знаменуют семь рогов зверя?
>
> — А что есть число 666?...
>
> Первый раз в жизни мы чувствовали, как самые личные, тайные, одинокие мысли наши могли бы сделаться всеобщими, всенародными. Не только средний русский интеллигент, поклонник Максима Горького, но и такие русские европейцы, как Максим Ковалевский или Милюков, ничего не поняли бы в этих мыслях; а простые мужики и бабы понимали. Все, с чем шли мы к ним из глубины всемирной культуры, от Эсхила до Леонардо, от Платона до Ницше, было для них самое нужное не только в идеальном, но и в жизненном смысле, нужное для первой нужды, для «земли и воли», ибо «вся воля» надо «всею землею» есть для народа «новое небо над новой землею».

Не правда ли, какая трогательная картина! Г-н Мережковский принес простым мужикам и бабам «глубину всемирной культуры», т.е. точнее говоря, идею Иоанновой церкви, которая, по его мнению, есть венец этой культуры, а простые мужики и бабы тотчас же согласились, что их «первая нужда» в земле и воле, получить полное удовлетворение в тысячелетнем царстве, где будет «новое небо и новая земля». И в эту торжественную ночь, близ «невидимого града Китежа», иная постановка вопроса о земле и воле показалась бы, конечно, неуместной самим мужикам и бабам. Но ведь нельзя же сидеть у брегов Светлого озера вплоть до наступления тысячелетнего царства. Правда, царство это «стоит при дверях», — но вот уже скоро 2000 лет, как оно заняло эту преддверную позицию, и совершенно неизвестно, когда именно оно намерено, и намерено ли вообще, с нее сдвинуться. Поэтому, нимало не сомневаясь в том, что под новым небом вопрос о земле

и воле будет разрешен вполне удовлетворительно, мы все-таки хотели бы знать, какое из предлагаемых его решений под *этим* небом и на *этой* земле правильно, с точки зрения Иоаннова христианства. На этот вопрос — а именно его поставил сам г-н Мережковский, пообещав «связать религию с реальной действительностью», как «самое нужное из всех человеческих дел» — мы не находим никакого ответа, ни малейшего намека на ответ, или хотя бы на возможность ответа в апокалипсических изысканиях г-на Мережковского...

В тяжелую годину русской истории, в годину нашествия двунадесяти языков, добрый русский барин Пьер Безухов также толковал Апокалипсис, также испытывал значение числа 666. Вечно недовольный мерзостью и пошлостью окружающей и своей жизни, мечтательно-бескорыстный, жаждущий высшей гармонии, Пьер решил, что именно ему надлежит совершить подвиг освобождения русского народа от власти «зверя». Но, конечно, такой подвиг он может выполнить не как «Пьер», воспитавшийся в Париже, воспринявший «глубину культуры от Эсхила до Леонардо», — вернее, *не только* как Пьер, а, прежде всего, как *русский*, как носитель сущности русского духа. И Пьер вычисляет, подходит ли цифровое значение слов «русский Безухов» к апокалипсическому числу. Но, странное дело, он забыл, что буквы славяно-русского алфавита также имеют цифровое значение, он пишет свое имя по-французски, и, как оказывается, с самой маленькой ошибкой («l'russe Besuhof» вместо «le russe Besuhof»), оно вполне удовлетворяет апокалипсическому критерию.

Когда читаешь французскую книжку Мережковского о русской революции, о ее апокалипсическом смысле, о трогательном слиянии всемирной культуры и русской volonté mystique у врат незримого Китежа, то не можешь отделаться от мысли, что маленький апокалипсический эпизод с Пьером Безуховым имеет глубокое символическое значение, пророчественно предрекает судьбы христианства третьего завета.

С одной стороны, перед вами несомненный европеец. «Культура», «Леонардо» — в его устах не фраза. Никто лучше Мережковского не смог бы нарисовать жизненной трагедии Леонардо, этого великого провозвестника грядущей человеческой культуры, этого поистине «слишком раннего предтечи слишком медленной весны», *слишком* раннего даже для нашего времени. — Но, с другой стороны, самого духа Леонардо, самой «первоосновы» его творчества как будто и вовсе не видно в изображении Мережковского. Он смотрит на внешние проявления внутренней работы своего героя глазами ученика его, Бельтраффио. «Что

это — Христос или антихрист?» — поминутно спрашивает он себя, и, если под гнетом этого безвыходного сомнения не кончает с собой, подобно Бельтраффио, то, кажется, только потому, что в итоге исследований Леонардо фигурирует обыкновенно «Первый Двигатель», «Primo Motore». Но верно ли, что этот «Motore» для самого Леонардо играл такую крупную роль? А что, если бы Леонардо да Винчи написал не с большой, а с маленькой буквы, и не в мужском, а в среднем роде — вместо «Primo Motore» — «primum movens»? Не повесился ли бы тогда и г-н Мережковский? Ведь от такой перемены Леонардо не превратился бы в «пошлака», в Хлестакова или Чичикова, все величавое обаяние его духовного облика сохранилось бы и тогда, а между тем он стал бы несомненным «антихристом» уже не только для Бельтраффио, но и для Мережковского.

Бельтраффио из «Леонардо да Винчи», Тихон из «Петра и Алексея» с их бессильными колебаниями между Леонардо и Савонароллой, между Ньютоновскими «principia» и догматами самосожжения — вот сам г-н Мережковский. Где же обещанный нам *белый* цвет, органически сливающий воедино «европейскую» культуру и «русскую» мистическую волю?.. О, конечно, когда наступит «новое небо и новая земля», воссияет ослепительно-белый свет, — *слишком* ослепительный и *слишком* белый!.. Но под этим небом на эту землю апокалипсическое христианство не бросает ни одного «синтетического» луча. Перед нами только «серое» смешение, только «смесь французского с нижегородским», только «*l'russe* Merejkovsky».

VII

Человеческий, только человеческий разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности в Боге, тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости — «фортепьянной клавишей или органным штифтиком», на котором играют законы природы, чтобы поиграв, уничтожить. Но человек не может примириться с этим уничтожением. И вот, для того, чтобы утвердить, *во что бы то ни стало*, свою абсолютную свободу и абсолютное бытие, он принужден отрицать то, что их отрицает, — то есть, мировой порядок, законы естественной необходимости, и, наконец, законы естественного разума *.

* Грядущий Хам. С. 59.

По г-ну Мережковскому, свобода есть уничтожение естественной необходимости и ее законов. — «Свобода есть познание необходимости», — говорит Энгельс. Только познание дает человеку свободу: только научно-целесообразная, ясная, как «таблица логарифмов», как «2 × 2 = 4» организация общественного хозяйства, создаст материальные предпосылки для истинной человеческой свободы.

Вот два полюса, между которыми колеблются современные «миросозерцания».

В настоящее время даже самые принципиальные, самые непримиримые враги социалистической «таблицы логарифмов» не спорят против того, что только социализм может сделать «культуру» доступной для всех без различия людей, — это слишком очевидная, слишком «банальная» истина, для того, чтобы стоило ее доказывать. Борьба против социализма направляется по другой линии. «Социализм, — говорят его противники, — убивает высшие культурные ценности, те сверхразумные святыни, без которых была бы слишком серой и скучной область нашего *человеческого, слишком человеческого* разума». И это, безусловно, верно. Социализм действительно убивает «святость» сложившихся культурных *форм*, а следовательно, и самое чувство святости, — но тем самым он освобождает *дух* культурного творчества, впервые создает возможность «чистой», самодовлеющей культуры, свободной от подчинения посторонним интересам отдельных личностей или групп.

Освободительное значение этого культурного переворота громадно. Я укажу только на два его главнейшие момента. Во-первых, умирает «психология конца», исчезает, следовательно, главный тормоз современного культурного развития: жажда *абсолютной* истины, приводящая одних к научному пессимизму и мистике, других к обоготворению преходящих и условных научных конструкций. Во-вторых, рамки культурного творчества расширяются экстенсивно. Раз формы быта уже не являются сами по себе святыми или греховными, возвышенными или низменными, а только целесообразными или нецелесообразными, то психологически немыслим пафос современной мещанской пошлости: «быть как все», жить «не хуже других», — еще того менее мыслим пафос современной антимещанской пошлости: быть «единственным», «исключительным», жить «не как все». Человеку остается быть просто «самим собою», найти свое *призвание*, ту область, в которой он способен «творить» самостоятельно, т. е. наслаждаться не зависимо от всяких извне установленных и внутренне санкционированных святынь.

Нет ничего нелепее довольно популярной в наши дни теории, что творчество есть удел исключительных людей, а средние люди «толпы» способны лишь пассивно воспринимать и усваивать себе культурные продукты, создаваемые «духовной аристократией». В действительности средний «нормальный» человек — только абстракция, — каждый реальный человек, как бы ни были ограничены его силы, всегда имеет какую-нибудь непропорционально, «ненормально» развитую способность, т. е. какое-нибудь призвание, какую-нибудь сферу, в которой он чувствует себя «господином», самостоятельным работником-творцом. И чем легче «средние люди» находят свое призвание, чем энергичнее кипит их культурная работа, тем значительнее прозрения гениальных умов. Без этого массового коллективного творчества культурных ценностей гигантские синтетические дарования гения были бы *пусты*, как кантовские «категории» за пределами эмпирического мира, — гений мог бы создать не *великую* систему, а, в лучшем случае, *чудовищную* фантасмагорию.

Но откуда же возьмут будущие люди *силу* для своего культурного творчества? — спросит г-н Мережковский. Как переварят они «сознание смерти»?

> Если я не более, чем явление, пузырь, сегодня вскочивший на поверхности неведомой стихии, чтобы завтра лопнуть, то уже лучше бы мне ничего не знать, чем, зная это, согласиться на такой бессмысленный позор и ужас *.

Это «я» — эта альфа и омега всех теперешних рассуждений о «безвыходном трагизме» мира «явлений» — вовсе не такая безусловная ценность, как думает г-н Мережковский. Однако анализ современного «я» и его эволюции — тема слишком сложная, для того, чтобы касаться ее в нескольких строках. Я допущу поэтому, что индивидуалистическая психика остается, что человек по-прежнему воспринимает смерть как уничтожение «всего».

«Ежели я *в конце концов* умру, — то жизнь бессмысленна» — вот схема всех рассуждений г-на Мережковского о жизни и смерти. Очевидно, здесь уже заранее предположено, что жизнь *сама по себе* не имеет ценности, что она лишь *средство* для достижения какого-то «конца концов». Но такая предпосылка вовсе не обязательна даже для индивидуалиста. Даже индивидуалист может ценить жизнь как таковую, и, следовательно, видеть в смерти лишь «эпизод» жизни, правда весьма неприятный, но ничуть не затрагивающий ценность *самой* жизни.

Конечно, человечество было бы очень благодарно г-ну Мережковскому, если бы он дал людям возможность свободно распоря-

---

* Не мир, но меч. С. 7.

жаться смертью, научил их безошибочно исправлять все те повреждения, которые испытывает человеческий организм в жизненном процессе, и вследствие которых он рано или поздно должен разложиться. Такое *научно* осуществленное бессмертие не имеет, однако, ничего общего с идеалом г-на Мережковского. Это идеал Энгельса: свобода как результат познания необходимости; здесь человек *знает*, как избежать смерти, но сама по себе смерть все-таки остается возможной. Между тем, для г-на Мережковского уже одна «возможность» смерти делает жизнь бессмысленной.

> И как отдельному человеку, достигшему той степени сознания, на которой смерть становится реальнейшей из реальностей, так и всему человечеству, достигшему этой же степени сознания, — совершенно безразлично, наступит ли конец завтра или через много тысячелетий. Если даже этот конец только может наступить, одна такая возможность уничтожит всякую реальность временного бытия *.

Жизненный эликсир, открытый г-ном Мережковским в Апокалипсисе, обеспечивает не эмпирическую, а абсолютную победу над смертью, — не умение исправлять повреждения организма, а невозможность таких повреждений. Отныне мир абсолютно не может действовать на нас разрушительно. Но так как каждое его действие на нас в большей или меньшей степени разрушительно, мало того, лишь постольку и воспринимается как «действие на нас», поскольку что-нибудь «в нас» разрушает, — то, очевидно, при осуществлении абсолютной гарантии против смерти мир совершенно перестает на нас действовать. Но тем самым и мы лишаемся возможности действовать на мир. Прекращается то взаимодействие между нами и внешней природой, без которого невозможна никакая *сознательная* жизнь, невозможно, в частности, сознавать и то самое «я», которое так дорого г-ну Мережковскому.

Таким образом, даже с чисто индивидуалистической точки зрения, основному тезису г-на Мережковского придется противопоставить прямо противоположный. Если бы какой-нибудь «богоматериалистический» переворот даровал нам *абсолютное* бессмертие, то мы немедленно утратили бы «всякую реальность бытия», утратили бы не только смысл, но и самое сознание жизни.

* Не мир, но меч. С. 9.