



П. Н. МИЛЮКОВ

Интеллигенция и историческая традиция

I

ПОСТАНОВКА ЗАДАЧИ

Едва ли кто-нибудь будет отрицать, что в настроении и в складе общих воззрений русской интеллигенции за последнее время происходят очень существенные изменения. Источники этих изменений, конечно, весьма разнообразны, и совершающийся в интеллигентской психике процесс перелома можно было бы изучать с очень разнообразных точек зрения. Можно было бы, например, проследить связь и зависимость его от последних европейских течений в области политики, философии, искусства, литературы и т. д. Можно было бы заняться специально выяснением отношений между новыми веяниями и предыдущими течениями русской интеллигентской мысли. Но есть одна точка зрения, с которой изучение интеллигентской эволюции (или «кризиса») приобретает особенно животрепещущий и практический интерес. Это именно — вопрос о связи совершающегося перелома с последними политическими событиями и с изменением русского государственного строя после 17 октября 1905 года. Именно так поставила вопрос группа писателей, объединившихся для изучения русской интеллигенции в сборнике «Вехи». Так поставлю его и я.

Оговорюсь сразу: вопрос о наличии перелома вовсе не зависит от вопроса, в какой *степени* осуществлены у нас начала свободной политической жизни, *de facto* или *de jure*. От этого может зависеть лишь *темп* перелома, степень его быстроты и окончательности. В интеллигентской психике, как и в строе наших общественных учреждений, могут быть попятные шаги и рецидивы. Но общая тенденция уже указана событиями, которых нельзя вычеркнуть из истории. И, по совершенно объек-

тивными причинами, тенденции эти в будущем могут только развиваться в том же направлении.

Как бы ни были слабы и несовершенны начала новой нашей общественности, необходимо признать, что принципиально они создают для деятельности русской интеллигенции новую среду, новые способы, новые цели. Нельзя сказать только, чтобы подобное изменение случалось впервые в ее истории или представляло нечто качественно различное от всего предыдущего. Перелом на этот раз, конечно, несравненно сильнее, чем когда-либо прежде. Тем не менее и в прошлом нашей интеллигенции можно наблюдать целый ряд подобных же поворотных моментов. Можно даже сказать, что вся история русской интеллигенции составляется из ряда этих моментов, к которым теперь прибавляется новое, однородное по качеству, но несравнимое по размеру звено. И прежде каждая новая ступень в развитии интеллигенции сопровождалась — или даже вызывалась — расширением круга приложения ее деятельности, увеличением количества участников этой деятельности, осложнением и конкретизацией самих целей приложения интеллигентского труда. Так было начиная с Петра, впервые собравшего кружок самоучек-интеллигентов, призванных помогать ему при насаждении новой государственности. Так было при Елизавете, когда впервые явилось поколение молодежи, прошедшей правильную школу. Так опять повторилось при Екатерине, когда общественно-философская идеология из высшей школы впервые начала проникать в высшие слои дворянства и в «мещанство» главных городов, когда впервые появилась русская книга в провинции. Напоминать ли про дальнейшие ступени той же эволюции в XIX веке, про первые зачатки общественного мнения, первые успехи толстого журнала, первые попытки общественных программ и политических организаций? Русская интеллигенция эпохи великих реформ и крестьянского освобождения работала, во всяком случае, уже на заранее разрыхленной почве. Если в памяти старейших из нас шестидесятые годы представляются какой-то новой эрой, чуть ли не началом существования русской интеллигенции, то это не более как оптический обман, рассеиваемый ближайшим изучением. С этого времени, правда, сразу значительно расширяется состав и численность либеральных профессий, которые и становятся проводником организованного интеллигентского влияния. Но это опять-таки разница не качественная, а только количественная.

В последние годы интеллигентское влияние приняло, наконец, вполне и широко организованную форму. Оно распростра-

нилось далеко за обычные свои пределы в новые, незатронутые доселе слои населения и охватило сотни тысяч людей, формально вошедших в политические организации. Предметом этого влияния сделалась не только пропаганда идеалов социального и политического переустройства, но и ближайшие, вполне практические задачи целесообразной государственной деятельности. К законодательному осуществлению этих задач впервые привлечено было народное представительство. Словом, в составе, способе применения и целях интеллигентских влияний произошел перелом, еще более коренной, чем в 60-х годах. Является вопрос: можем ли мы судить о предстоящих последствиях этого нового толчка по аналогии с предыдущими? Или же на этот раз нас ожидает нечто совершенно иное, полное перерождение или уничтожение русской интеллигенции? Мой ответ будет противоположен тому, к которому склоняют читателя авторы «Вех». С моей точки зрения, предстоящие перемены, несомненно огромные и желательные сами по себе, не поставят, однако, креста на истории русской интеллигенции, не заменят ее чем-либо совершенно иным, а просто продолжат дальнейшее развитие той же традиции, которая создана историей двух последних столетий.

С самого своего возникновения русская интеллигенция постепенно переходит из состояния кружковой замкнутости на положение определенной общественной группы. Индивидуальные сотрудники Петра, товарищи по школе при дворе Елизаветы, оппозиционеры-масоны и радикалы Екатерининского времени, потом военные заговорщики, читатели и поклонники Белинского, единомышленники Чернышевского, учащаяся молодежь, «третий элемент», профессиональные союзы, политические партии — все это постепенно расширяющиеся, концентрические круги. Их преемственная связь свидетельствует и о росте, и о непрерывности интеллигентской традиции. Далее будет то же, что было раньше. С расширением круга влияния будет ослабляться сектантский характер идеологии, дифференцироваться ее содержание, специализироваться ее цели, увеличиваться конкретность и определенность задач, выигрывать деловитость работы, обеспечиваться непрерывность, организованность и систематичность ее выполнения. Вместе с этим ростом солидарности будет уменьшаться вера в панацеи, в спасающие доктрины, в немедленный и крупный результат личной жертвы, личного подвига. С появлением и расширением подходящей сферы применения будет прогрессировать применимость интеллигентской идеологии. По мере развития функции

обыкновенно совершенствуется и специализируется соответствующий орган.

Мы могли бы проверить указанное направление интеллигентской эволюции опытом Запада, потому что интеллигенция вовсе не есть явление специфически русское. Ведь и в других странах интеллигенция как отдельная общественная группа возникла, как только рост культуры или усложнение общественных задач вместе с усовершенствованием государственно-общественного механизма и демократизацией управления создавали потребность в специализации и профессиональной группировке интеллигентского труда. И эволюция интеллигентского духа в других странах представляет ряд любопытных аналогий с нашей историей. Я не пишу здесь специальной истории интеллигенции и ограничусь лишь несколькими отрывочными примерами.

В близкой нам Германии, от которой по внешним проявлениям общественности мы отстали всего менее — приблизительно на полвека, — освободительное движение еще в 20-х годах XIX столетия делалось учащейся молодежью. «Молодая Германия» состояла из журналистов и литераторов. 48-й год сделан буржуазно-демократическими партиями и профессорской политикой в ожидании появления Лассалья и Бисмарка с их эпохой политического реализма*. Обратимся к французской интеллигенции в изображении французского социалиста**: там мы встретим опять параллельные явления. Появление особого класса, стоящего вне сословий и занятого профессиональным интеллигентским трудом, ведет к образованию интеллигентского пролетариата с его положительными и отрицательными сторонами. С одной стороны, мы имеем усиление критического элемента, принципиальной оппозиционности; с другой — «особую психологию», специальное интеллигентское самомнение, создаваемое привычкой управлять общественным мнением и политической деятельностью, попытки осчастливить человечество придуманными системами, болезненные преувеличения индивидуализма, борьбу за влияние между вождами и т. д. И все эти отрицательные явления слабеют по мере развития солидарности и расширения практической приложимости интеллигентского труда. Особенно близко по интеллигентской психи-

* См.: *Ziegler*. Die Geistigen und socialen Strömungen des XIX Jahrh. Berlin, 1899. S. 457.

** *Lagardelle*. Les intellectuels devant le Socialisme // Cahiers de la Quinzaine. 11. 4.

ке и по самому характеру идеологии к русской интеллигенции стоит английская, позднее сложившаяся, более чуждая сословного и всяческого эгоизма, более непосредственная в своем социальном альтруизме. Типичными представителями ее в настоящее время являются дабианцы. Бывали эпохи, как 40—50-е годы, когда интеллигентский тип становился интернациональным в Европе, будучи объединен в кружках политической эмиграции*.

Этими беглыми параллелями я, впрочем, вовсе не хочу сказать, чтобы русская интеллигенция не представляла никаких специфических особенностей. Напротив, особенности ее бросаются в глаза. Тем же иностранцам и французским писателям, как Leroy Beaulieu, Vogue¹, мы обязаны первыми попытками дать характеристику русской интеллигенции как чего-то совершенно своеобразного**. К отличительным признакам нашей интеллигенции мы не раз еще вернемся в этой статье. Здесь же я хотел лишь предостеречь от преувеличений тех писателей, которые готовы считать все без исключения особенности русской интеллигенции, без дальнейших справок, нашими чисто русскими чертами.

Еще несколько предварительных замечаний, касающихся употребления основных терминов и понятий в литературных спорах об интеллигенции.

Термины «интеллигенция» и «образованный класс» иногда сливаются как синонимы, а иногда противопоставляются одно другому как понятия соотносительные (см. ниже). Я представляю себе их отношение в виде двух концентрических кругов. Интеллигенция — тесный внутренний круг: ей принадлежит инициатива и творчество. Большой круг «образованного слоя» является средой непосредственного воздействия интеллигенции. С расширением круга влияния изменяются и размер, и характер интеллигентского воздействия. Начавшись с индивидуального, личного, кружкового, эмоционального и непосредственного, влияние это становится литературным, коллективным, рациональным и научным. Ни центральное ядро интеллигенции, ни образованную среду, конечно, нет надобности представлять едиными. Первое так многообразно и сложно, как могут быть различны индивидуальности творчества или крити-

* Ср. описание этой среды в мемуарах Holyoake, Schurz'a, Meysenbug и т. д.

** *Leroy Beaulieu. L'Empire des Tsars. Paris, 1881. P. 164—195, 360—364; De Vogue. Le roman russe. Paris, 1886, passim.*

ки. Во втором каждая индивидуальность имеет свой собственный район влияния и подражания. По мере дифференциации образованной среды она становится, конечно, все менее однородна, а вместе с тем и менее легко проводима для отдельных индивидуальных влияний. Районы действия отдельных мыслителей и кружков сокращаются и взаимно перекрещиваются.

Преыдушие замечания определяют и мое отношение к терминам «интеллигенция» и «мещанство». Если между интеллигенцией и «образованным классом» иногда еще устанавливается известная иерархия, то между интеллигенцией и «мещанством» теоретики интеллигенции большей частью подчеркивают полную противоположность*. Интеллигенция безусловно отрицает мещанство; мещанство безусловно исключает интеллигенцию. В действительности переход от «интеллигенции» к «мещанству», как одной социологической категории к другой, совершается такими же многочисленными полутонами и оттенками, как переход от чистой инициативы к чистому подражанию. Он так же неуловим, как последний, и крайне чистые формы его существуют только в абстракции. Интеллигентность и мещанство суть стихии, скорее присущие в той или другой пропорции каждой отдельной индивидуальности, чем отделяющие одну индивидуальность от другой непреходимой гранью. Разумеется, интеллигент-моралист, поэт, философ всегда будут склонны углубить эту пропасть, персонифицировать контрасты изобретения и подражания. Напротив, интеллигент-политик, социолог, социальный реформатор легче согласится со сделанной оговоркой о постепенности и неуловимости перехода. Наконец, нелишне будет отметить взаимоотношение понятий «интеллигенция» и «культура». Культура есть та совокупность технических и психологических навыков, в которых отложилась и кристаллизовалась в каждой нации вековая работа ее интеллигенции. Культура — это чернозем, на котором расцветают интеллигентские цветки. Естественно, что между почвой и произрастанием должна существовать самая тесная связь. Интеллигенция каждой нации идет впереди *своей* массы, но она отражает на себе *ее* уровень культурности. Вот почему при очень высоком типе психики интеллигенция может представлять сравнительно низкий тип культурности. И наоборот, с низким типом интеллигентности может сочетаться высокий

* См., например: *Иванов-Разумник*. История русской общественной мысли. СПб., 1908. Т. 1—2. Здесь на этом контрасте построен весь схематизм изложения. См. введение к книге.

тип культурности, как это постоянно можно встретить в средних классах Западной Европы, особенно Франции и Англии. Лица, много путешествовавшие, вероятно, могут припомнить в подтверждение этого наблюдения ряд собственных переживаний.

Этими необходимыми замечаниями мы можем покончить с постановкой проблемы о новейшем переломе в истории русской интеллигенции. Перейду теперь к тому, как ставят эту проблему авторы сборника «Вехи».

II КТО СУДЬИ?

Предварительно я прошу читателя прочесть следующую цитату: «Эстетический индивидуализм нашего классического и романтического периодов погиб и похоронен под массовым сознанием и массовыми чувствами 60-х и 70-х годов. Он заглушен демократическими требованиями равенства и социалистическими и коммунистическими идеалами будущего... Материализм и позитивизм опошлили наше мышление. Метод естественных наук... оказался бессильным по отношению к духовной жизни... Философия, с ее мелочными гносеологическими хитросплетениями, трактовала человека, как будто в его жилах течет разжиженный сок одной только рассудочной деятельности мышления, и слишком долго игнорировала инстинкт и влечение, чувство и волю».

Тот, кто читал «Вехи», не может не согласиться, что изображенное здесь настроение довольно точно характеризует то настроение, ту основную мысль, которыми проникнуто большинство авторов этого сборника. Но я намеренно взял эту цитату не из «Вех», а из характеристики настроения немецкого *fin de siècle*² в известной книге Ziegler'a*. Действительно, к решению поставленной ими задачи авторы «Вех» приступили не только под тем впечатлением, о котором говорят они сами, — впечатлением неудавшейся русской революции 1904—1905 годов. Настроение их было готово заранее. Оно сложилось еще до революции под влиянием последних европейских интеллигентских течений того времени. Тогда еще, впервые в конце 80-х годов, а окончательно и решительно с середины 90-х, кружок молодых

* Die geistigen und socialen Strömungen des XIX Jahrhunderts. S. 601—603 (Die Wirkung Nietches)³.

философов, политико-экономов, юристов и литераторов выкинул знамя «борьбы за идеализм» против позитивизма и материализма русских шестидесятников и семидесятников. Тогда это было очень смелое дело — и первые застрельщики борьбы сделали жертвой своего дерзновения. Но они проложили дорогу младшим, нынешним, и на обломках их «новых слов» расположился лагерь «марксизм». Как это ни странно, новое течение явилось под знаменем строгого «научного объективизма», уверенно отрицало всякий «субъективизм», «субъективный метод» в общественной науке, а вместе с ним и всякое значение «личности» и «интеллигенции» в общественном творчестве. Философией молодого поколения был тогда самый строгий, аскетический критицизм. Лозунг звучал: назад, к Канту⁴. А в Канте критический разум еще ценился выше «практического». Кто мог бы подумать, что не пройдет пяти лет от начала новой пропаганды и молодые проповедники с возрастающим пылом займутся реставрацией на новом, углубленном фундаменте только что отвергнутых ими «субъективных» понятий «свободы», должного и даже «прогресса», основанного на развитии «личности»? А между тем так именно случилось. Начав с протеста против всего «субъективного» во имя «объективной истины», они прежде всего реабилитировали «субъективное» как «психологическое» в отличие от «логического» как объективно-обязательного. Обязательным, «нормой» в течение нескольких лет оставалось еще «логическое». Психологическому, по строгому рецепту неокантианской гносеологии, лишь разрешалось влачить втихомолку скромное существование. Но ясно было тогда же, что, начав с «критического идеализма» и «имманентного монизма», реставрация индивидуалистических настроений на этом не остановится. «Субъективное» всегда и везде ищет своей пищи в «психологическом», и скоро «психологическое» стало привлекать преимущественное внимание наших новаторов. Гносеологические нормы сперва отошли перед ним на второй план, а потом и вовсе должны были ступать — совершенно так же, как было когда-то в Германии при переходе от критицизма Канта к новому расцвету метафизики в системах Фихте и Шеллинга. Противники позитивизма и всякой эмпирии заинтересовались «этическими» и «онтологическими абсолютами». От критического идеализма они перешли к «трансцендентальному», а потом и к «трансцендентному». На общепонятном языке это значит, что перед ними открылись вдруг все богатства «психологического». С действительно «психологической» неизбежностью они открыли в своем «я» луч-

шую часть себя, а в этой части нечто большее, чем простое «я», нечто соприкасающееся с родственным началом вне «я», с духовным началом мира; словом, в «психологическом» открылся весь запас религиозных и даже мистических переживаний *. Не все прошли по этому пути до самого конца, до признания откровенной религии и личного Бога. Но как бы то ни было, в «Вехах» мы находим новый, дальнейший шаг в направлении той же эволюции, начавшейся около десяти лет тому назад.

Казалось бы, смысл того страстного протеста, с которым в середине 90-х годов школа наших индивидуалистов выступила против наших «субъективных социологов», существенно изменился. Уже в начале XX века, еще при жизни Н. К. Михайловского, его суровые критики принуждены были признаться, что во многом нападали на него напрасно. Но это не изменило азарта их нападения. В «Вехах» они наступают все так же «неистово», как в первых своих марксистских писаниях. В чем же тут дело, если не говорить о писательских темпераментах? Дело, конечно, в том, что новый «этический», потом «метафизический», а потом «религиозный» и «мистический» субъективизм и индивидуализм наших проповедников все-таки ничего не имеет общего с социологическим индивидуализмом Михайловского. Наша школа писателей, уже переставших быть очень молодыми, выступает во имя религии и нравственности, по-прежнему борется против эмпирии и позитивизма, и ее литературная полемика по-прежнему и даже больше прежнего впадает в проповеднический, а отчасти и в пророческий тон. Правда, эта проповедь уже не встречает старых препятствий в каких-нибудь монополиях интеллигентского сектанства. Старые боги низвергнуты или сошли со сцены. Новое поколение внимало проповедникам рассеянно — но все-таки внимало, не отличая точно их голоса от хора голосов, более понятных — и более приятных. В результате, если никакой новый интеллигентский тип еще не восторжествовал окончательно, то старый тип, против которого наши новаторы сражаются без малого двадцать лет, стал очень редок, если не исчез совершенно. Один из авторов «Вех» принужден был сам признать (с. 178), что «тип русского интеллигента, как мы его старались изобразить выше... существует скорее лишь идеально, как славное воспоминание прошлого... и лишь редко воплощается в чистом виде среди подрастающего поколения». Казалось бы, чего же еще

* См. об этой психологии: *James. The varieties of religious experience.* P. 508.

желать? Но авторы «Вех» с прежней горячностью, по-прежнему «неистово» воют. Почему же это?

Ближайшее, так сказать, психологическое объяснение мы найдем в том, что «борьба за идеализм» была прервана в самом своем разгаре вторжением в сферу интеллигентских споров... грубой «политики». «Политика» — вот теперь очередная мишень. В «политике» воскрес ненавистный нашим идеалистам тип старого «интеллигента». В ней воплотилось все отрицательное: лицемерие, аморализм, филистерское мещанство. В политике и партийности. Когда «политика» освободительного движения была поражена и разбита, в этом поражении наши «идеалисты» не могли не усмотреть нового своего торжества. Это было ведь сугубое поражение старого врага, уже раненного насмерть их старыми доводами. Поражение «революции» — это окончательная ликвидация старой интеллигенции, оправдание их предсказаний и пророчеств. И они почти готовы торжествовать это поражение, так как «неудача революции принесла интеллигенции почти всю ту пользу, которую могла бы принести ее удача» (Гершензон, с. 90). Она «обнажила ее духовный облик» (Булгаков, с. 26) — именно так, как предсказывал Достоевский в «Бесах». Теперь, после этого «жесточкого приговора», интеллигенции остается «уйти в свой внутренний мир» (Кистяковский, с. 126). «Уйти» в новые духовные скиты — то, что не удалось восьмидесятникам, заставит сделать русскую интеллигенцию после политического «поражения» 70-х годов — это самое ей предлагают сделать теперь запоздалые девятидесятники после «поражения» минувшего пятилетия. Через голову «революции» они продолжают сводить свои счета, личные и кружковые, с авторитетами прошлого века.

Каков бы ни был ответ интеллигенции на этот горячий призыв, прежде всего необходимо заметить, что произнесенный здесь приговор — не приговор судьи, а приговор стороны. Он страстен и «неистов», этот приговор и протест, именно потому, что протестанты постановляют решение в собственном деле. Они осуждают одно интеллигентское течение мысли во имя другого, *тоже интеллигентского*, притом, как сейчас увидим, типично интеллигентского именно в старом, отрицаемом ими вкусе. Напомню опять, что и этот протест, и это осуждение были заявлены гораздо раньше революции и первоначально вовсе не имели в виду именно ее. Проповедь индивидуализма и идеализма уже возымела значительный успех к тому времени, когда революция началась. Поколение революционного времени уже воспиталось под влиянием новых интеллигентских вея-

ний в духе чистейшего *fin de siècle*. Обвинители, таким образом, по нечаянности обрушивают свои нападения на поколение, которое, если и не ими воспитано, то, во всяком случае, выросло уже в атмосфере их проповеди и под теми же влияниями, через которые прошли они сами. Таким образом, прежде чем мы успели разобратить, верны или неверны по существу нападения «Вех», мы должны уже признать в самом методе их, в самой постановке вопроса одну коренную ошибку. Постановка эта не считается с хронологией.

Достаточно принять в расчет эту ошибку, чтобы уже теперь с вероятностью заключить, что при этом сведении счетов между двумя соседними поколениями русской интеллигенции «поражение революции» решительно ни при чем. Но мы с еще большей уверенностью придем к тому же выводу, если остановимся на минуту на том наблюдении, что ведь оба эти поколения, и обвиняемые, и обвинители, — одинаково интеллигентские и ничто интеллигентское (в русском смысле) им не чуждо. Таким образом, в поражении виноваты оба... или не виноваты ни то ни другое.

В самом деле, стоит внимательно отметить, в чем обвиняют интеллигенты-девяностники интеллигентов-семидесятников, чтобы убедиться, что и сами они «виноваты» в том же самом. Переберем, в порядке сборника, ряд этих обвинений. Чрезмерная «склонность к новинкам» европейской философии (с. 1). В этом, кажется, с самых сороковых годов русская интеллигенция не имела случая так сильно провиниться, как провинилась в лице новых «идеалистов» за последние 10—15 лет*.

«Превращение конкретного и частного в отвлеченное и общее» (с. 4), несомненно, есть и их отличительная черта. Они тоже — и даже они по преимуществу — ищут «миросозерцания», долженствующего «ответить на все вопросы жизни» (с. 5), ибо позитивизм на некоторые вопросы не отвечает. Таким образом, и у этого поколения «отношение к философии осталось прежним» (с. 6). Совершенно так же, как прежние интеллигенты, и нынешние усердно разыскивают интеллигентскую «вину» и «грех», призывая интеллигенцию к старому и давно ей знакомому занятию: «покаянию и самообличению» (с. 7)**.

* Можно было бы составить длинный список германских авторитетов, зачитанных «до дыр» нашими преемниками «идеалистов тридцатых годов».

** Г. Бердяев даже создает новую классификацию «мироощущений», деля их на «философию вины» и «философию обиды». Нельзя не

образом, они тоже совершают «методологическую ошибку» «морального вменения факта» вместо его «теоретического объяснения» и стремятся «подчинить вере — жизнь» (с. 181). Как видим, можно вполне основательно сказать и про них самих, что им — им даже особенно — «противен объективизм». Он им противен, как всякому индивидуалистическому мировоззрению. Заимствуемые ими философемы и они стараются превратить «в новую форму субъективной социологии» (с. 13, 16). Они только доказывают, что именно *их* философема гораздо лучше всякого материализма, позитивизма и эмпиризма подходит к нравственным требованиям интеллигенции (с. 20). Рекомендую с этой целью свой идеализм, эманципирующий «эмоциональное начало», они не забывают сами напомнить грустное замечание Вл. Соловьева, что «принижение разумного» начала вообще свойственно русским (с. 20). «Изолированность от жизни» и, как следствие этого, «моноидеизм» (с. 27); «недостаточное чувство действительности» и связанное с этим презрение к «мещанству», в котором есть и «доля барства» и «значительная доза просто некультурности» (с. 28); особый «духовный аристократизм», «надменно противопоставляющий себя — обывателям» (с. 38, 41)*; сектантская нетерпимость и «пренебрежение к инакомыслящим» (с. 41); «геометрическая прямолинейность суждений и оценок» (с. 41); пренебрежение такой «второстепенной ценностью», как право, в погоне за «более высокими безотносительными идеалами» (с. 97), даже утверждение, что «все общественное развитие зависит от того, какое положение занимает личность» (с. 104), — все эти свойства, в которых обвиняется старый интеллигентский тип, в полной мере присущи и литературной физиономии авторов «Вех». И даже вера в миссию интеллигенции как «спасителей человечества или, по крайней мере, русского народа», постоянные утверждения, что Россия должна «погибнуть», если ее интеллигенция не пойдет

узнать под этим новым костюмом знаменитого деления Михайловского на болезни «совести» и болезни «чести» (Соч. V, 115) — морали и права. Но только в новом вкусе Бердяев наделяет старые термины противоположными эпитетами: «обида» у него «рабья», а «вина» «свободная». См. сборник его статей: Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910.

* Особенно сильно это чувство «брезгливости» у Бердяева, см.: Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 52, 55: «...демократизм хорош, когда был мечтой лучших людей, но дурной запах пошел от него, когда дух его стал осуществляться на деле». Ср. также с. 78—83.

по пути, указываемому авторами (с. 26, 37, 39, 144, 203), — как все это характерно для прежних «героев», из которых «каждый» — именно он, «имярек в частности», «имеет свой способ спасения человечества» (с. 39)!

Из заколдованного круга интеллигентского индивидуализма «Вех» ведут два пути — оба указанные в самом сборнике, но недоступные большинству его авторов, так как оба апеллируют к *объективным* критериям и ограничивают индивидуализм. Один из этих путей, указываемый Булгаковым, ведет к объективизму православной церковности*. Другой, указываемый Кистяковским, ведет к объективизму права. Для остальных авторов «Вех» путь Кистяковского чересчур еще близок к *этой*, нашему берегу, тогда как путь Булгакова лежит уже слишком далеко, на *том* берегу. До «абсолютизма» положительной религии они еще не согласны — или не готовы — идти, а критерий «общественной солидарности» (с. 153) они решительно и сознательно отвергли и проклинали. Свою собственную «объективную» и «абсолютную» ценность они ищут в глубине собственного «я», хотя и в этом отношении идти до конца не решаются. Ни до мистики, ни до анархизма наши индивидуалисты в большинстве своем пока не идут и осуждают шаги в этом направлении собственных единомышленников. Немудрено, что в конце концов, несмотря на весь багаж новой философской терминологии, сами авторы «Вех» начинают, наконец, подозревать в самих себе и друг в друге просто тех же переодетых интеллигентов (с. 6, 13, 16, 21, 57, 159), отставших от одного берега и не приставших к другому.

На этом выводе придется остановиться и нам. Авторы «Вех» суть интеллигенты нового поколения, поднявшие бунт против старых вождей и старых богов русской интеллигенции. Они не могут простить своему поколению, что оно недостаточно восприняло их уроки, в глубине души оставшись верно прежним привычкам мысли. «Поражением революции» и созданным им настроением общественной депрессии они только пользуются, чтобы лишний раз прочесть мораль на свою любимую тему. Они смело перекидывают мост от «революции» и от своего поколения к 60-м и 70-м годам и настойчиво повторяют давно затверженный, старый урок. Во всем виновато ненавистное «народничество», Чернышевский и Михайловский, позитивизм и реализм. В лице «революции» снова разбито то старое миро-

* Бердяева этот путь приводит к теокритическому анархизму, см.: Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 6—8, 29—30.

воззрение — разбито за то, что оно обоготворило человека, поставило «абсолютной целью» увеличение материального благополучия для большинства, заменило внутреннюю обязательность нравственных норм принудительным внешним «морализмом», положительную религию — религией «общественного блага» и «служения народу». Виновата во всем и «политика», давшая перевес социальным санкциям над этическими, эстетическими и религиозными, поставившая во главу угла вместо внутреннего самоусовершенствования личности — усовершенствование учреждений. Последняя антитеза, в сущности, составляет ту коренную мысль «Вех», тот основной нерв этой книги, который делает ее любопытным психологическим памятником старой и вечно юной борьбы индивидуализма и общественности. В этой мысли все авторы сборника сходятся, каковы бы ни были их остальные разногласия. «Их общей платформой», заявляет предисловие, «является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития в том смысле, что *внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства*».

«Люди, а не учреждения» — таков, до торжества свободных учреждений, идеологический лозунг всех реакций. После торжества политической свободы и демократизма он является к ним законным и естественным дополнением. И, быть может, самым печальным из заблуждений авторов «Вех» является то, что они берут свой лозунг оттуда, где он своевременен и законен, чтобы перенести его туда, где он может явиться лишь дополнительным орудием реакции. Это тоже методологическая ошибка, основанная на игнорировании хронологии, т. е. на старом интеллигентском рационализме, столь ненавистном самим авторам «Вех».

III КОГО И ЗА ЧТО ОБВИНЯЮТ?

Итак, в вопросе о совершающемся теперь переломе в настроении русской интеллигенции авторы «Вех» плохие судьи. Во-первых, они смешивают *этот* перелом, гораздо более общее явление, с тем *частным* явлением в домашней жизни русской интеллигенции, героями которого были они сами. Во-вторых, в

сущности, и сами они как разновидность интеллигентов старого типа являются страдательным материалом, на котором этот перелом непосредственно отразился. Он отразился, притом, к сожалению, так, как отражается изображение на матовой стенке фотографического аппарата: вверх ногами и в тесной рамке.

Заинтересованные больше всего своей частной, а не общей темой, авторы «Вех» и самый предмет своего обличения, русскую интеллигенцию, ограничивают и определяют так, чтобы он удобнее подходил для целей их критики.

Что такое русская интеллигенция? Где тот предмет, на который направлены обвинения «Вех»? Мы сейчас увидим, что и с этой стороны предмет критики выбран крайне произвольно.

Булгаков признает, что русская интеллигенция есть «создание Петрово» (с. 25), но оговаривается при этом, что настоящий «духовный отец русской интеллигенции — Белинский» (с. 30). Гершензон согласен вести начало интеллигенции от петровской реформы (с. 78); но при этом особенно подчеркивает, что уже самый источник был отравлен: «Как народ, так и интеллигенция не может помянуть ее (петровской реформы) добром». Главным предметом нападений и для этого автора являются «последние полвека» русской интеллигентской мысли (с. 80). «История нашей публицистики, начиная после Белинского, сплошной кошмар». То же самое различие, но в еще более резкой форме, встречаем у гг. Бердяева и Струве. По словам первого, речь идет в «Вехах» «о нашей кружковой интеллигенции, искусственно выделяемой из национальной жизни (с. 1, см. об этом ниже)». Г. Бердяев даже предлагает выдумать для нее особое название «интеллигентщина», «в отличие от интеллигенции в широком, общенациональном, общеисторическом смысле этого слова»*. П. Б. Струве, напротив, соглашается оставить за предметом своих обличений обычное название «интеллигенция», но зато отделяет своих овец от козлиц в особую группу «образованного класса». Все, что ему симпатично в истории русской интеллигенции, — все это перемещается в рубрику «образованного класса», существовавшего в России задолго до интеллигенции (с. 130). Новиков, Радищев, Чаадаев — это «светочи русского образованного класса», «Богом упоенные

* Его собственное определение интеллигенции строго аристократично и романтично. «Третий элемент... есть новое интеллигентское мещанство», «символ распада народного организма», «странная группа людей, чуждая органическим слоям русского общества». См.: Дух <овный> кризис интеллигенции. С. 61—68.

люди» (с. 134). Напротив, интеллигенция «как политическая категория» объявилась лишь в эпоху реформ и окончательно обнаружила себя в революции 1905—1907 годов. Ее «светочи» — Бакунин, духовный родоначальник русской интеллигенции; под его влиянием «полевевший» Белинский и Чернышевский (там же). История русской интеллигенции в этом смысле тождественна с историей социализма в России. «До рецепции социализма в России русской интеллигенции не существовало, был только образованный класс и разные в нем направления» (с. 145). И «интеллигенция» исчезнет, косвенно намекает Струве, с разложением социализма на Западе.

И этими терминологическими упражнениями, однако, не ограничиваются попытки «Вех» сузить понятие интеллигенции. Франк и Булгаков идут еще дальше Бердяева и Струве. Первый сводит интеллигенцию к понятию «народничества», т. е. к периоду «с 70-х годов до наших дней» (с. 159). Пройдя через предстоящий ей кризис, подчинивши свою жизнь вере, интеллигенция «вообще перестает быть таковой в старом, русском, привычном смысле слова». Новая интеллигенция, «порвав с традицией ближайшего прошлого, может... через 70-е годы подать руку тридцатым и сороковым годам» (с. 181). И ограничение интеллигенции «народничеством», однако, не удовлетворяет Булгакова. Внутри суженного таким образом понятия он находит еще более специальный предмет для нападения. Господство интеллигенции находит свое реальное воплощение в «педократии»: в диктатуре учащейся молодежи. И этого мало, однако. Вместе с Франком Булгаков взваливает на ответственность интеллигенции «своеволие, экспроприаторство, массовый террор» (с. 44—45). По мнению обоих, тут «не только партийное соседство, но и духовное родство с грабителями, корыстными убийцами, хулиганами и разнузданными любителями полового разврата». Родство это «с логической последовательностью обусловлено самим содержанием интеллигентской веры» (с. 176—178).

При помощи таких манипуляций с понятиями нетрудно, конечно, доказать, что в «экспроприаторстве» интеллигенция «зашла в тупик», из которого и собираются высвободить ее авторы «Вех». Но в своем полемическом увлечении эти авторы забывают, что у «экспроприаторства» совсем иное духовное родство, чем «светочи» 70-х годов. Они забывают, что ведь идеи практического анархизма, привитые малокультурной среде новейших и младших последователей, «многочисленных, менее дисциплинированных и более первобытно мыслящих»,

собственно говоря, пущены в ход крайними индивидуалистами нового поколения, более близкого духовно самим авторам «Вех». Мы еще вернемся к этому вопросу подробнее, но теперь же не можем не заметить, что проповедь «бесчинств как новых идеалов» составляет заслугу наших неоромантиков 90-х годов. И Бердяев мог бы вспомнить, кому принадлежат слова о «безумной жажде жизни, сильной и могучей *хотя бы своим злом*, если не добром». Если практический максимализм можно было бы, без дальних справок, выводить из теоретического, то в поисках его источника мы пришли бы не к Михайловскому, пылавшему негодованием на «цинические речи, каких мир не слышал», а... к «вождям» и «светочам» 90-х годов*. Между тем, по-видимому, именно этот «тупик» «и был тем психологическим моментом, который преисполнил паническим ужасом людей, слишком близко к нему подошедших и теперь страстно призывающих русский «образованный класс» вернуться «назад» — уже не к Канту, не к Фихте или к Лассалю — а к Вл. Соловьеву и к русским славянофилам.

В самом деле, именно эта последняя черта, именно впечатления, вынесенные авторами «Вех» из «поражения революции», составляют то, что сообщает их сборнику интерес современности. Не будь этого, сборник был бы действительно только продолжением старой кружковой полемики о том, чей индивидуализм лучше, индивидуализм Бердяева или индивидуализм Михайловского. По существу, рецепты и панацеи «Вех» остаются, конечно, теми же, какими были и до революции. Но новые впечатления жизни заставляют авторов «Вех» не просто освежить эти старые рецепты. Нет, из сборника видно, что под влиянием событий кружок наших «идеалистов» сделал *новый шаг* в прежнем направлении. В этом новом шаге вся суть дела. Именно он и делает из появления сборника своего рода общественное событие и вызывает необходимость публичной оценки его.

На первый взгляд может показаться, что речь идет о протесте против «политики», против первенства «учреждений» и о горячем призыве вернуться к «внутренней жизни». Можно думать, что мы имеем дело с кружком людей, которым интересы «внутренней жизни», религии, философии, эстетики, этики так дороги, что они хлопочут лишь об одном: как можно скорее освободиться от общественных обязанностей, наложенных ин-

* Бердяев в «Проблемах идеализма», с. 131. *Михайловский*. Литературные воспоминания. Т. II. С. 399; ср.: Отклики. С. 387, 391 и последние сочинения (Т. I. С. 443).

теллигентским сектантством. Усталость от только что пережитого периода общего напряжения, разочарование в полученных результатах, оказавшихся до такой степени не соответствующими ожиданиям, наконец, некоторая теоретическая растерянность как следствие неоправдавшихся прогнозов — все это давало бы достаточное психологическое объяснение подобному настроению. С другой стороны, некоторые результаты, все-таки добытые, — специализация «политики» от других интеллигентских забот — давали бы и некоторое формальное оправдание желанию уединиться. Данная часть интеллигенции могла бы разрешить себе уйти вовнутрь и предаться, наконец, спокойной разработке других культурных благ, так долго остававшихся в пренебрежении благодаря ненавистной «политике», этому Молоху, деспотически диктовавшему свои жестокие решения. При таком объяснении наши сецессионисты, очевидно, предпочли бы роль Марии, познавшей, что «едино есть на потребу». Мирно удалившись для уединенного созерцания этого единого, они оставили бы мещанской Марфе «пещись о мнозем» — нужном, между прочим, и для их прекраснодушного времяпрепровождения. Словом, это было бы новым призывом к тому интеллигентскому скитничеству, о котором мы выше упоминали.

Многие из читателей, а может быть, и некоторые из авторов «Вех» так, по-видимому, и поняли задачи этого сборника. В действительности настроение наших идеалистов далеко и от резиньяции⁵, и от самоудовлетворения созерцанием «абсолютных ценностей». Протестуя против «тирании политики», не желая долее оставаться ее «рабами» (с. 92, 83), они, однако, стремятся не уйти от нее вовсе, а со временем подчинить ее себе. Они «глубоко верят, что духовная энергия русской интеллигенции» лишь «на время уйдет внутрь» (с. 94); но что «близко то время, когда» (с. 126) интеллигенция выступит «обновленной» своим внутренним воспитанием и «преобразует нашу общественную действительность» (с. 142). С этим настроением «Вехи» вовсе не так далеки от «политики», как это может показаться на первый взгляд. Их выводы из «поражения революции» имеют самый непосредственный *политический* смысл. И авторы «Вех» совсем не ждут духовного перерождения русской интеллигенции, чтобы заранее определить, как и в чем задачи этого перерождения совпадут с самыми современными и очередными задачами русской политики. Они обвиняют себя и других, в конце концов, не в том, что они «вышли на улицу», забыв про строительство души (с. 80). Нет, вина в том, что, выйдя на ули-

цу, они оказались «маленькой подпольной сектой» (с. 176), «изолированной в родной стране», и оттого потерпели «поражение». Для них несомненна связь «поражения» с «изолированностью», а последней — с неустройством души. Чувство изолированности у некоторых из них, как, напр<имер>, у Гершензона, доходит до патологической напряженности. И под влиянием именно *этого* переживания они усердно принимают искать причины «бессилия» интеллигенции. При более спокойном настроении, менее связанные со своим прошлым, они легко нашли бы объяснение в том, в чем большинство их находит: в причинах социального и политического характера. Но, проникнутые своим индивидуалистическим настроением, они находят его в причинах моральных. Интеллигенция «виновата» в своем поражении и должна «покаяться». Коренная причина ее бессилия и неспособности к творчеству есть ее нравственное «отщепенство»... от «народа». Мы могли бы сказать, что таким образом интеллигенты нового поколения возвращаются еще к одной интеллигентской особенности 60-х годов: к только что отвергнутому ими понятию «долга перед народом», к «народопоклонству» ненавидимого ими народничества. Но если диагноз болезни у них один и тот же, то лекарства — другие. В противоположность «искусственному выделению из национальной жизни» — «кружковой интеллигенции», они ищут «общенациональных» основ для восстановления морального единства с народом, разрушенного старой интеллигенцией. Во что бы то ни стало они не хотят больше оставаться «изолированными».

Поставленная таким образом задача сразу выводит нас из круга той интеллигентской полемики, с которой мы до сих пор имели дело. Здесь речь идет уже не о разное ближайших врагов из поколения интеллигентских «отцов», не об «отказе от наследства» шестидесятников с тем, чтобы «подать руку» идеалистическим тенденциям тридцатых и сороковых годов. Нападение на шестидесятников превращается в нападение на *все* прошлое русской интеллигенции. Ибо традиция интеллигентского «отщепенства» восходит, несомненно, к временам раньше рецепции социализма, раньше «субъективной социологии» Михайловского, раньше «мыслящих реалистов» и даже раньше Бакунина. Наиболее «объективные» из авторов «Вех», как Булгаков, в сущности, отлично понимают, что дело идет именно о нападении на всю историю русской интеллигенции, о моральном «вменении» всему этому прошлому с точки зрения настоящего.

Современность и острый *политический* характер такой постановки лучше всего доказывается тем, что на этой почве авторы «Вех» выступают уже не одни и не впервые. Смотр всему прошлому русской интеллигенции вызван не литературными пререканиями отцов и детей, а чисто объективными условиями настоящего крутого перелома в ее истории. И смотр этот уже производится политическими врагами русской интеллигенции. С началом новой политической жизни интеллигенция уже по-настоящему, не на страницах журнальных статей, а в живой жизни «вышла на улицу» и встретила лицом к лицу, вплотную, с объектом своих давнишних забот, с народом. Вопрос об «отщепенстве» получил сразу вполне реальный, вполне конкретный политический смысл. Теперь это вопрос о препятствиях, которые стоят на пути взаимного понимания и совместной деятельности народа и его интеллигенции в момент, когда их взаимодействие стало формально возможным и практически необходимым. Это вопрос о том, как вернуться к той жизни, «с краю» которой «тихонько ползали» русские интеллигенты-отщепенцы, по обидному выражению одного из героев Горького. В том или другом решении этого вопроса, разумеется, освобожденном от «интеллигентского сектантства» прошлых и настоящих времен, и должна заключаться сущность того перелома в жизни интеллигенции, о котором все время идет разговор.

Политическое — и притом совершенно определенное политическое — значение «Вех» заключается в том, что они предлагают решить вопрос об «отщепенстве» интеллигенции так, как его, в сущности, решали старые славянофилы. Само по себе это предложение так ново и смело со стороны интеллигентов, что понятно, почему авторы «Вех», делая его попутно, не анализируют и не договаривают всех последствий своего предложения. Только договоренное до конца, оно могло бы обнаружить всю свою близость к тем совершенно однородным предложениям, которые исходят из рядов крайних правых политических партий.

По мнению авторов «Вех», русская интеллигенция оказалась отлученной от национального общения вследствие трех своих основных свойств, тройного «отщепенства». Она безрелигиозна, антигосударственна и космополитична. Чтобы сделаться интеллигенцией не в «кружковом», а «в широком, общенациональном, общеисторическом смысле этого слова», она должна стать религиозной, государственной и национальной. Эти требования удовлетворяются тем путем внутреннего углубления, на который зовут авторы «Вех». Правда, они не все и не сполна удовлетворяются этим способом. Но из песни слова не выки-

нешь. Не всякое высшее целое «мистично»; не ко всякому можно приобщиться путем внутреннего углубления, отбросив путь социальной солидарности. Но приобщиться нужно именно к *этому* целому, уже указанному старой триединой славянофильской формулой. Разумеется ли под «государственностью» — определенная форма государственности, под религией — определенная форма религии, под национальностью — определенное культурное содержание? Предполагать это значило бы слишком спешить с отождествлением проектов «Вех» и предложений крайних правых партий. Проповедуя религиозность, государственность и народность, авторы «Вех» тем самым еще не усвоят себе всецело начал самодержавия, православия и великорусского патриотизма. Однако точки соприкосновения есть — и довольно многочисленные.

Как видим, демонстративный уход авторов «Вех» *внутрь* от «политики» неожиданно приводит нас в самую гущу современных политических споров.

Когда упреки, подобные формулированным в «Вехах», раздаются с кафедры третьей Гос<ударственной> Думы из уст Маркова 2-го, еп. Евлогия⁶ и г. Вязигина, мы обыкновенно трактуем их как демагогический прием борьбы против ненавистой правым оппозиции. Серьезная и спокойная полемика в этой обстановке политических ущемлений, рассчитанных на действие в темных низах, является совершенно невозможной. Другое дело, когда те же обвинения идут изнутри и преподносятся нам как часть интеллигентской идеологии. Политическая страсть, попытки подействовать эмоциональным путем вместо рассудочного, конечно, не вполне отсутствуют и тут. Но было бы неправильно из-за этого уклониться от разбора поставленного вопроса по существу. Отвод против такого разбора у наших теоретических противников уже готов заранее. Вы не можете, говорят нам, отрицать констатируемых фактов: они общеизвестны и общепризнанны. Вы можете только отыскать для них известное историческое объяснение. Но объяснение не есть оправдание. Мы же не только констатируем: мы требуем покаяния и исправления.

Действительно, если не все, то многое в утверждениях об «отщепенстве» русской интеллигенции есть истинная правда. Но, во-первых, есть много и абсолютно неверного. Еще больше — неверно истолкованного. А, что главное, констатируя и толкуя так или иначе факты о русском интеллигентском отщепенстве, мы вовсе не обязываемся брать за исходную точку понятие «Вех» о том, как «должно быть» на деле. Прежде всего

мы должны проверить основания их морального «вменения». Вот почему обстоятельный разбор обвинений русской интеллигенции в «отщепенстве» с только что указанных точек зрения представляется мне самой важной из всех задач, какие может поставить себе критика «Вех». Как бы ни смотрели на поднятые ими вопросы сами авторы «Вех», спорить с ними по существу — значит именно спорить на почве формулированных ими *политических* обвинений. Этим мы теперь и займемся.

IV

БЕЗРЕЛИГИОЗНОСТЬ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Первым по порядку стоит обвинение, наиболее обоснованное объективными данными, — в безрелигиозности русской интеллигенции. Защитники ее, чувствовавшие силу этого довода, иногда считали нужным прибегать к смягчающим обстоятельствам. Они признавали факт, но утверждали все-таки, что *по своему* русская интеллигенция была религиозна. Еще Токвиль заметил, что «революционный дух нашей эпохи действует на манер религиозного духа». На этой мысли пробовали обосновать религиозность русской революционной интеллигенции уже занимавшиеся ее изучением иностранцы. У Леруа-Болье можно найти эту аналогию между настоящей религиозностью и убежденностью русской интеллигенции до фанатизма, ее энтузиазмом до сектантства, самоотвержением до подвижничества. Я согласен с теми из авторов «Вех», которые не хотят принять этой аналогии за серьезное доказательство. Религиозные переживания суть эмоции совершенно особого и специфического характера. По определению Джемса, при всех разновидностях религиозных эмоций в них всегда должны быть налицо три основных верования: 1) что видимый мир есть лишь часть духовной вселенной, от которой он заимствует главное свое значение; 2) что истинная цель наша есть единение или гармоническая связь с этой высшей вселенной и 3) что молитва или внутреннее общение с духом этой вселенной — называть ли его «Богом» или «законом» — есть тот процесс, в котором действительно совершается духовное «деление», в котором вливается духовная энергия, производящая свое действие, психологическое или материальное, в видимом мире*.

* *James*. The varieties of religious experience. P. 485. Только что вышел русский перевод этой интересной книги.

Прилагая эти основные условия всякой религиозности к самим авторам «Вех», мы увидим, что даже из них вполне удовлетворить этим требованиям может разве один Булгаков. Не мудрено, что именно он и негодует особенно на всякие подделки новейших интеллигентов под христианство, не исключая, по-видимому, даже и своих единомышленников — и даже особенно опасаясь их религиозно-философских упражнений*. Религиозное переживание всегда лично, индивидуально и конкретно. Его интеллектуальное содержание может быть минимально. От воздействия философии и тем более науки оно стремится освободиться как от элемента несоизмеримого и чужеродного. Ему нельзя научиться теоретически. По выражению Аль-Газзали⁷, «понимать причины пьянства, как понимает их врач, — не значит быть пьяным». Религиозные переживания можно развить и обогатить духовным упражнением, практикой — и на этом одинаково основана религия Франциска Ассизского, Игнатия Лойолы и Огюста Конта. Но есть натуры абсолютно неспособные к этого рода переживаниям, и на их долю может остаться разве только интеллектуальная религия — та, которая наиболее страдает от развития науки и философии.

Было бы, конечно, естественно, если бы мы вывели из сделанных замечаний, что религия есть явление чисто индивидуальной психологии, есть, следовательно, дело совести каждого, и на этом остановили бы наш разбор вопроса о религиозности русской интеллигенции. Но мы можем и должны идти дальше, в ту область, в которую зовет нас этот вопрос, — в область *истории* религиозного сознания. Дело в том, что, как бы на него ни смотреть по существу, существует известная эволюция религиозного сознания. Эта эволюция совершается совершенно по тем же законам в русской интеллигенции, как и во всякой другой. Мы только что различили в религии две ее стороны: теорию и практику, интеллектуальное содержание и психическую эмоцию — другими словами, догму и культ. Каждая из этих сторон религиозности претерпевает определенное изменение в историческом процессе. Догма изменяется, постепенно рационализируясь. Культ изменяется, постепенно спиритуали-

* Конечно, и Бердяев (Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 6) заявляет, что «с церковью нельзя вступать в договор»; он тоже «побежден психологией века» и пишет свое письмо архиеп. Антонию (Там же. С. 299), как «пришедший к церкви Христовой, которую ныне почитает своей духовной матерью». Но его религиозная психология есть психология сектанта-духобора, а не православного.

зируясь. И оба процесса эволюции, в направлении рационализма доктрины и мистицизма культа, совершаются при прямом участии интеллигенции. Возможна ли та и другая эволюция без разрыва, более или менее частичного, более или менее временного, между интеллигенцией и массой? Исторический опыт отвечает на этот вопрос отрицательно. Разрыв интеллигенции с традиционными верованиями массы есть постоянный закон для *всякой* интеллигенции, если только интеллигенция действительно является передовой частью нации, выполняющей принадлежащие ей функции критики и интеллектуальной инициативы. На известной степени рационализации невозможно сохранение доктрины о личной связи индивидуального и космического начала; невозможна и вера в национальную исключительность данной церковности, в единоспасающую религию. На известной степени спиритуализации культа также неизбежно меняются его внешние формы. Словом, даже оставаясь в пределах *религиозной* эволюции, ни одна интеллигенция не сможет удержаться в рамках конфессиональности и откровенной религии. Возможны, конечно, всевозможные компромиссы для предупреждения разрыва. Возможна символизация старой догмы, эстетизация культа — Плутарх, Шатобриан, Шлейермахер и т. п. Но все это суть средства внешние и временные, которые лишь отдалают разрыв и делают его менее болезненным. Когда момент разрыва все-таки наступает для отдельной личности или для группы, всякая интеллигенция оказывается в положении Сократа, в положении «отщепенца» своей религии.

Конечно, в зависимости от условий данного национального развития картина религиозного «отщепенства» интеллигенции должна получиться каждый раз иная.

Момент и способ разрыва, количество и качество ушедших и оставшихся верными традиции, наконец, и расстояние, глубина пропасти интеллектуальной и моральной между массой и отщепенцами — все это меняется, все это оставляет место национальным различиям. Но вот общая черта: эти различия стоят в определенном и точном соответствии со степенью религиозности каждого данного народа. И русское отщепенство не составляет исключения.

Там, где масса населения поднялась над уровнем чистого ритуализма, где культ спиритуализировался настолько, что возможны живые и сильные религиозные переживания, — там разрыв со старой церковностью сохраняет религиозный характер. Отрекающаяся от традиции интеллигентская мысль ведет

за собой более или менее значительную часть народной массы. Так было, напр<имер>, в Англии, и это дало английским интеллигентам XVII века ту возможность работать вместе, думать одну думу и говорить на одном языке со своим народом, которую ставят в пример русской интеллигенции авторы «Вех». Но и там это единство мысли не было всеобщим для всей нации, и плоды его оказались неполными и неокончательными. Во Франции разрыв был уже несравненно резче, и наши индивидуалисты строго осуждают «отщепенскую» французскую революцию за то, что она не была так национальна, как английская (с. 53). В Германии они одобряют реформацию, но очень не одобряют тех, кого они называют «язычниками», — гуманистов, интеллигентов, опередивших свой век и предваривших в наиболее культурных частях Европы ее будущее интеллигентское развитие. По терминологии Струве, вероятно, Мартин Лютер был бы отнесен к «образованному классу»; но Эразм без всякого милосердия был бы отнесен к «интеллигентам» или к Бердяевской «интеллигентшине». Гершензон, вероятно, отнес бы его к «больным, изолированным в родной стране», и боялся бы страхом, похожим на страх самого Эразма, народной мести. Вообще, к «просветителям», к рационалистам, к Aufklärung авторы «Вех» так же немилосердны, как их идейные предшественники, немецкие и французские реакционные романтики начала XIX столетия.

В России столкновение интеллигентской мысли с народной традицией имело свой особый характер не потому, что эволюция ее у нас была незаконна или безнравственна, а потому, что интеллигентское еретичество застало массу на слишком низком уровне развития. Нельзя отрицать, что при непосредственном столкновении двух непонятных друг другу мировоззрений возможны и физические расправы, какими постоянно грозят (и не только грозят) интеллигенции представители черносотенных организаций. В области религиозной не обошлось без кровавых столкновений и между самими крестьянами — православными и сектантами. Последних, очевидно, по терминологии «Вех», тоже пришлось бы трактовать как «отщепенцев» от национальной религии. Но, вообще говоря, русские интеллигентные отщепенцы довольно благополучно спасались «от ярости народной» — и совсем не потому, что их защищали штыки, как думает Гершензон, а по другой причине. Они исповедовали свои взгляды в пустыне. Для того чтобы побить своих пророков камнями, народная масса должна, во-первых, слышать их проповедь, а во-вторых, сама относиться иначе к нематериальным ценнос-

тям, чем она действительно относилась. В другом месте, в своих «Очерках», я проследил⁸, как практический атеизм русского дворянства XVIII века подготовлялся не в каком-либо ином месте, как именно в обстановке деревни. В этом тщательно охраняемом ритуализме и формализме религиозного быта уже лежали готовыми зародыши индифферентизма и безверия. Родоначальникам русской интеллигенции легко было отрываться от религиозной традиции, потому что такой традиции, в смысле живых религиозных переживаний, вовсе не имелось налицо. Я не говорю, впрочем, ничего нового авторам «Вех». Они все это знают от одного из любимых своих писателей, которого считают своим. Они читали Чаадаева.

Я не иду, впрочем, так далеко, как Чаадаев. Начало русского религиозного процесса, полного живых зародышей и возможностей, я сам подробно проследил в своей книге*. Но читатель может узнать оттуда, если интересуется этим, что из живого зародыша национальной религиозной мысли родился уродец-выкидыш — русское старообрядчество. Не было у нас недостатка и в привнесенных извне семенах высшей религиозности, давших уже в XVI веке, а тем более в XVII первые всходы русского рационализма и мистицизма. Но, как известно, все это, и семена, и зародыши, было отмечено официальной церковностью. Русская религиозная жизнь была тщательно стерилизована как раз к тому самому моменту, к которому относится зарождение русской интеллигенции. Конечно, для писателей типа Булгакова** все эти указания не имеют значения. Такие писатели могут, вполне признавая низменный уровень церковности данной эпохи, «верить в мистическую жизнь Церкви», и потому для них «не имеет решающего значения та или иная ее эмпирическая оболочка в данный момент» (с. 66). Но в этом счастливом положении не может находиться ни объективный историк, ни весьма субъективный современник подобной эпохи, одержимый потребностью в религиозных или вообще интеллигентных переживаниях и ищущий новых путей. Любопытно, что, когда одному из авторов «Вех» (Гершензону, с. 74 и сл.) оказывается нужен пример такой «одержимой» личности, открывающей в себе самой свою «бездну» и наполняющей ее интенсивным религиозным переживанием, он берет этот пример не из русской действительности, а из истории того же английского сектантства. Он рассказывает процесс обращения

* См.: Очерки. Т. II. С. 17—46, 157—158; Т. III. Ч. I. С. 139—141.

** См. также: Бердяев. Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 6.

Джона Бениана. Он мог бы взять по существу совершенно тождественный процесс русской больной души, обретающей свое исцеление и душевный мир в религиозно-нравственном перевооружении: моральную историю Толстого *. Но для этого нужно было бы из XVII столетия спуститься в XIX. Этим косвенно уже указывается, почему в XVII веке в России такая история была бы невозможна.

Если нужны дальнейшие конкретные доказательства, я напомню, что ведь опыт нашей домашней религиозной эволюции, нашей реформации без реформаторов, мы *имеем*. Вопреки стерилизации нашей официальной церковности, религиозная эволюция в старонациональном стиле все же совершалась в русских низах. Она совершалась, правда, в потемках, без участия интеллигенции. Но она шла в том же направлении, в каком вообще совершается религиозная эволюция в развивающемся обществе. И что же? Что дали результаты этой эволюции? Создали ли они в сколько-нибудь широких кругах населения те формы религиозности, с которыми интеллигентная мысль могла бы идти рука об руку, как мысль Мильтона с английскими индипендентами?⁹ Нет. Мы знаем, что у нас лучшие продукты переходной эпохи рационализма и мистицизма, акклиматизируясь, вырождались и принимали старый ритуалистический характер. Символика немедленно вырождалась в грубую персонификацию, духовный экстаз — в самый низменный разврат, а тонкости догматического мудрствования отменялись вовсе, совершенно незамеченные, как не замечает ребенок в книге не по его возрасту ничего такого, чего он понять не может. Русской интеллигенции в XVIII веке не должно было быть вовсе — или же она должна была пойти по пути религиозного отщепенства.

Нам скажут: это как раз и есть не оправдание, а просто историческое объяснение. Оно действительно таково, пока нет налицо обвинения. Но ведь авторы «Вех» доходят в своем моральном «вменении» до огульного осуждения прошлого, а г. Гершензон даже жалеет, что совершилась реформа Петра. И притом прошлое осуждается во имя настоящего, в котором отыскивают его последствия. Для нас тоже прошлое не умерло: не только прошлое русской реформы, но и прошлое русской некультурности. И поскольку оно продолжает жить, и историческое объяснение необходимости интеллигентского отщепенства продолжает быть его моральным оправданием.

* См. сравнительный анализ обоих примеров, Толстого и Бениана, у: *James*. Vol. I. P. 152, 157, 184, 186.

Конечно, в настоящем уже существуют новые возможности. На них указывает религиозная проповедь Толстого, не говоря о широком встречном течении, которое идет к этой проповеди с подлинных народных низов. Но это ведь тоже уже *интеллигентская* вера, и не о ней говорят авторы «Вех», когда требуют слияния с народной массой на религиозной почве. Попытки этого рода слияния — путем религиозной реформы — тем суровее осуждались нашей церковью, чем больше имели шансов успеха. В согласии с этим и наиболее последовательный из авторов «Вех» требует отнюдь не появления новых «Мартинов Лютеров», не «пророчесственных носителей нового религиозного сознания». Нет, он требует не культурной интеллигентской инициативы, а подвига смирения. Противопоставляя конкретные религиозные переживания народа отвлеченности интеллигентской доктрины, авторы «Вех» зовут нас учиться у народной мудрости. Мы видели, что на такой призыв, в сущности, не в состоянии откликнуться даже они сами, — по крайней мере, в своей теперешней стадии «опрощения».

Типы религиозного отщепенства бывают разные, различны и способы их прекращения, кроме предлагаемого «Вехами» опрощения. Это разнообразие совершенно игнорируется «моноидеистами» «Вех». Наиболее распространенный тип отщепенства есть религиозный индифферентизм высших кругов. Практически он лучше всего и уживался у нас с религиозным ритуализмом массы. Исторически этого рода «безрелигиозность» явилась монополией и отличием привилегированного сословия, и «винить» за него *интеллигенцию* вовсе не приходится. В интеллигентную среду этого рода безрелигиозность стала проникать лишь с тех пор, как свободные профессии в России сделались наследственным призванием более или менее многочисленной общественной группы. *Традиция* безрелигиозности, разумеется, с интеллигентской же точки зрения, заслуживает такого же осуждения, как и всякая другая непроверенная сознательным отношением традиция. Но у русских интеллигентов в собственном смысле тип религиозного отщепенства совершенно иной. Интеллигенция, не только наша, но и всякая другая, стремится к созданию цельного, продуманного мировоззрения, ей принадлежит творчество «измов», имеющих свое определенное место в социальной эволюции*. При этом могут получиться два основных варианта религиозного отщепенства:

* См. об этом, например, у *Гиддингса* (Principles of Sociology. New York; London, 1896. P. 145—147).

оба мы можем проследить на примерах первых же русских интеллигентов петровского времени. Я разумею типы религиозного отщепенства Татищева и Тверитинова*. Наш первый историк, как известно, явился и первым сознательным и принципиальным защитником «светского жития», в отличие от допетровского «духовного». Он построил свою интеллигентскую защиту на современном ему европейском «изме» (сурово осуждаемом «Вехами»): на рационализме «естественного закона» и на вытекающей отсюда системе утилитаризма. Но когда дело доходит до открытой защиты своего отщепенства, Татищев становится чрезвычайно сдержан и осторожен. Претерпев сам «немало невинного поношения и бед» за свое вольномыслие, он советует и своему сыну в «Духовной» «никогда *явно* от веры не отставать и веры не переменять». Такова самая обычная *внешняя* мера предупреждения отщепенства, по рассудочному принципу «светского жития».

Совсем другой тип — эмоционального отщепенства, проникнутого жадой прозелитизма, представляет Тверитинов, родоначальник русского евангелизма. Сам убедившись в недостаточности мертвого ритуализма, он спешит сообщить свои убеждения другим. Он ведет открытую — и весьма успешную — религиозную пропаганду, будучи убежден, что «ныне у нас на Москве, слава Богу, вольно всякому: кто какую веру себе изберет, такую и верует». Однако этот способ прекращения отщепенства, путем реформации, посредством распространения собственного «изма», оказывается на практике преждевременным. Как известно, проповедь Тверитинова пресечена была в 1714 году его формальным отречением и торжественным проклятием своей ереси в Успенском соборе. За открытое исповедание новой веры грозило сожжение в срубе, которому и подвергся один из непримиримых последователей Тверитинова.

Здесь не место, разумеется, излагать историю русского религиозного и интеллигентского отщепенства. Приведенными примерами я хотел лишь показать, что нельзя упрощать вопрос так, как это делают авторы «Вех». Отщепенство в русской интеллигенции сплошь и рядом было плодом не ослабления, а усиления веры, уже не уместившейся в тех рамках церковности, которые рекомендует Булгаков. И те из наших интеллигентов, которые вовсе ушли из религии, переживали перед этим большей частью мучительный процесс сомнений и исканий. Если «упоенными Богом людьми», по выражению Струве,

* См. о них: Очерки. Т. III. Ч. 2. С. 209—217; Т. II. С. 103—105.

были Новиков, для которого масонская проповедь «морального перерождения» явилась лишь самым подходящим средством политической борьбы за русскую общественность, и Радищев, первый русский политический радикал и эмпириокритик, — то непонятно, почему этот же самый термин нельзя распространить на Герцена и Белинского, быть может, еще сильнее выстрадавших свое интеллигентское мировоззрение. Скрепя сердце Струве соглашается сосредоточить свою ненависть из поколения 30-х и 40-х годов на одном Бакуanine и на «полевавшем» под *его* (?) влиянием Белинском, а затем перенести ее всецело уже на 60-е и 70-е годы. Но и хронологическая грань 60-х годов в этом отношении не делает никакой разницы, кроме, конечно, той, что интеллигентский процесс работы над верой стал легче для тех поколений, которые имели позади себя опыт своих предшественников. Можно ли на этом основании проводить между теми и другими принципиальное различие? В сущности, вся разница здесь только в страстности и в огульности отрицания. «Семинаристы» 60-х годов не виноваты, конечно, что вынесли эту страстность из более непосредственного соприкосновения с миром русской церковности и пережили свои личные религиозно-нравственные драмы гораздо раньше, чем вышли на литературное поприще, с уже готовым и законченным мировоззрением. Они не виноваты также и в том, что европейскими авторитетами и вождями интеллигенции оказались в то время не Гольбах и Мозес Мендельсон, как во времена Радищева, не Гегель с Фейербахом, как во времена Герцена, а Молешотт и Бюхнер. Не виноваты будут, конечно, и сами авторы «Вех», что в их поколении господствовали критицизм, психологизм и ницшеанство. Монополия авторитетов проходит и гибнет, традиция интеллигентской мысли остается, и в самих контрастах и ошибках ее есть своего рода непрерывность. Меняются мотивировки, а цели остаются те же. Наши индивидуалисты, например, при всей разнице теоретических исходных точек, уже давно вернулись практически к Михайловскому. И почему они в своей идеалистической мотивировке *менее* отщепенцы, чем идеологи русского «народничества», — причем уже условно этот огульный термин — понять невозможно.

Страстность русского «служения народу» можно осуждать и порицать с каких угодно точек зрения: с точки зрения «абсолютных ценностей», оставленных в пренебрежении народниками, с точки зрения «первенства духовной жизни над внешними формами общежития» и т. д. Но именно народолюбие и даже народопоклонство русской интеллигенции нельзя обличать с

точки зрения ее «отщепенства». Из религиозно-философских мыслителей и моралистов «Вех» пока, по крайней мере, никто не пытался прекратить это отщепенство никаким иным путем, кроме внутренних «конкретных» переживаний. А русские народники пошли сами в деревню и нас с нею впервые познакомили. Они пошли туда, мучаясь своим отщепенством и подчеркивая свое непонимание, несоизмеримость своей интеллигентской мысли с народной, как Глеб Успенский. В его лице они делали нечеловеческие усилия, чтобы найти оправдание для стихийного мировоззрения деревни, для «власти земли». Они подмечали, вытаскивали на свет Божий и без конца возились и любовались каждой живой струей, на которую наталкивались, изучая эти инертные, мертвые, массивные почвенные пласты. Они отыскивали в деревне ее собственную интеллигенцию. От религиозной неподвижности массы они ушли в изучение народных течений сектанства. И это они, именно они первые познакомили нас с подлинной — не воображаемой авторами «Вех», а действительной русской живой религиозной мыслью. По их следам пошли потом только одни миссионеры... Словом, во всей истории многострадальной русской интеллигенции ни одно поколение не чувствовало своего отщепенства, и прежде всего религиозного отщепенства, так мучительно, не делало таких отчаянных усилий дойти до самого корня в изучении его причин, не пыталось так настойчиво преодолеть эти причины и засыпать пропасть, отделяющую народ от интеллигенции, как именно поколение наших народников: беллетристов, публицистов и исследователей народного быта. Теперь в награду оно получает от «детей» нового поколения высокомерное осуждение за свое особо упорное, сектантски-фанатическое... отщепенство. А новые «народники» из авторов «Вех» ищут способа прекратить этот разлад «внутренним сосредоточением» в «эгоцентризме сознания». К этому бегству «внутрь» побуждает их ложный, патологический страх собственного «бессилия», «изолированности» в море народной «ненависти» и, следовательно, в конце концов, тоже... «политика!» (с. 74, 76, 85, 87). Прочтите, в самом деле, эти усиленные убеждения Булгакова — не вызывать противников на «борьбу с интеллигентскими влияниями на народ — ради защиты его веры», не дразнить «черносотенства» «интеллигентским просветительством», не «употреблять всю силу своей образованности на разложение народной веры», давая тем оружие против интеллигенции «своекорыстным сторонникам реакции, аферистам, ловцам в мутной воде»; не «растрачивать лучшие силы в бесплодной борьбе» (с. 62—67). Для

всех тех, кто не может последовать примеру Булгакова, «смириться» умственно и нравственно и взять на себя подвижнический подвиг «послушания», т. е. для огромного большинства и русской, и всякой интеллигенции, какой иной смысл могут иметь эти советы практической политики, как не возвращение к формуле Татищева, к внешнему примирению неизбежного психологически отщепенства с формальным исповеданием народной веры? Не говоря уже о том, какие практические последствия для постановки вопросов о народной школе, о роли господствующей церкви, о терпимости и о свободе совести влечет за собой та конфессиональная точка зрения, которую Булгаков хочет навязать интеллигенции как ее национальную миссию.

V

БЕЗГОСУДАРСТВЕННОСТЬ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Последний вывод — о *политической* цели морально-религиозных призывов «Вех» — может показаться парадоксальным в настоящей стадии наших рассуждений. Каким образом протест против «политики», против «преувеличенного интереса к вопросам общественности» (с. 79), во имя «первенства духовной жизни над внешними формами общежития» может руководиться *тоже* политикой, только особого рода, и притом еще в той самой области, которая непосредственно касается «духовной жизни» в самом интимном ее проявлении — в религии?

Но мы переходим теперь ко второму обвинению «Вех» против интеллигенции — и это обвинение уже всецело вводит нас в ту же область политики. Интеллигенция, та самая интеллигенция, которая повинна в «излишнем увлечении» вопросами общественности и «внешними формами общежития», не только безрелигиозна, но и безгосударственна. «Отщепенцы» от веры являются и отщепенцами от государства.

На вопрос наш: отщепенцы от *какой* веры? — мы получили не вполне отчетливый, но тем не менее достаточно вразумительный ответ: от исторической веры. Можно ли думать, что и упрек в отщепенстве от государства означает — от исторического государства?

Когда в третьей Гос<ударственной> Думе депутаты Марков 2-й, Пуришкевич, Шульгин упрекают нас в антигосударственности и анархизме, когда те же упреки раздаются со столбцов

правительственного официоза или из уст одного из членов кабинета, то мы уже знаем, что это значит. «Государство» отождествляют, во-первых, с «правительством», во-вторых, с определенной, именно *старой* формой государственности. И в этом смысле упрек вполне основателен. Но только те, к кому он обращен, принимают его не как упрек, а как точное определение их политической роли и задачи. Действительно, русская интеллигенция (а затем и «оппозиция») почти с самого своего возникновения была антиправительственна и историческому государству противопоставляла правовое. Возможность прекратить этот вековой разлад представлялась редко и всегда проходила неиспользованной. Так было в первые годы царствования Екатерины II, Александра I и Александра II. Нельзя отрицать, что такая неизменность раз занятой позиции породила у интеллигенции известные политические навыки, которые обыкновенно отсутствуют при нормальных условиях политической жизни. Исчезнуть эти последствия могут только вместе с породившими их причинами. Нападать на них вне этой естественной и неразрывной связи — значит заниматься довольно бесплодным занятием.

Очевидно, однако же, что авторы «Вех», из которых некоторые принимали сами видное участие в борьбе за правовой строй, говорят об «антигосударственности» нашей интеллигенции не в этом — или, по крайней мере, не совсем в этом, а в каком-нибудь другом смысле. В своем полемическом «неистовстве» они, к сожалению, и здесь не успевают точно формулировать свою мысль. Но некоторые указания от них получить можно.

Всего ярче и определеннее формулировано обвинение в безгосударственности у П. Б. Струве, поддерживаемого Булгаковым.

Безгосударственность интеллигенции оба они ставят в связи с противогосударственными элементами русской истории, с «темными стихиями», которые с «трудом преодолевались русской государственностью» и в которых теперь «интеллигентское просветительство пробуждает дремавшие инстинкты, возвращая Россию в хаотическое состояние». П. Б. Струве дает осуждаемому им явлению и историческое имя. Он называет этот «элемент, вносивший в народные массы анархическое и противогосударственное брожение», — «воровством». Этот термин политической мысли XVII века часто употребляется, впрочем, и с кафедры 3-й Государственной Думы. Русская интеллигенция есть «исторический преемник» политического «воровства»

XVII века, казачества, «вольницы», по терминологии Михайловского*.

Можно было бы напомнить П. Б. Струве, что понятие политического «воровства» XVII века шире, чем он предполагает. Под ним кроме «социального» воровства степных эмигрантов Московской Руси разумеется еще и действительно «политическое» воровство боярских и дворянских конституционалистов. Именно это последнее «воровство» имеют в виду те народные песни про царя Ивана IV, в которых этот первый представитель демагогического абсолютизма обещает «повывести измену из Русской земли». Московской власти удалось то, чего при других обстоятельствах не удалось графу Витте: осуществить общечеловеческий лозунг: *divide et impera*¹⁰. Одно «воровство» она очень искусно побила другим: служилые верхи — крестьянской демократией, а крестьянскую демократию — служилым дворянством**. Если П. Б. Струве угодно видеть в идеологии дворянского и демократического «воровства» XVI и XVII веков зародыши позднейшей интеллигенции, против этого можно было бы и не возражать, но с одним условием. Тогда пришлось бы или с «воровства» политических и социальных идеологов старой Руси снять одиум «противогосударственности», или действительно возложить этот одиум на *всю* русскую интеллигенцию, но тогда уже в смысле, тождественном с Пуришкевичем и Марковым 2-м.

В действительности дело пока так далеко не идет. Мы видели, как П. Б. Струве суживает понятие той «интеллигенции», к которой он относит свои упреки. В конце концов, на эту узко очерченную группу падает и обвинение в «отщепенстве, отчуждении от государства и враждебности ему» (с. 131). Антигосударственность усматривается «в абсолютном виде — в анархизме», а в «относительном — в разных видах русского революционного радикализма». Под последним разумеются прежде всего «разные формы русского социализма». Очень тесно определяются и хронологические пределы антигосударственного отщепенства русской интеллигенции. «Идейно» оно подготовлено еще в 40-х годах, но практически обнаружилось «в момент государственного преобразования 1905 года» или

* Здесь, как и во многих других случаях, авторы «Вех» оперируют популярными понятиями, пущенными в оборот их противниками, с которыми двадцать лет назад они вступили в полемику.

** См. об этом подробнее в «Очерках» (Т. III. Ч. I) и в «Russia and its crisis» (Р. 353—357). Фр. пер.: *La crise russe*. Р. 259—262.

даже, еще точнее, после 17 октября этого года. Быстрота победы «подействовала опьяняюще на интеллигенцию; она вообразила себя хозяином исторической сцены» и проявила свой «безрелигиозный максимализм».

Это — вполне определено. Если бы обвинение этим и ограничивалось, то оставалось бы только устранить термин «интеллигенция», поставив на его место «анархизм» и «разные формы русского социализма». Тогда можно было бы согласиться со Струве, что и в самом деле политические выступления этого рода, особенно в конце 1905 года, весьма сильно повредили делу государственного преобразования. Однако же бессилие революционного максимализма добиться своей фантастической цели было ясно для Струве уже очень давно; и тем не менее он не полагал прежде, что подобными попытками и исчерпываются итоги политической деятельности интеллигенции. Еще в 1901 году он оговорился, что о *quantité négligeable*¹¹ относилось «вовсе не к очередной задаче русской жизни (т. е. политической, «в разрушении которой роль интеллигенции» Струве признавал «огромной»), а к той титанической социально-экономической задаче (т. е. осуществлению социалистического строя), которая так неисторически и в дурном смысле — *утопически возлагалась народнической литературой на интеллигенцию*». Под «утопизмом» Струве разумел тогда «неправильное и мечтательное превращение конечной цели, к которой ведут трудные и сложные исторические пути, в основную практическую задачу действительности»*. Все это безусловно правильно. Если бы термин «Вех» («максимализм») лишь воспроизводил прежний термин («утопизм»), то против рассуждений Струве решительно нечего было бы возразить. Но, по-видимому, впечатления революционных годов произвели на Струве действие, подобное тому, которое он сам описал в одном месте своих сочинений. Он теперь «замечает зло, где его не видел раньше, и открывает добро в том, что прежде с чужого голоса принимал за зло»**. И термин «максимализм» получает те-

* «На разные темы», статья «Памяти Шелгунова» (С. 314—315).

** С. 293: «Эта эпоха пробуждения... вливает в душу множество нового содержания. Точно в темную комнату врывается яркий дневной свет, и окружающие вещи, прежде известные только на ощупь, начинают расцветиваться красками, выступают в зрительной перспективе и из нанизываемых поодиночке одних ощущений превращаются в брызжущую светом цельную картину». Такой же, по существу, *религиозный* переворот пережил и Бердяев. Свое право на

перь новое, более широкое содержание. Какое именно, автор пока еще сам точно не выяснил. Контуры вещей, по-видимому, еще двоятся в его глазах. Ясно лишь, что «максимализм» для П. Б. Струве есть собирательное имя всего того «зла», которого он «не видел раньше». По его теперешнему мнению, «актом октября по существу и формально революция должна бы завершиться». Между тем «отщепенские идеи и отщепенское настроение всецело овладели широкими кругами русских образованных людей. Исторически, веками слагавшаяся власть должна была пойти насмарку тотчас после сделанной ею уступки, в принципе решившей вопрос о русской конституции». Нельзя сказать, чтобы эти неопределенные и двусмысленные выражения легко укладывались в рамки «утопизма» 1901 года. Далее, через несколько страниц, находим выражения еще более решительные. Дело даже не в том, что «революцию делали плохо, а в том, что ее вообще делали. Делали революцию в то время, когда вся задача состояла в том, чтобы все усилия сосредоточить на политическом воспитании и самовоспитании» (с. 141). Итак, теперь Струве думает, что дело не в «политической тактике», не в удаче или неудаче выбора «основной практической задачи действительности» и способов ее достижения. Дело в «пересмотре всего мирозерцания интеллигенции»: в том, чтобы «в основу политики положить идею не внешнего устройства общественной жизни, а внутреннего совершенствования человека».

Мы видим теперь, почему Струве так настойчиво к терминам «максимализм» и «отщепенство» прибавляет определение «безрелигиозный». В революции не было «ни грана религиозной идеи»; *поэтому* в свою борьбу «интеллигенция внесла огромный фанатизм ненависти, убийственную прямолинейность выводов и построений». Поэтому же, и «просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод», а «разнуздание и деморализацию». Речь идет, стало быть, «не просто о политической ошибке, не просто о грехе тактики. Тут была ошибка моральная». Суть ее состояла в том, что «безрелигиозный максимализм... отмечает

нетерпимость и страстность он, подобно Струве, доказывает силой и «глубиной» своих личных переживаний. «Я глубоко пережил», «глубоко и мучительно пережил», «получил право обвинять» и т. д. См.: Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 2, 299—300. Если не ошибаюсь, самый термин «максимализм» в новом смысле введен в оборот именно Бердяевым.

проблему воспитания в политике и в социальном строительстве, заменяя его внешним устройством жизни».

По несчастью, в тот момент, когда картина проясняется для Струве благодаря его навязчивой идее «религиозного радикализма», она заволакивается туманом для нас. Формально и с натяжкой, если угодно, можно и тут относить нападения Струве не к «интеллигенции» и к «образованным людям», а к его политическим врагам слева, в тесном смысле и к революционной тактике конца 1905 года. С натяжкой можно и в противопоставлении «проблемы воспитания» — революционной деятельности видеть переведенный на новый язык старый марксистский контраст между экономической «эволюцией» и революционным «бланкизмом»*. Но все эти натяжки не нужны и бесполезны, ибо они противоречили бы главной, *религиозной*, идее статьи Струве и направлению всего сборника. Приходится в неясностях и двусмысленностях видеть новые шаги, пока еще нерешительные, но все же идущие в определенном направлении. «Без-государственность», как и «безрелигиозность», вместе со всеми конкретными обвинениями, которые группируются около этих общих, очевидно, приписываются всей «интеллигенции» *вообще*, в широком значении этого слова, а не в специфическом и условном, приданном ему в истолковании Струве. Такой же смысл — *общего* совета, а не специально предназначенного для «максималистов 1905 г.», имеет противоположение «воспитания» «политике». Углубление внутрь есть метод лечения интеллигенции вообще**, все равно, занимается ли она «очередной задачей русской жизни» или «титанической»

* См., например, с. 141: «В основе тут лежало представление, что прогресс общества может быть и не плодом совершенствования человека, а ставкой, которую следует сорвать в исторической игре, апеллируя к народному возбуждению».

** Для выяснения политического смысла обвинений «Вех» необходимо иметь в виду определение «интеллигентского максимализма» и его противоположности Булгаковым, с. 55: «Оборотной стороной интеллигентского максимализма является историческая нетерпеливость, недостаток исторической трезвости, стремление вызвать социальное чудо, практическое отрицание теоретически исповедуемого эволюционизма. Напротив, дисциплина “послушания” должна содействовать выработке исторической трезвости, самообладания, выдержки; она учит *нести историческое* тягло, ярмо исторического послушания, она воспитывает чувство связи с прошлым и признательность этому прошлому». Подобные же заявления см.: *Бердяев. Дух<овный> кризис интеллигенции*. С. 7.

задачей, «утопически» на нее возложенной *одним* из интеллигентских течений.

Об этом новом лекарстве у нас еще будет речь далее. Теперь же займемся «безгосударственностью» русской интеллигенции как в общем, так и в специальном смысле этого определения.

В числе статей «Вех» есть одна, с которой можно вполне согласиться, за исключением ее терминологии, а также тех вступительных и заключительных фраз, которыми она, довольно искусственно, пришта кo всему сборнику. Но как раз эта статья заключает в себе (конечно, помимо воли ее автора) самую злую критику основной идеи «Вех» о «первенстве духовной жизни над внешними формами общежития». Автор ее, г. Кистяковский, как раз взялся разработать тему о «внешних формах общежития». И он этим немало смущен. Как бы извиняясь, он оговаривается, что должен защищать «относительную ценность» — право, тогда как все другие сотоварищи защищают ценности «абсолютные». Еще хуже для него то, что именно против преобладания его «относительной ценности» и направлена основная идея сборника. Как бы примиряя с собой своих единомышленников, он поясняет, что «самое существенное содержание права составляет свобода». «Правда, свобода внешняя, относительная, обусловленная общественной средой», спешит он оговориться. «Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней» («внешних форм общежития?»), скромно оговаривается он. И вот, что касается «свободы внешней», г. Кистяковскому приходится начать с заявления, что «русская интеллигенция никогда не уважала права», а потому у нее «не могло создаться и прочного правосознания». С точки зрения «Вех» — это очень хорошо. И г. Кистяковский спешит прибавить: «...нет основания упрекать нашу интеллигенцию в игнорировании права. Она стремилась к более высоким и безотносительным идеалам и могла пренебречь на своем пути этой второстепенной ценностью».

Тут, однако, становится ясно, что скромные оправдания имеют скорее вид лукавой иронии. Насмешка становится еще очевиднее, когда, несколькими страницами дальше, то же замечание излагается известными стихами поэта-юмориста Б. Н. Алмазова:

Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал¹².

Кто же, в самом деле, «виноват» в подобном пренебрежении к праву? Неужели *вся* русская интеллигенция? Отнюдь нет. Кистяковский признает, что в приведенных стихах «по существу верно изложен взгляд славянофилов», идейных предшественников авторов «Вех». Славянофилы, подобно «Вехам», «в слабости внешних правовых форм и даже в полном отсутствии внешнего правопорядка в русской общественной жизни усматривали положительную, а не отрицательную сторону»*.

Замечания Кистяковского не только бьют по авторам «Вех». Они неожиданным образом приводят нас в самую лабораторию «антигосударственности», в которой обвиняется русская интеллигенция. Вместе с тем они дают и ответ на вопрос: кто же больше виноват в «антигосударственности»? Те ли, кто выдвигает на первый план «внешние формы»? Или кто, со ссылкой на славянофилов, предпочитает им «внутреннюю правду», «духовную жизнь», не желающую «влезать в узкие формы юридических начал»? Ответ на этот вопрос может точно локализовать «вину» русской «интеллигенции», определить ее размер и тем самым устранить огульность обвинения. Суть этого ответа должна заключаться в том, что не только русская интеллигенция не была «безгосударственна», но что, напротив, за очень немногими исключениями, на которые указывает Кистяковский, через ее историю красной нитью проходит борьба за истинную государственность и законность против вотчинных начал старого строя и «широких русских натур» старого быта. «Безгосударственны» же только идейные родоначальники «Вех».

Сама по себе, в самом своем происхождении, русская интеллигенция есть создание новой русской государственности. В первых поколениях ее состав и исчерпывается кругом непосредственных помощников власти в государственном строительстве. Эти интеллигенты все — государственники. Им принадлежат и первые попытки официально ввести в России и воплотить в жизни господствовавшую тогда в Европе теорию государственного права. Когда интеллигенция делается оппо-

* См. воспроизведение этого славянофильского взгляда у *Бердяева*: Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 42—43. Бердяев является самым последовательным антигосударственником. Для него вообще не может быть «христианского государства», так как всякое государство есть уже компромисс с язычеством. «Государство надо признать, чтобы преодолеть». Оно есть необходимое и временное зло, и выход из него — в «свободную теократию». См.: Там же. С. 7—8, 50, 113, 122.

зиционной (при Екатерине II), эта оппозиция, даже в самых радикальных своих проявлениях, никогда не является противогосударственной. Первые серьезные столкновения общественного мнения с правительством в это царствование не суть столкновения между государственностью и противогосударственностью. Это есть борьба между двумя взглядами на государственность: историческим, начинающим себя оправдывать рационалистическими аргументами, и правовым, стремящимся к формальному ограничению самодержавия и к безусловному господству закона. В этом поколении интеллигенции уже представлены оба течения, теперь борющиеся. Есть там и идеалисты, требующие на почве метафизики и этики «морального перерождения», и утилитаристы, первые провозвестники эволюционизма и эмпирической научности. Но между ними нет теперешнего спора о контрасте или о «первенстве» духовной жизни или внешних форм. И те и другие совершенно согласны в защите правовой точки зрения от бесправия быта, от произвола власти, от идеализации русской старины и русского духа. Являются ли эти защитники государственности, основанной на законе, такими же «отщепенцами» от исторической традиции и от покорной ей народной массы, как и первые провозвестники «измов», стройных мировоззрений? Конечно, да, — в том смысле, что масса и быт, окружающая среда суть для них предмет воспитания, интеллигентского воздействия, а не поклонения и пассивного подражания. Их проповедь имеет уже и некоторый успех в этой среде. Они не одни. За ними безусловно стоит часть средних дворян и образованный слой тогдашней буржуазии, «подлого мещанства». Припомним поведение городских депутатов в Екатерининской комиссии; припомним отзыв Екатерины Дидро, что эти люди стремятся к «свободе»; припомним, что из этой среды вышел первый русский читатель-друг, первый потребитель русских журналов и книг. Приходится и этот вновь нарождавшийся образованный класс тоже считать за «отщепенцев», ибо там уже иронизировали над древними «русскими добродетелями», предоставляя их возвеличение защитникам старого исторического порядка.

В общем, картина остается та же и во время царствования Александра I. Разница лишь та, что борьба за реформу «внешних форм общежития» при «либеральном» правительстве ведется еще шире и тверже, чем прежде. Появляется, правда, национально-консервативная оппозиция, и первые самостоятельные либеральные начинания общества заметно отстают в трезвости, широте и практичности от первой либеральной про-

граммы, начертанной Радищевым. Как бы то ни было, александровских «либералистов» никто не считал противогосударственниками — ни конституционных монархистов, ни республиканцев, ни до, ни после военного бунта. И только после крушения декабристского восстания создается новое настроение, с которого «Вехи» могут начинать историю своих предков.

Как известно, именно в этот момент проникает в Россию влияние европейского реакционного романтизма*. Под его влиянием впервые и в русской интеллигенции является реакция «внутренней жизни» против «политики». Вместе с тем появляются и первые семена противогосударственности. «Политика» строго преследуется и жестоко наказуется в течение всего царствования Николая I. До самого конца жизни он не может забыть урока, данного декабрьским восстанием. Зато процветают — и до 48 года терпят, одно время даже поощряются — два течения: националистическая философия и социальная утопия, славянофильство и фурьеризм. Причина такой классификации политических течений ясна. Во-первых, и национализм и социализм были принципиально враждебны либерализму как направлению космополитическому и недемократическому. Во-вторых, оба они одинаково сторонились от текущей практической политики и довольствовались туманными мечтами о будущем величии русского народа. Правда, и они делали исключение для крепостного права, единственного жизненного вопроса, стоявшего в их программе. Но о крестьянской реформе начало уже серьезно подумывать и правительство, понимая, что существовавшего положения нельзя было длить долго. Многомиллионная крестьянская масса должна была явиться могучим союзником бессословной интеллигенции при эмансипации. Противниками эмансипации являлись люди той же самой дворянской среды, которая мечтала чем дальше, тем больше об ограничении самодержавия. Это были те же самые «господа», которые, с самой Екатерины II, «скрывали» от народа указ о «свободе». Таким образом, союз правительства с демократической интеллигенцией на почве эмансипации намечался сам собой.

Такова была связь идей, легшая в основу единственного (до последних годов) антигосударственного и анархического течения в русской интеллигенции. Конечно, разветвления от этого клубка шли далеко и в стороны, и вдаль. Националистической

* Подробнее об этом моменте см. в моих «Главных течениях русской исторической мысли» и в «Russia and its crisis» (р. 48—57; фр. пер. — р. 33—40).

стороной лица «двуликий Янус» смотрел в прошлое и доказывал, что русская натура не вмещает юридических начал, что государство и дружина в России суть начала чужие, наносные, а народ русский признает только одно начало — любовного, христианского общения в крестьянском мире и такого же любовного, нравственного, формально необязательного общения «земли» с государством в земском собрании. Другой, социалистической половиной лица тот же Янус смотрел в будущее и предрекал, что наступит время и крестьянский мир скажет Европе и всему свету свое новое славянское слово, положив безгосударственный, добровольный союз народных миров в основу социального и нравственного обновления человечества. Когда пришлось смотреть не в прошлое и не в будущее, а в настоящее — как это было в эпоху реформ, — на сцену опять явилось не славянофильство и не социализм, а либерализм, воскресший в одежде западничества и предложивший власти стройную, хорошо продуманную и блестяще исполненную программу актуальных «великих реформ».

Проследим теперь ту же идейную комбинацию хронологически. Национально-социальный клубок, завязавшийся в 30-х и 40-х годах в московских гостиных, был размотан в 50-х, после переворотов 1848 года, Герценом за границей, потом в 60-х годах подхвачен Бакуниным, превратившим социально-философские пророчества Герцена в социал-революционную программу, а затем переброшен назад в Россию, где еще раз переработан новым поколением разночинцев-писателей и одновременно пущен в практический оборот революционной учащейся молодежью*. Но по мере теоретической и практической разработки в «разных формах русского социализма» основной безгосударственный и анархический мотив постепенно ослабевал и сознательно выбрасывался, уступая место государственности *европейского* социализма. Процесс этот кончился бы гораздо скорее, если бы не мешала этому патологическая обстановка нашей общественной эволюции. В том виде, как шло дело, — то, что ценной тяжелейших опытов и огромных жертв надумывалось и усваивалось одним поколением, тотчас терялось для другого, и начинались вновь безумные, наивные, детские — поистине «педократические» — опыты хождения на собственных ногах, кончавшиеся новыми падениями и физическими повреждениями, впредь до нового перерыва и новой выучки самоучками, сначала, опять до «того же самого места».

* Подробнее эта филиация идей прослежена в «Russia and its crisis» (р. 259—264, 361—386; фр. пер. — р. 190—194, 266—284).

Во всяком случае, даже и со всеми этими падениями и воскресениями огульное обвинение всего русского социализма, всей молодежи, всего революционного движения в «безгосударственности» и «анархизме» неверно и несправедливо. Как и все остальные обвинения «Вех», оно слишком игнорирует разнообразие и сложность явления. Безгосударственно и анархично в полной мере как раз то учение славянофилов, которому авторы «Вех» подают руку. И в этом отрицании государства есть известная гармония с признанием верховенства внутренней жизни*. Ирония Кистяковского тут вполне уместна. Безгосударственно затем и учение Герцена 50-х годов, прямо построенное из славянофильских материалов, под непосредственным влиянием Прудона. Оно сложилось под теми же впечатлениями европейских событий — краха «буржуазных»** *политических* революций 40-х годов, антипарламентарного, антилиберального и синдикалистского настроения в Европе, протеста «ручных» профессий против «интеллигентских» и т. п. Правда, государственность славянофилов и Герцена была только теоретическая***. Практической, революционной она сделалась лишь с тех пор, как Бакунин с присущей ему решительностью сделал из кризиса *политических* революций вывод о необходимости *социальной* революции и стал к ней деятельно готовиться. На Бакунина и обрушивается главное негодование Струве. Но при этом игнорируется, что, во-первых, влияние Бакунина на русское движение началось не с самого его начала и относится главным образом к первой половине 70-х годов; во-вторых, что в русском социализме уже и в то время шла ожесточеннейшая борьба мнений и теорий, и, в-третьих, что поправки к «чистому» анархизму и бунтарству Бакунина начали делаться одновременно с началом его влияния, а к концу того же десятилетия анархизм начал выбрасываться и из теории и из практики русского социализма самими его вождями****. «Это — устаре-

* Особенно ярка эта связь у Бердяева, вполне последовательно отрицающего государство во имя внутренней, религиозной свободы.

** Эта мысль Бакунина усвоена и Бердяевым: Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 50: «политические революции *не* радикальны».

*** На то, что Белинский и Боткин очень скоро от этой точки зрения отказались, указал сам П. Б. Струве. См.: На разные темы. С. 110—114.

**** См. об этом процессе элиминирования бакунинских идей из русского социализма в «Russia and its crisis» (р. 386—432; фр. пер. — р. 284—318).

лое обвинение», — говорит уже Желябов на суде. «Мы за государство, а не за анархизм. Мы признаем, что правительство всегда будет существовать и что государство должно необходимо оставаться до тех пор, пока существуют какие бы то ни было общественные интересы, которым оно служит». В 1880 г. Аксельрод именем Маркса объявил, что разрушение общины необходимо для торжества социализма и что нужно вместо подготовки аграрной революции заняться организацией рабочей партии. А в 1883 и 1885 гг. появились основные произведения Плеханова, в которых «единственной не фантастической целью русских социалистов» признавалось «достижение свободных политических учреждений и подготовка элементов для образования в будущем социалистической партии в России». К концу 80-х годов примирительное настроение пошло еще дальше, и в «Свободной России» 1889 г. политическая свобода была объявлена не только временной целью, но «благом самим по себе». Газета заявляла, что «никаких других целей, кроме политических, не может теперь быть в России». В 1890 г. к этому прибавилось заявление Степняка, что «главной поддержкой (при низвержении самодержавия) является образованный класс... так как он — сердце нации; он занимает влиятельные посты, руководит печатью, сидит в земствах и в городских думах, занимает профессорские кафедры». «Мы все понимаем, — прибавлял Степняк, — что в современной России политическая свобода может быть достигнута лишь в форме конституционной монархии». «Мы совершенно не верим в возможность перестроить экономический порядок вещей путем вспышки революционного вдохновения».

Конечно, все эти благоразумные соображения, все ссылки на мирную эволюцию германской социал-демократии пошли прахом, и ожили самые дикие фантазии 60-х годов, как только новая, опять совершенно неопытная, социалистическая молодежь XX века неожиданно для самой себя почувствовала под собой почву в рабочей и народной среде. Мы пережили вновь такой рецидив утопизма, который теперь кажется невероятным даже многим из самих его вдохновителей. Мы познакомились, впервые в России, и с настоящим анархизмом новейшего происхождения. Факты налицо. Но можно ли объяснить их как наследие 60-х годов, связывать с определенным философским мировоззрением того времени и, наконец, делать за них ответственной всю русскую интеллигенцию?

Я полагаю, всякий спокойный и незаинтересованный наблюдатель русской жизни ответит: нет, нет и нет. До какой

степени неосторожно делать все эти широкие обобщения и устанавливать идейные связи, всего ярче видно на примере русского анархизма, на который все авторы «Вех» особенно напирают как на такое явление, которое «явилось не случайно» и окончательно обнаружило все отвратительные последствия народнического мировоззрения (с. 45).

Довольно известно, что новейший революционный анархизм явился в России не раньше 1903 года, непосредственно из заграницы, из Лондона, откуда занесли его рабочие-евреи западного края. Направление это получило неожиданный успех и распространение, несомненно, в связи с популярностью индивидуалистических течений, широко разошедшихся в массы благодаря некоторым произведениям новейшей беллетристики и публицистики.

Я не думаю, разумеется, делать ответственными за эти индивидуалистические течения и за их практические последствия идеалистических индивидуалистов, собравшихся в «Вехах». Если некоторые из них временами уступали модному соблазну (см. выше), зато другие своевременно протестовали против него*. Я только думаю, что еще меньше идейной связи между анархизмом и народничеством. Авторы «Вех» указывают на то, что в последней революции «интеллигентская мысль впервые соприкоснулась с народной» (с. 136), и замечают при этом, что, «просочившись в народную среду, интеллигентская идеология *должна была* дать вовсе не идеалистический плод» (с. 140). Это «должна» они, по своему обыкновению, выводят из основной своей аксиомы, будто «интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач». Мы, во-первых, имели уже случай заметить, что народническое «народопоклонство» вовсе не шло так далеко, как здесь изображается. А во-вторых, один из авторов «Вех» сам указывает гораздо более естественное объяснение новейшего «хулиганского насильничества» (с. 177). Оно появилось, «как только ряды партии расстроились, частью неудачами, частью притоком многочисленных, менее дисциплинированных и более первобытно мыслящих членов». Очевидно, этим и объясняется, «что столь, казалось, устойчивые и крепкие нравственные основы интеллигенции так быстро и радикально расшатались». На недоуменный вопрос автора: «Как могло так случиться, что

* И в том числе Струве, см. его рецензию на предисловие г. Неведомского к переводу Лихтенберже: На разные темы. С. 508—512.

чистая и честная русская интеллигенция, воспитанная на проповеди лучших людей, способна была хоть на мгновение опуститься до грабежей и животной разнузданности», можно ответить вопросом же: как мог цитируемый автор смешать «чистую и честную русскую интеллигенцию» с «хулиганами-насильниками», да еще обвинить в этом превращении, в которое он слишком быстро поспешил уверовать, «проповедь лучших людей»? Прежде чем торжествовать свое открытие «скрытой дотолы картины бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции» (с. 146), прежде чем натягивать искусственные объяснения, он лучше бы сделал, если бы присмотрелся внимательнее к своему собственному наблюдению, приведенному выше. Ведь вся «картина» революционного движения последних годов ярко характеризуется тем, что впервые выступили на сцену не кружки, связанные общим уровнем нравственных понятий, привычек, убеждений, прошедшие известную школу общественной и товарищеской дисциплины. На улицу вышли массы, быстро расписавшие себя по политическим партиям и распавшиеся затем на автономные группы, за которыми ни теоретически, ни практически никакой контроль был невозможен. В политических процессах последнего времени перед нами прошла длинная вереница этих несчастных, темных людей, скитавшихся подчас из партии в партию, от эсдеков к эсерам, а от эсеров к чеэсам (черной сотне) или и прямо к охране. Наличие этих элементов постоянно указывалась, конечно, и в партийной литературе. Мне, по крайней мере, не приходилось читать более мрачной характеристики этой «грязной пены», этой «накипи» революции, чем в статье Виктора Чернова в «Сознательной России». «Ныне эта экспроприаторская практика, — писал он в 1906 году, — дошла до колоссальных размеров. Она перестала быть особым тактическим лозунгом или своеобразным приемом борьбы той или другой партии или фракции. Она пробралась, просочилась в ряды всех партий и фракций. Она захватила еще в большей степени непартийные массы, породив бесчисленное количество «вольных казаков» экспроприаторского склада. Она, наконец, уже успела вызвать против себя серьезную психологическую реакцию. Партии начали против нее меры самообороны».

Автор приведенных строк, близко стоявший к наблюдаемому явлению, не скрывает, что между «революцией» и «простыми профессиональными ворами» происходила тем не менее известная диффузия элементов. И вот как он к ней относится.

«Характерно и существенно, что, к нашему стыду и боли, между вульгарными мазуриками, надевающими тогу “анархистов” и “революционеров” — и подлинными анархистами и революционерами оказывается порой какая-то средняя, ублюдочная прослойка, стирающая между ними грань. Стыдно и больно, что до сих пор этой деморализации не удалось еще положить конец».

Авторы «Вех», однако, продолжают «вменять факт» и вменяют его даже не «революции», не «социализму», а... русской интеллигенции! Так «вменяют» «экспроприации» всей оппозиции в третьей Г<осударственной> Думе и в правой печати. Так «вменялись» и в 1862 г. тогдашним «красным» петербургские пожары... Если мы скажем: так вменяли шестидесятникам Нечаева, то лишь повторим авторов «Вех». Ибо «Бесы» Достоевского есть их литературный прообраз; для них «Бесы» есть вдохновенное пророчество великого ясновидца. «Покайтесь, “μετανοε̑τε”», взывают к нам его ученики, «ибо приблизилось царство небесное: должна родиться новая душа, новый внутренний человек» (с. 58).

Вот к чему сводится, в конце концов, обвинение интеллигенции в «безгосударственности». Оно кончается проповедническим призывом. Но для того чтобы прийти к этому, не было надобности копаться в исторических дебрях и разбирать меру вины каждого. Все равно все грешны! Моральный призыв авторов «Вех» поднимает вопрос на такую высоту, на которой не только стирается разница между течениями русской интеллигенции или периодами их развития, а перестают быть видны даже границы государств и народов. С этой точки зрения величайший русский анархист и противогосударственник Лев Толстой формулирует вопрос совершенно одинаково с авторами «Вех» — и ему для этого не нужно никакого опыта «поражения русской революции». Одна американская газета в конце 1904 г. задала Толстому вопрос о задачах нашего освободительного движения. «Цель агитации земства, — ответил Толстой, — ограничение деспотизма и установление представительного правительства. Достигнут ли вожаки агитации своих целей или будут только продолжать волновать общество — в обоих случаях верный результат всего этого дела будет отсрочка истинного социального улучшения, так как истинное социальное улучшение достигается только религиозно-нравственным совершенствованием отдельных личностей. Политическая же агитация, ставя перед отдельными личностями губительную иллюзию социального улучшения посредством внешних форм, обыкновенно останавливает истинный прогресс, что можно заметить во

всех конституционных государствах Франции, Англии и Америки».

Таким образом, анархизм славянофилов и анархизм Толстого — таковы две точки, между которыми помещается государственная философия «Вех». Я не могу отказать себе в удовольствии привести по поводу отзыва Толстого весьма резонного рассуждения писателя, родственного по настроению группе «Вех», и тем не менее, очевидно, с ними в данном случае несогласного. П. И. Новгородцев говорит: «Слова Толстого... никого не задели за живое, никого не заставили глубоко задуматься... Русское общество, увлеченное могущественной потребностью исторического созидания, ответило равнодушием и молчанием на отвлеченный морализм доктрины... Так сама жизнь произвела оценку теории, которая оказалась в полном противоречии с непосредственным чутьем действительности и с голосом нравственного сознания, поставленного перед неотложными задачами жизни. И в самом деле, в то время как для русского общества речь шла о завоевании элементарных и основных условий гражданского благоустройства, для него непонятно и неинтересно было мнение о неважности внешних юридических форм. Изменение внешних форм — ведь это означает в России свободу развиваться и расти, думать и говорить, веровать и молиться, свободу жить и дышать; это значит — освобождение от тех угнетающих условий, которые насильственно задерживали рост народной жизни и довели ее до неслыханных ужасов всеобщего настроения. Проповедовать русским, что внешние формы не важны, все равно что людям, пострадавшим от долгого пребывания в тесном и душном помещении, говорить, что для них неважно перейти в светлый и просторный дом. Конечно, жить в светлом доме — не значит иметь все, что нужно для полноты человеческого существования; но, во всяком случае, это такое наглядное и бесспорное благо, ценность которого нет необходимости доказывать и защищать»*.

Не знаю, решатся ли авторы «Вех» утверждать, что «безгосударственной» русской интеллигенции были чужды выраженные здесь стремления и что не ими вызывалось первенство учения о «важности внешних юридических норм». Мы видели, что, за исключением временных пароксизмов революционного гипноза и доктринерских отклонений, вызываемых патологией русского общественного движения, на этих мыслях сходились все течения. Нечего и говорить, что правовая идея свойственна

* *Новгородцев*. Критика современного правосознания. С. 3—5.

преимущественно либерализму. Но кто может вычеркнуть либеральное течение из истории русской интеллигенции? Его прошлое мы только слегка напомнили за тот период, пока либерализм был *всем* общественным мнением в России. Мы оставили его в тот момент, когда чисто политическая реформа стала в России считаться анахронизмом, на очередь стала социальная революция и либерализм превратился в одно из течений, притом еще заподозренное в классовых дворянских тенденциях. Мне нет надобности рассказывать дальнейшую историю русского либерализма, его постепенную демократизацию и постепенное возвращение общественного мнения от идеи о социальной революции к идее о политической реформе*. Все это не отрицается, наверное, и авторами «Вех». Вычеркивается ими только доля либерализма в истории общественного правосознания. Но и этим рискованным приемом все же не приобретается право называть русскую «интеллигенцию» — безгосударственной. Мы будем гораздо ближе к истине, если противопоставим этому огульному суждению утверждение, что, напротив, интеллигенция (в широком смысле слова, конечно) только *одна* и была государственна в России. Она была государственна против старого вотчинного режима, против полного почти отсутствия сознания права в народной массе, против нарушений закона бюрократией и злоупотреблений законом привилегированных классов, против «темных стихий» народного инстинкта и против известной части революционных доктрин. Я думаю, что русская интеллигенция «ответит равнодушием» и «на отвлеченный морализм доктрины» авторов «Вех» в сознании того, что даже необходимый минимум «элементарных условий гражданского благоустройства» еще далеко не обеспечен настолько, чтобы дать полный нравственный комфорт и спокойствие интеллигентам, желающим уйти, наконец, от «тирании политики» и заняться «внутренним сосредоточением в эгоцентризме сознания».

VI

БЕЗНАЦИОНАЛЬНОСТЬ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Религия и государство суть формы социального общения, и как таковые, независимо от своей мистической и правовой

* См. об этом: *Russia and its crisis*, p. 265—333 (фр. пер. — p. 194—244).

сущности, они являются самыми яркими внешними признаками или символами того общества людей, которое ими объединяется. Вот почему наряду с языком, обычаями и элементами культурного единения религия и государство всегда и везде давали самые ранние и самые прочные точки опоры складывающемуся чувству национализма и патриотизма. Кто говорит о «безрелигиозности» и «безгосударственности» интеллигенции, тот обязательно должен говорить в этом смысле и о третьем виде ее «отщепенства», включающем оба первые: об ее безнациональности и антипатриотизме. Собственно, первые обвинения в *политике* обыкновенно служат лишь преддверием к последнему, ибо тонкостями богословия и права мало интересуются монополисты официального патриотизма и национализма, со стороны которых обычно и раздаются эти обвинения.

Авторы «Вех», конечно, сказавши А, уже говорят и Б. В «космополитизме» и в «отсутствии здравого национального чувства» прямо обвиняет интеллигенцию Булгаков, противопоставляя этому «религиозно-культурный мессианизм, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство» (с. 60—61). Космополитизм интеллигенции, по его мнению, «покупается дорогой ценой омертвления целой стороны души, притом непосредственно обращенной к народу, — и потому, между прочим, так легко эксплуатируется этот космополитизм представителями боевого, шовинистического национализма, у которых оказывается благодаря этому монополия патриотизма». Автор жалеет об этом, как жалеет и о тех шансах, которые интеллигенция дала «черносотенству» своим религиозным отщепенством, своим отношением к «сокровищу народной веры», создавшим «необходимость борьбы с интеллигентскими влияниями на народ ради защиты его веры» (с. 62, 66). Тот же смысл, очевидно, имеют и сетования г. Гершензона на «бесплотное мышление» интеллигенции, лишившее ее «своей, национальной эволюции мысли» и «оторвавшее интеллигенцию от народа» (с. 78, 85—87). Наконец, Бердяеву «свойства русского национального духа указуют на то, что мы призваны творить в области религиозной философии», и он приглашает интеллигенцию к продолжению «национальной традиции» «русских философов, начиная с Хомякова». Эта традиция «должна быть противопоставлена быстросменному увлечению модными европейскими учениями» *. Все это с достаточной яс-

* Вехи. С. 18—19. Гораздо выпуклее развита идея г. Бердяева о русском мессианизме (Бердяев пишет: «Миссианизм» — от «миссии»),

ностью показывает, в каком направлении авторы «Вех» предлагают «безбытной, оторвавшейся от органического склада жизни, не имеющей собственных твердых устоев интеллигенции» — «продумать национальную проблему» (с. 47, 61). Попросту говоря, нас и в данном случае возвращают к славянофилам, тем славянофилам, которые «пробовали вразумить нас» в свое время, но не были поняты «космополитически настроенной интеллигенцией» (с. 85, 19).

Увы, мы в данном случае должны ответить на все эти «вменения» так же, как ответили на предыдущие. Булгаков более прав, чем сам думает, когда говорит, что «национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на религиозно-культурные». Интеллигенция может очень далеко уйти вперед своего народа, но она всегда и во всем, в отрицании, как и в утверждении, останется представительницей и продуктом *своей* культуры. Я указывал уже на несомненную связь между ритуализмом массы и практическим атеизмом ее привилегированного сословия. Слабость правовой идеи в русском обществе, несомненно, отражает фактическое бесправие и анархизм русского населения. Какие же «культурные», не «этнографические и исторические», «основания» могла русская интеллигенция заимствовать у русской массы в области «национальной проблемы»?

Национализм и патриотизм, вообще говоря, не есть простой, элементарный инстинкт любви в «своему», с которым они иногда отождествляются. Это есть более сложное чувство, *сообща осознанное* в процессе культурного развития нации и прикрепленное к чему-нибудь осязательному, что для всех является одинаково понимаемым символом. Сперва это — символ принадлежности к «своим», к своему «роду», а потом и символ стремления к общим целям, общим задачам. Первое, т. е. чувство родовой принадлежности, являющееся раньше всего, конечно, всего естественнее прикрепляется к вещам, которые не меняются, к воспоминаниям вместе прожитого и вместе нажи-

а не от «Мессии») в сборнике его статей: *Дух<овный> кризис интеллигенции*. С. 10, 32, 124—127, 232. По существу, здесь полное возвращение к славянофильству, за исключением его «роковой ошибки — защиты отсталых форм государственности». Авторы «Вех» совершенно игнорируют тот факт, что «религиозная философия» славянофилов, так же как и их собственная, есть тоже продукт некоторых «модных европейских учений».

того: к истории, к преданию. Но без второго, без вечно живой и вечно развивающейся волевой и целесообразной *совместной же* деятельности, без объединения воли народа на очередной, одинаково понимаемой всеми национальной задаче, первое чувство мертво. Одним преданием оно жить не может или, точнее, не может подняться над «этнографическими основаниями народного единства». Эти основания — самые непрочные, при всей своей кажущейся вековой неподвижности, и наименее способные цементировать общество, при» всей своей однородности. Только расчленение однородной этнографической массы, ее внутренняя организация при помощи выделяемого ею социального «чувствилища», ее интеллигенции, может связать массу единым чувством взаимной связи, общего интереса и общего блага. В этом смысле появление интеллигенции есть необходимое предварительное условие для возникновения национального самосознания. «Национализм» есть уже продукт интеллигентского творчества. Возникая на почве предыдущей стихийной эволюции, более или менее продолжительной, он вкладывает задним числом определенный смысл и сознательность в этот подсознательный стихийный процесс.

У нас вообще социальная дифференциация и символика слаба, в том числе и национально-историческая. Это одно уже свидетельствует об элементарности нашей культуры. У нас просто нет — и не было — настоящей, так сказать, густоты междучеловеческого общения, и потому не выработалось плотной междусоциальной ткани: того переплета взаимоотношений, на котором могла бы прочно держаться социальная символика. Индивидуальные чувства слишком долго не отлагались, не кумулировались ни в каких мультипликаторах русской общности. Общественное чувство и поступок и до сих пор у нас просто *не звучат*, не находят достаточно сильного отклика, как выстрел в разреженной атмосфере. Не сложилось у нас и прочных привычек к тем условностям, которыми одними только и могут крепко держаться социальные санкции. И, разумеется, нельзя утверждать, чтобы всего этого не было только у русской интеллигенции, а было это у русской массы. У массы а fortiori¹³ этого еще меньше, чем у интеллигенции. Наши националисты сделали из этого пробела в социальной солидарности особую русскую добродетель. А наши публицисты и беллетристы многократно указывали на пустоту социального содержания как на одно из коренных свойств национального русского духа. Вспомните полное и категорическое отрицание культур-

но-национальной русской традиции у Чаадаева*. Вспомните знаменитую тираду Герцена о том, почему нет никого в мире свободнее русского человека. Вспомните меткие наблюдения Салтыкова и Глеба Успенского всякий раз, как им приходится отмечать последовательность и твердость социального поведения иностранцев и разлад между словом и делом у русских. Недавно один из критиков открыл это свойство у героев Чехова и даже сделал из него одну из черт мировоззрения автора: апофеоз русской «бестолковости», «ненужности», «растерянности» как высшего проявления национальной человечности при отсутствии социальных санкций поведения, привитых не воспитанием даже, а культурой. «Все мы у Бога приживалы» — вот формула этого национального и отнюдь не интеллигентского мировоззрения. В сущности, что другое значит и «всечеловечность» — эта безграничная пластичность русской природы, — по Достоевскому?

В такой «широте» природы национализму, последовательно, упорному, сознающему и уважающему себя национализму, просто не за что зацепиться. Чтобы сознать всю пустоту этой «широты», надо быть интеллигентом. И мы понимаем тоску интеллигентов — авторов «Вех» по «тесноте», по национальной «традиции». Не они первые и не они последние чувствуют эту тоску. Но другой вопрос: можно ли утолить ее рецептами «Вех»?

Нам советуют искать «твердых устоев» в «быте», в органическом складе жизни и вылить наше «сознательное национальное чувство» в «религиозно-культурном мессианизме». Но ведь весь вопрос в том и состоит — как вывести второе из первого: мессианизм из «быта» и «органического склада»?

В 1901 г. П. Б. Струве не пробовал даже и решать этот вопрос, ясно сознавая невозможность решения. Он кончал свою статью о том, «в чем же истинный национализм», чисто формальным примирением. «Можно и должно относиться с уважением и бережно к отвердившимся образованиям духовной и культурной жизни: лелеять *воспоминание* и любить родину-

* См.: Oeuvres choisies de Pierre Tchadaief. Paris, 1862. P. 17—32: «Une brutale barbarie d'abord, ensuite une superstition grossière, puis une domination étrangère..., voilà la triste histoire de notre jeunesse... Point de souvenirs charmants, point d'images gracieuses dans la mémoire, point de puissantes instructions dans la tradition nationale... Nous ne vivons que dans le présent... Nos souvenirs ne datent pas au-delà de la journée d'hier... Enfin, nous n'avons vécu...»¹⁴ и т. д.

мать. Но жизнь растущая, образования слагающиеся, *пророчество*, зовущее вперед, *родина-дитя* — заслуживает не меньшего уважения и любви» *. В сущности, «пророчество» в этой цитате отрицает «воспоминание». В требовании полной свободы от «воспоминаний» даже заключается смысл тогдашнего индивидуалистического национализма П. Б. Струве. По его тогдашнему мнению, «грех славянофильства состоял в том, что оно мнило себя *нашедшим* народные начала», «узревшим национальный дух». Оно даже «уверяло себя и других, что ему удалось... снять с него фотографию в разных позах: религиозной, государственной, общественной». Эти претензии фиксировать национальный дух в триединой славянофильской формуле Струве отвергал тогда с негодованием как «негодное и наглое притязание». Так же решительно он отвергал и совет Каткова «приравнять нашу мысль, наши понятия к окружающей нас действительности». Нет, говорил Струве: «...всякое стремление связать принципиально и навсегда какое-нибудь определенное содержание с формой национального духа теоретически означает превращение его из формы текучего по своему содержанию процесса в застывшую сущность... Практически это грубое посягательство на естественное право «искания», на право и обязанность человека как такового бесконечно совершенствовать культуру... Нет, человек, ты не мог этого обещать, ты не имеешь права отказываться от своего человеческого звания».

Конечно, нам могут сказать, что свобода от «воспоминаний» здесь, в сущности, требуется лишь формально, так сказать, методически. Дайте только свободу, обеспечьте достоинство автономной человеческой личности, а уж «воспоминания», «быт», «органический склад» сами скажут в «свободном творчестве национального духа»: от них все равно никуда не уйдешь.

Если брать национальный склад как общую скобку всего, что творится лицом, принадлежащим к данной национальности, то против такой уверенности, конечно, возражать нечего. Национальность скажется так же, как уровень культуры: это мы только что говорили раньше. Но ведь речь идет не об одних привычках, психических навыках, вынесенных из прошлого, а и об определенных идеях, находящих свое выражение в «религиозно-культурном мессианизме». Мессианизм обязуется *из «воспоминаний»* вывести «пророчество» — известную телеологическую тенденцию универсального характера. Это и пробова-

* На разные темы. С. 526—555.

ла сделать единственная пока попытка русского мессианизма — попытка славянофилов и Герцена. И мы понимаем тех, кто принимает на себя это обязательство. Булгакову, например, с его мистической верой в церковь, это даже совсем нетрудно сделать: стоит лишь последовать совету Гершензона и Бердяева и вернуться к Хомякову. Но как поступить тем, кто, по крайней мере в принципе, не согласен связывать себя «воспоминаниями»?

Обратиться все-таки к прошлому и поискать в нем не интуитивно, не мистически, а эмпирически элементы русского мессианизма? Попробуем. К XVI веку, когда впервые сложилась окончательно русская национальная церковь и русское национальное государство, у нас, казалось, были по крайней мере внешние данные для национального мессианизма. Мессианизм и появился: он принял политическую форму панрусизма и религиозную форму — единой святой церкви во всей вселенной. Но, увы, элементы этого мессианизма не только не дошли до наших интеллигентов: их оказалось недостаточно и для тогдашней интеллигенции. Не прошло и века со времени официального национального возвеличения — и национальная церковь была развенчана властью как простое недоразумение. Ее заменили чистой греческой. А еще через полвека пошатнулись и основы национальной государственности, никогда притом не формулированной и не возведенной в правовой принцип никакими легистами*. С этих пор русский национализм мог опираться только на отрицательную, а не на положительную программу: на охрану «быта», а не на святорусскую миссию. В конце XVII в. «национальная проблема» в этой отрицательной постановке очень обострилась стихийным контрастом старого быта с возроставшим иностранным влиянием. Но даже и в этой далекой от всякого мессианизма форме проблему русского национализма решали на Москве не местные интеллигенты, недостаточно культурные, чтобы суметь даже ее поставить, а ученый брат-славянин (Юрий Крижанич¹⁵). Этот добровольный помощник, сосланный за свое усердие в Сибирь, принужден был поставить вопрос не о русском «мессианизме», а о том, как бы спастись от «чужебесия», избежать полной денационализации, превращения в мертвую этнографическую массу, под двойным влиянием восточного «людодерства» и западной «ропусты», греческой неподвижной традиции и европейской культуры.

* См. об этом: *Russia and its crisis*, p. 160—168 (фр. пер. — p. 119—125).

Культура, наконец, пришла — раньше, чем на Москве собрались решить национальную проблему. Она пришла, хотя на это и сердится г. Гершензон, просто потому, что была технически необходима и практически удобна, и вопрос о ней стал вопросом самосохранения, уже не морального, не национального, а просто физического. Она пришла, и с ней пришло то *культурное* (не «интеллигентское») «отщепенство» от народа, о котором сокрушаются авторы «Вех». Масса народная усмотрела в «брадобритии, табаке и немецком платье» — внешних символах новой культуры — «совершенное испровержение благочестия». Национализм окончательно слился со староверием и принял форму ожесточенного протеста против основных элементов новой культуры. А начавший слагаться культурный слой прошел своей дорогой. Из каких элементов было теперь строить «национальный мессианизм»? Таких элементов не было, и идеологов национализма вовсе не нашлось среди интеллигентов XVIII века.

Но наши интеллигенты-романтики XIX в. в лице славянофилов не отчаялись. Если в национальных «воспоминаниях» осталось одно пустое место, а новой культурной традиции не создано еще, то отчего было не оставить совсем в стороне это преходящее и «временное» и не укрепиться в «вечном»? В мессианизме национальное начало ведь, во всяком случае, должно было стать общечеловеческим. Но общечеловеческое уже было налицо. Религия космополитична. Отчего не положить в основу русского мессианизма религию? Этот вывод был предуготовлен европейским романтизмом и немецкой философией начала XIX века. «Без православия наша народность — дрянь» — так выразил этот ход идей А. И. Кошелев; «с православием наша народность имеет мировое значение». И действительно, без религии все славянофильские построения выходили — дрянь. Но и с религией, как только хотели придать ей мировое значение, никак не удавалось, начиная с Чаадаева и кончая Вл. Соловьевым, уместиться в рамках старой национальной веры. Русский мессианизм постоянно оказывался основанным не на православии, а на католицизме. И никакие попытки нового синтеза, никакие соображения наших новейших мессианистов о «сверхрационализме русского православия», никакие перепевы о посредничестве России между Востоком и Западом не избавят их от подобного же рокового исхода их поисков вселенской веры*.

* См.: Бердяев. Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 232, 265, 272.

Какой же вывод вытекает из нашей беглой исторической справки? «Сознательное национальное чувство» может «отливаться в культурный мессианизм» только при соблюдении известной пропорции между прошлым и будущим, между «воспоминанием» и «пророчеством». У нас эта пропорция слишком для нас невыгодна. «Воспоминаний» непропорционально мало, а чистому «пророчеству», хотя бы оно было и герценовское, никто не поверит. Вероятно, поэтому у огромного большинства нашей интеллигенции оказывалось достаточно здравого смысла и самокритики, чтобы не тешить себя и не смешить других нацио-нально-мессианистскими построениями.

Вернемся, однако, к более скромным задачам национализма и патриотизма. Хватало ли их на нас самих, для нашего внутреннего употребления?

Речь идет, конечно, не о непосредственном индивидуальном чувстве единства с целым той или другой «автономной личностью». Отрицать такое чувство у нашей интеллигенции никто не решится. Общеизвестный — и, увы, едва ли законченный, синодик русской интеллигенции дает красноречивый ответ на всякие сомнения. Наша интеллигенция не только была патриотична; она *пылала* патриотизмом. Но речь идет здесь о другом. Мы имеем в виду внешние, объективные отложения, социальную кристаллизацию и символику патриотизма и национализма, при помощи которых он делается из достояния интеллигенции достоянием общенародным. На первый взгляд ответ здесь чрезвычайно неудовлетворителен. Общенародный патриотизм и национализм предполагают единение и согласие с массой в общих задачах. А между тем история нашей интеллигенции есть история «отщепенства» — история борьбы и раздора. В этой борьбе, идущей из поколения в поколение, тянущейся через целые века, интеллигенция занимала постоянно ненормальное положение, ибо она принципиально устранена была от участия и от ответственности в ходе общественных дел в родной стране. При этом условии ненормальность превратилась в обычай и сама создала известные навыки, известную традицию интеллигентской коллективной мысли.

У интеллигенции появились те черты, которые в начале этой статьи были отмечены как ненормальные и отрицательные: излишняя отвлеченность доктрины, непримиримый радикализм тактики, сектантская нетерпимость к противникам и аскетическая цензура собственных нравов. Можно сказать, что у интеллигенции сложился свой собственный патриотизм — государства в государстве, особого лагеря, окруженного врагами.

В жестоких словах г. Гершензона, по несчастью, есть доля истины. Да, действительно, это было «сонмище больных в собственной стране». Больных, потому что положение «красивой ненужности» не содействует нормальному состоянию нервов. «Трагизм положения», на который ссылался Герцен, характеризует не одно только его поколение. Этот «трагизм» начался еще с тех пор, как Курбский¹⁶ за рубежом зараз и проклинал и благословлял «неблагодарное, варварское, недостойное ученых мужей» — и все же «любимое отечество». Эмигрантское настроение нашей интеллигенции с течением времени крепнет и обостряется, по мере того как представители ее объявляются — и сами сознают себя «лишними людьми».

В литературе тип этот хорошо известен и внимательно прослежен*. Но было бы важной задачей проследить его в жизни, хотя бы в писательской среде. О Герцене я только что упоминал. Достаточно вспомнить отношение его к польскому восстанию, чтобы понять, к каким трагическим коллизиям приводили эмигрантские формы самого горячего, самого несомненного патриотизма при столкновении с элементарными условиями патриотизма нормального, понятного всем. Сложилось мнение, что популярность Герцена погибла жертвой этих эмигрантских проявлений его патриотизма. Я этого не думаю и объясняю падение популярности «Колокола» несколько иначе**. Эмигрантский патриотизм уже в то время был понятен и довольно широко распространен и в самой России. Нашим неудачам в Крымской войне радовался не один Герцен в своем лондонском уединении: радовались и в России очень и очень многие — не только интеллигенты, но и просто читатели газет и журналов. Но лучшее доказательство есть то, что эмигрантский патриотизм не умер с поколением Герцена. Напротив, он с него только начался как постоянное, длительное явление интеллигентской психологии. Возьмем дальнейший пример: турецкую войну, в которой и самый повод вызвал патриотические эмоции, и ожидание реформ не могло им так мешать, как это было после смерти имп. Николая I. Пусть читатель пересмотрит страницы сочинений Салтыкова, написанные в дни общего патриотического возбуждения. Вы чувствуете, как великий сатирик не только не отрицает возможности подобных эмоций, но и мучительно переживает сознание ненормальности того положения, в котором

* См., например: *Овсянико-Куликовский*. История русской интеллигенции. М., 1906.

** См.: *Russia and its crisis*, p. 372, 381—382 (фр. пер., p. 274, 281).

разделять эти общественные чувства оказывается невозможным. Интеллигент-патриот рад бы был сделаться просто патриотом, но при виде монополистов патриотизма в уме его тотчас восстает неумолимый вопрос: да, собственно, «кто готовит тяжкие испытания России? Воевода ли Пальмерстон или он, Удодов»? И когда он чувствует обязанность публициста объяснить причины своего воздержания от патриотических демонстраций, вот что он заявляет*: «В такие исторические минуты, когда затрагиваются самые дорогие и самые существенные струны народной жизни, я считаю воздержанность более нежели когда-либо для себя обязательной... Прошлое завещало довольно большое количество людей, которых единственное занятие... заключается в том, что они сторонятся от деятельного участия в жизни. Занятие непроизводительное и даже, можно сказать, тунеядное; но ведь надо же наконец понять, что мы дети того времени, когда прикасаться к жизни можно было лишь при посредстве самых непривлекательных, почти отвратительных ее сторон, и что вследствие этого устранение от жизненных торжеств (опять-таки повторяю: *в то время*) составляло своего рода заслугу... Чтобы получить право ликовать ввиду предстоящего подвига, необходимо сознавать себя материально привлеченным к его выполнению и материально же обязанным нести на себе все его последствия. А это для большинства культурных людей почти недоступно». Я мог бы подойти еще ближе к нашим временам и рассмотреть раздвоение патриотического чувства во время последней японской войны. Но сказанного, полагаю, достаточно, чтобы сделать понятными и диагноз этой интеллигентской болезни от излишка здоровья, и средства ее лечения. Тяжелые последствия для общегосударственного патриотизма хронического распада страны на два вооруженных лагеря отрицать нельзя. Затяжная борьба против правительства фатально приводит к границе, за которой начинается борьба против собственной страны. И точно определить эту границу невозможно. Для сторонников взгляда «чем хуже, тем лучше» она идет в одном месте. Для публицистов, понимающих неразрывную связь явлений в социальном процессе, — в другом. Для практических политиков — в третьем. В разное время, при разных условиях и перспективах борьбы, эта граница передвигается. Есть моменты, когда эмигрантская точка зрения совершенно ступшевывается перед могучим процессом быстрой внутренней эволюции. Такой момент мы недавно пере-

* Благонамеренные речи, IX, 350.

жили. Мы помним и другие моменты, когда та же эмигрантская точка зрения становилась единственной светящейся точкой среди мрака и неотразимо притягивала к себе все более и более широкие круги общественного мнения. Очевидно, однако же, что самое существование эмигрантской точки зрения ненормально в государстве, достигшем известного культурного уровня. И переход к новому строю, в котором основное условие национальной солидарности — наличие народного представительства — получило хотя бы формальное удовлетворение, прежде всего вызывает необходимость коренного пересмотра всего наболевшего, тяжелого вопроса об особом интеллигентском патриотизме. Если вопрос все же остается по-прежнему мучительным и самые осторожные попытки прикоснуться к нему вызывают щемящую боль и невольную судорогу, то, конечно, это объясняется далеко не одной только застарелостью болезни. Объяснения надо искать в двусмысленности положения, в спорности вопроса: миновали ли окончательно те условия, которые создавали эмигрантский патриотизм?

Как бы то ни было, оставляя в стороне те формы и проявления интеллигентского патриотизма, которые я назвал «эмигрантским патриотизмом», мы должны теперь обратиться к самому содержанию интеллигентского патриотизма, которое нам предлагают выбросить за борт и заменить чем-то совершенно другим, но пока еще неопределенным и никому не известным.

Вопрос о положительном содержании, на котором можно было бы основать русский национализм, остается самой темной из всех туманностей «Вех». Причина этой неясности та, что именно здесь последние слова авторами «Вех» еще недосказаны. За пределами «Вех» велся и, вероятно, ведется по этому предмету горячий спор между самими участниками сборника. П. Б. Струве, как известно, одно время предлагал прикрепить обновленный русский патриотизм к империалистической идее «Великой России» и основать его как раз на связи патриотизма с внешней политикой. Как контраст, как психологическая реакция против эмигрантского патриотизма, под свежим впечатлением созданной «вины», это было самым радикальным лечением. Но для Бердяева, напр<имер>, такое решение слишком шаблонно и недостаточно мистично. Это значило бы прежде всего связать патриотизм с государственностью. А Бердяев — христианский анархист и признает государственность лишь как неизбежное и временное зло. С его точки зрения, «западник-рационалист Струве недостаточно чувствует таинственную

душу России. Ему чуждо мистическое чувство истории»*. И Бердяев переносит патриотизм с государства на «нацию» как «соборную личность», «мистический организм». Однако тут немедленно рождается вопрос: какую нацию? «Нация» как понятие государственное (швейцарцы, американцы) совпадает с государством. Нация — или лучше «национальность» — как понятие этнографическое и культурное (великороссы, поляки, евреи) представляет несколько «соборных личностей» в одном государственном теле. Уступая единомышленникам, П. Б. Струве нашел в самом этом различии исход из затруднения. Государственная «русская» национальность — это одно. Племенная, «русская», национальность — это другое. Первая ступень воспитания нашей интеллигенции заключается в обучении ее «государственному», великодержавному патриотизму. Но затем Струве сам «восстает против обнаруживающейся в этом случае чрезмерности культа государственного начала». И как вторую ступень, исправляющую односторонность предыдущей, он предлагает культ «органического чувства национальности». Если на первой ступени получается правовое понятие русского гражданина как представителя государственной национальности, то на второй является понятие «национального лица» со свойственным ему психическим содержанием, национальными «притяжениями и отталкиваниями», с «вполне законными» проявлениями «сильных, подчас бурных чувств», которые «прикрепляются в настоящее время к национальным вопросам». Единомышленник П. Б. Струве В. Я. Голубев**¹⁷ тогда же сделал третий шаг, объяснив русское «национальное лицо» как лицо «державной народности», какой создала ее история. В качестве «державной» русская народность вновь получала значение «государственной национальности», но уже не в качестве собирательного понятия российских граждан, а в качестве главного, доминирующего в государстве племени. Культурное и «мистическое» понятие вновь облеклось правовыми атрибутами. Понятно, куда должен теперь вести четвертый и последний шаг. После всех описанных превращений отвлеченное вначале понятие русского «национализма» выходит из лаборатории П. Б. Струве и его единомышленников с очень определенным конкретным содержанием: господствующей великорусской народности.

* Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 121.

** См.: По Вехам. М., 1909, ст. П. Б. Струве и В. А. Голубева и ответы ему мои и других авторов.

При таком содержании «национализма» и поиски за национальной традицией получают совсем иной смысл, нежели когда речь шла о создании основ русского мессианизма. *Всякая историческая традиция теперь годится.*

Правда, г. Бердяев продолжает отвергать у славянофилов «ложное поклонение национальности как факту, как идеализированному прошлому». Но он же категорически утверждает, что «не может существовать народ, которому нечего сохранять, который не получил никакого наследства, достойного любви»*. И он ищет приобщиться к «истории», связать «историческое прошлое» с «историческими перспективами». «Низка была бы общественность, основанная на забвении». «Церковная связь с умершими, с отцами есть священная основа истинного консерватизма». Воспринять историческую святыню необходимо «по-детски». От «опасности рационализма и сектантства может охранить лишь приобщение к народной святыне и народному культу». И г. Бердяев горячо приглашает интеллигенцию «зажечь лампаду перед иконой и пасть молитвенно перед ней на колени», подчеркивая нарочито в примечании, что «говорит все время о лампаде и иконе в буквальном, а не переносном смысле слова»**.

Таково то настроение, с которым наши «богоискатели» принимаются за восстановление исторической традиции.

Работа авторов «Вех» в этом направлении далеко еще не окончена. Но она уже начата. Характерно, что в поисках своих родоначальников наши националисты не пошли пока дальше той же самой — русской интеллигенции. Им, разумеется, не нравится общепринятый взгляд на прошлое нашей интеллигенции. По их мнению, «обычные либеральные и радикальные истории русского самосознания выработали шаблон, установили банальный критерий для определения того, что есть большая дорога» в истории интеллигенции. При этом «всего более для нас ценное... в книге о русской душе... затерто». И они теперь восстанавливают «затертое». Это — «почти весь Чаадаев, славянофилы — в том, что было в них положительного, половина Гоголя, Тютчев, Достоевский, отчасти Лев Толстой, Константин Леонтьев, Вл. Соловьев, В. В. Розанов, Мережковский, все русские декаденты, вся русская философия»***. Прибавим

* Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 49.

** Там же. С. 3, 6, 11.

*** Бердяев. Русские богоискатели // Дух<овный> кризис интеллигенции. С. 28.

к этому перечню когда-то развенчанного самим Струве, а ныне им же реабилитированного Чичерина*. Не будем останавливаться на пестроте этого букета. Но что же дальше? Куда идет эта вновь реставрируемая линия «русской души» в глубь исторического сознания? Дальше пока встречаем только отрывки и нащупывания. Новиков и Радищев, «Богом упоенные люди», уже стоят на той «большой дороге», которую наши националисты тщательно обходят проселками. Что было раньше Новикова и Радищева? Струве указывает на государственный разум поколения 1613 года, спасшего Россию от «воровства». Булгаков прибавляет преп. Сергия Радонежского. Можно было бы присоединить «неугасимую свечу» Симеона Гордого¹⁸. Но прежде всего беда в том, что этим была бы установлена, худо ли, хорошо ли, только традиция московской государственности. Бердяева, напр<имер>, *такая* националистическая традиция совсем не устраивает. Своих духовных предков он может найти разве только в украинском философе-сектанте Сковороде, в «мужике Семене», говорившем в конце XVII в. «от Духа Святого», в Ниле Сорском, поскольку в нем сказывается ученик афонских «исихастов»¹⁹. Но это не подойдет к другой «большой дороге»: к той «большой дороге» православной традиции, за которую крепко держится Булгаков. И я совсем не знаю, где будет искать своих духовных предков недовольный Петром Великим Гершензон.

Смотря по вкусу, по настроению, по характеру специального интереса, можно протягивать в прошлое сколько угодно нитей. Но создать живую связь с прошлым могут только те нити, которые держатся на живой памяти прошлого, передаваемой из поколения в поколение. Возможность такого рода связи зависит от многих условий, которые не всегда находятся налицо. Нужно прежде всего, чтобы существовала непрерывность сознания, поддерживаемая единством цели. На низших ступенях исторической жизни социальной памяти вообще не существует. Целесообразность исторического процесса, рост и накопление культурных навыков возможны, конечно, и там. Но психология этих эпох имеет подсознательный характер. От них, от этих долгих доисторических периодов национальной жизни, разумеется, не может сохраниться никакой националистической традиции. Далее, когда сознательность уже появляется в большей или меньшей степени, у немногих фактических руководителей процесса она еще надолго остается чужда массе.

* См.: На разные темы. С. 84—120.

И сами носители этого сознания в рядах поколений не связываются единством сознания. «Свеча» гаснет и вновь зажигается стихийными историческими порывами. Таким образом, социальная память в начальном периоде существования оказывается прерывистой и случайной по содержанию. Чтобы сделать ее постоянной и ее содержание — организованным, необходимо создать тот мыслящий и чувствующий аппарат нации, который называется ее интеллигенцией. Только при участии этого аппарата подсознательный процесс национальной жизни может окончательно превратиться в сознательный. И только с этого момента могут явиться и жить в предании элементы живой национальной традиции, передаваемой из поколения в поколение сознательным общественным воспитанием.

Достаточно приложить эти общие соображения к нашему прошлому, чтобы сразу увидеть причины долгого отсутствия, позднего происхождения и интеллигентского характера нашей национальной традиции. Традиции домосковские навсегда и окончательно отрезаны искусственным надрывом народной памяти. Киевская былина, занесенная на дальний, пустынный север и там получившая полуфинское обличье, — вот символ этой прерванной традиции нашей вечевой эпохи. Ранняя московская традиция слишком тесно замкнута в тесной семье московских скопидомов. О плачевной судьбе дальнейших националистических попыток — канонизировать при помощи более культурных славян и греков государственную и религиозную традицию XVI века — я уже упоминал. Начало XVII века, к которому обращается П. Б. Струве в своих поисках за традицией, представляет в самом деле любопытную параллель с настоящим моментом: параллель, которая повторяется и в начале XVIII, и в начале XIX, и в начале XX веков. Во все эти моменты нашей истории спокойное национальное развитие прерывается катастрофами, которые затрагивают не одни только социальные верхи, но глубоко, с самого корня захватывают и народные массы. И всякий раз оттуда, с социальных низов или *от имени* социальных низов, — поднимается движение, принимающее параллельные формы народного взрыва и националистической реакции. В первой форме движение направляется против «бюрократии», во второй — против «интеллигенции» данного момента*.

* О националистических реакциях начала XVII и начала XVIII веков см. подробнее в моих очерках (т. III, ч. I), где вообще излагается процесс перехода от подсознательного к сознательному периоду национального существования.

Ничего творческого, ничего, кроме элементов «бытовой и этнографической» традиции, эти реакции в себе не содержат. Попытки противопоставить чистому иноземному влиянию самостоятельную культурную работу делаются в конце XVII века, но они оказываются слишком запоздалыми, слишком слабыми и робкими — ас другой стороны, слишком чуждыми даже и в этом слабом виде туземному «быту», чтобы на них можно было опереться против широкого потока европеизации*. Таким образом, и эти новые зародыши своеобразной национальной традиции сами собой круто обрываются тем полустихийным — и тем более неизбежным — торжеством внешнего европеизма, с которого началась реформа Петра. Традиция «бытового» национализма с тех пор спускается все ниже и ниже в народные массы. Новая культурная, «петровская» традиция замыкается для начала в тесный круг бюрократии и высшего социального слоя. Но оттуда постепенно она расширяет свое влияние на другие социальные круги при посредстве новой интеллигенции. С этого момента является в России непрерывная и прочная социальная память. Является и интеллигентская традиция.

Авторы «Вех» суть сами — плоть от плоти и кость от костей этой «петровской» интеллигенции. Сознание «соборности», общности и цельности в ряде поколений исторической культурной работы им не только не чуждо, но именно они и стараются внушить это сознание нашей интеллигенции, у которой, по их мнению, такого сознания не хватает. Но что же они делают в действительности? Они отвергают то, что дает им история, и хотят начать историю сначала. Принципиальные индивидуалисты, насильственно смиряющие себя перед «соборным» сознанием, они пытаются искусственно вырвать текущий момент из органической связи национальной эволюции и поставить его в выдуманную ими самими связь с произвольно подобранными сторонами и явлениями прошлого. По существу эта попытка антиисторична, индивидуалистична и рационалистична. По содержанию и по исполнению к чему она сводится или, точнее, сведется, когда из устанавливаемых теперь посылок авторы «Вех» сделают неизбежные логические выводы?

Конечно, прошлое, даже и очень отдаленное, еще не умерло в настоящем. Но чтобы найти его теперь, надо очень глубоко опустить исследовательский зонд. Когда какие-нибудь катаст-

* См. об этих попытках: Очерки, II. С. 174—175, 209—212, 153, 246—247; III. С. 1, 140.

рофы обнажают эти глубокие пласты, соприкосновение с пережитками прошлого становится, разумеется, легче. Но тогда это соприкосновение является задачей не интеллигентских исканий, а «черной демагогии». И продуктом его неизбежно является самый настоящий, подлинно московский протест против элементов культуры и сознательной идеологии во имя «бытовой» и «этнографической» традиции. Смысл этого явления один и тот же, хотя бы на заре XVII века оно называлось борьбой против политического «воровства», «пестроты» и «малодушества», на заре XVIII — борьбой против «проклятого немецкого зелья» и «антихристовой печати», на заре XIX — против «либерал истов» и декабристов, на заре XX века — против «жидомасонов» и «выборжцев». Если угодно, тут есть бессознательная традиция стихийного единства. Но это такая же традиция, какую можно усмотреть между извержениями Везувия. Ее идеологи обыкновенно и грозят стихийными катастрофами. «Гнев народный», которым пугает депутат Шульгин, — тот же самый, которого боится Гершензон и который стараются предотвратить обращением к народной святыне Булгаков и Бердяев.

Что может быть общего между этим ископаемым национализмом и настоящей, культурной национальной традицией? Поиски за тем, «чего не было», могут лишь привести к капризному пренебрежению тем, что было. У нас *есть* прошлое, заслуживающее уважения и национального культа. Русская культурная традиция *была*. Она была уже тогда, когда три четверти века назад ее фанатически отрицал Чаадаев. Теперь эта традиция гораздо длительнее и богаче. Она пополнилась списком великих имен, которые дают нам уже теперь некоторое право на тот вид «мессианизма», какого может добиваться всякая культурная нация. Перед традицией, которую с Диогеновым фонарем²⁰ разыскивают авторы «Вех», эта существующая традиция имеет то преимущество, что она не выдуманная, а живая. Тут есть та связь и то единство цели, которые составляют живую душу всякой традиции. Задача, поставленная два века назад великим русским «отщепенцем», еще нами не осуществлена вполне. Но эти два века связаны красной нитью борьбы именно за *эту* задачу.

Единство сознания ряда интеллигентских поколений уже вызвало и те последствия, какие вызывает всякая живая традиция. У этой традиции есть свой культ, своя символика. У нее есть свои святыни и свои неугасимые лампы. Из поколения в поколение эти святыни бережно передаются, как самое драго-

ценное наследство нации. Всякое постороннее прикосновение к ним вызывает общественную реакцию. И эти чувства негодования против оскорбителей святыни есть лучшая гарантия и доказательство существования нашей общественной солидарности. Это есть ручательство того, что общее дело ведется твердо и что новым поколениям придется лишь продолжать его, а не начинать сначала. Казалось бы, защитникам традиции и исторического «консерватизма» остается только радоваться, что за полным отсутствием элементов «бытовой» и «органической» традиции, за очевидной недостаточностью традиции «этнографической» и «исторической» в России имеется эта двухвековая живая культурная традиция. Не проклинать и отрицать ее надобно, а культивировать как необходимую основу общественного воспитания и дальнейшего сознательного общественного поведения.

Но наши блюстители традиции поступают тут как настоящие «нигилисты». Когда речь идет о действительной традиции, имеющейся налицо, они забывают собственные сомнения относительно народа, «которому нечего сохранять, который не получил никакого наследства, достойного любви». Они забывают, что «низка была бы общественность, основанная на забвении». Они сами, теперешние проповедники традиции, как раз и начали с «забвения», с отрицания единственной существующей традиции, с «отказа от наследства».

Отказы от наследства были и мотивированные, и немотивированные, и индивидуальные, и кружковые. По счастью, в образованном русском обществе традиция и до сих пор совсем не потеряна. Из отказавшихся же многие потом вернулись обратно: с разными оговорками, с новыми принципиальными мотивировками к старым практическим выводам, но все-таки вернулись. И пока дело идет лишь об индивидуальных методах открытия старых истин, о новом способе прийти к убеждениям, к каким давно пришли уже другие, разногласие, конечно, может и не выходить из рамок той же интеллигентской традиции. Недаром в этой самой традиции наши бунтовщики ищут и своих предков. Они не хотят и не могут уйти из созидаемого интеллигенцией храма русской общественности. Только, как староверы, они приносят в этот обширный храм собственные иконы, отгораживают себе уголок, зажигают свои лампы и молятся своими молитвами.

В этих пределах дело могло бы ограничиться и внутренними интеллигентскими спорами. Но иной характер принимает вопрос, когда интеллигентская традиция как таковая отрицается

начисто, когда мимо традиции новой общественности, религиозной терпимости и национально-культурного равноправия пытаются вернуться к «воспоминаниям» Московской Руси и основывают национализм на реставрации старой триединой формулы. Совершили ли авторы «Вех» и этот шаг, мы пока сказать не решаемся. Но путь их ведет сюда. И они уже стоят на этом пути. Выбор пути уже сделан.

VII МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Нам остается еще рассмотреть ту мысль, которую авторы «Вех» выдвинули сами как главную и основную и которая действительно проходит красной нитью через все отдельные статьи сборника. Это много раз упоминавшийся контраст «духовной жизни» и «внешних форм общежития» с перекинутой между ними в виде мостика идеей «воспитания» как противоположной идее «политики».

Одного из друзей группы «Вех», участвовавшего с ними вместе в сборнике «Проблемы идеализма», П. И. Новгородцева, эта самая идея вдохновила на целое исследование, весьма интересное и гармоничное, о «Кризисе современного правосознания». Но насколько различно, с какой правильностью исторической перспективы, в противоположность карикатурному ракурсу «Вех», разворачивается этот контраст индивидуализма и общественности в изложении Новгородцева!

На первых страницах этой поучительной книги рассказывается о тех иллюзиях, которые питались «философами» XVIII века относительно «чудес республики» — всемогущества «внешних форм» для всеобщего нравственного обновления и осчастливливания человечества. Потом излагается долгая история затруднений и разочарований, вытекших из теории и практики народного суверенитета. На почве этих разочарований охарактеризовано развитие принципа личности как противоположного принципу народной воли. Однако же и история индивидуализма в государственной теории оказывается тоже историей «кризиса». «Оказалось, — говорит автор, — что в глубине этого понятия лежат ожидания и надежды, несоизмеримые с возможностями, открываемыми для личности государством... Индивидуализму пришлось сузить с этой стороны свои требования, ограничив свои политические притязания пределами достижимого и перенеся свои более глубокие стремления

в область личного совершенствования». Далее изображается, как в результате двойного кризиса и двойного разочарования правовое государство постаралось расширить рамки своих задач, распространило их с формальной защиты интересов граждан на материальную, с равного для всех закона на равные для возможного большинства шансы в жизненной борьбе. И только тогда уже, когда, несмотря на весь этот долгий путь государственной мысли и практики, сложная современная общественность все-таки не смогла удовлетвориться деятельностью правового государства, мыслители и политики Европы стали искать иного исхода. Они нашли его не в реакции против народного представительства, против конституции и парламентаризма, не в охлаждении к «политике», а в новом, дополнительном способе поддержки свободных учреждений. Исход был найден в идее распространения общественного воспитания как средства «подкрепить недостаточность правовых начал воздействием нравственных факторов» и таким образом развить в умах идею солидарности, способную предохранить современное государство и общество от социальных потрясений. «Значит ли это, — спрашивает Новгородцев, — что последовало разочарование в учреждениях, в праве, в государстве?» «Нет, — отвечает он, — среди политических деятелей и писателей, отрешившихся от веры в волшебную силу учреждений, по-прежнему остается крепкой мысль, что учреждения растут *вместе* с людьми, а люди совершенствуются вместе с учреждениями. Но к этой мысли прибавилось новое сознание, что правовые учреждения сами по себе не в силах осуществить действительное преобразование общества и что они должны войти в сочетание с силами нравственными, чтобы достигнуть своей цели». С другой стороны, однако, тот же автор считает нужным прибавить, что и «ожидать, что общественное воспитание исторгнет из человеческой природы ее эгоистические чувства и своекорыстные стремления, совершит чудо перерождения человека, значило бы повторять старую иллюзию XVIII столетия».

Под каждым словом этих рассуждений и заключений я мог бы подписаться. Представьте теперь, что начало и конец описанного Новгородцевым процесса, т. е. конец XVIII и начало XX столетия, скомканы вместе, что мысли об индивидуализме и «внешних формах» приведены к своему простейшему выражению, вырваны из того контекста государственной практики, в котором возникли, приурочены к одному моменту русской действительности, именно к революции, причем «иллюзии» XVIII века приписаны русским семидесятникам («безгосудар-

ственников»), а прозрение индивидуализма в его крайней форме — самим авторам «Вех». Представьте себе все это, и вы получите понятие о той каше, которая получилась из простых и не очень новых понятий на страницах этого сборника*.

«Общественное мнение, столь властное в интеллигенции, категорически уверяло, что вся тяжесть жизни происходит от политических причин: рухнет полицейский режим, и тотчас вместе с свободой воцаряется и здоровье, и бодрость» (с. 89).

«Интеллигентский разброд после революции был психологической реакцией *личности*... гипноз общественности, под которым столько лет жила интеллигенция, исчез, и личность очутилась на свободе» (с. 91).

«Сводя политику к внешнему устройству жизни — чем она с технической стороны на самом деле и является, — интеллигенция в то же время видела в политике альфу и омегу всего бытия своего и народного... ограниченное средство превращалось во всеобъемлющую цель» (с. 143).

«Положение политики в идейном кругозоре интеллигенции должно измениться... В основу политики ляжет идея не внешнего устройства общественной жизни, а внутреннего совершенствования человека... Воспитание в религиозном смысле — верить не в устройство, а только в творчество, в положительную работу человека над самим собой, в борьбу его внутри себя во имя творческих задач» (с. 142, 143).

Очевидно, лицом к лицу с подобными утверждениями было бы недостаточно возразить, что «воспитание нисколько не исключает «политики», а служит той же цели — «совершенствованию людей *вместе с учреждениями*». Бесплезно было бы и повторять, что воспитание не только не заменяет «учреждений», а, напротив, предполагает их уже существующими и само становится возможным лишь как последующее дополнение к ним. Нам резко и в упор ставят аксиому: *не* «внешнее устройство», а «воспитание» — и даже *до* «устройства» вместо «устройства», как предпосылка возможности самого «устройства» (ср. выше, с. 105). И мы должны принять бой на том месте, где нам его дают. Нам приходится защищать «политику» как автономную область человеческой деятельности против смешения ее с «областью личного совершенствования». Задача может показаться неблагоприятной, но тем она важнее.

* Следующие две цитаты взяты из статьи Бердяева, дальнейшие две — из статьи Струве.

У нас вообще «политика» не в большой чести. «Политика» является синонимом всевозможного лукавства, подвохов, макиавеллизма, лицемерия, обмана и т. д. «Политика», в сущности, только что появилась впервые в русской жизни и появилась при обстоятельствах крайне тяжелых и неблагоприятных. Но мы уже разочаровались в политике так, как не разочарованы в ней даже в странах классических избирательных трюков, в Англии и Соединенных Штатах. Я не буду спорить, если авторы «Вех» и в этом усмотрят одну из наших старых интеллигентских привычек, от которых нужно теперь отказаться.

Я не хочу, впрочем, противопоставлять своего личного мнения мнению авторов «Вех». Волею судеб я сам — «политик», и против моего свидетельства может быть представлен отвод как свидетельства лица заинтересованного. Пусть свидетельствуют другие. Я выбираю писателя, несомненно, симпатичного по мировоззрению авторам «Вех» и даже разделяющего многие из их предрассудков против «политики». Я разумею Паульсена *²¹.

Для Паульсена политика внутренняя, междупартийная (ибо кто говорит «политика», тот говорит «политические партии») есть, как и политика международная, — состояние войны: нечто потустороннее, к чему соображения личной морали неприменимы. Существующую «политику» и междупартийные отношения он рисует в самых мрачных красках. Партии, основанные на *принципах*, превращаются постепенно в союзы *интересов*. Принадлежность к партии занимает место личных достоинств. Партии стремятся уничтожить друг друга всеми средствами: влиянием при дворе, захватом власти в правительстве и парламенте, открытой борьбой на улицах. Даже в пределах конституционной борьбы партии ничем не пренебрегают, чтоб добиться победы. Партийное красноречие основывает свою силу убеждения не на истине, а на вероятности. При этом практикуется искусственный подбор фактов, их искусственная перспектива и освещение, бесцеремонное подсовывание противнику мотивов, которые способны представить его дело и его личные побуждения в дурном свете, запугивание ужасными последствиями его политики, приписывание его взглядам, как основной причине и источнику, — всех явлений, вызывающих безусловное общественное осуждение; прямое измышление фактов, никогда не имевших места в действительности, но способных

* См. его статьи: «Politik und Moral» и «Parteipolitik und Moral» в сборнике: Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, 11 Bd. (изд. Deutsche Bucherei).

уничтожить врага или поднять бодрость в союзнике: сюда относится и искусственное создание подходящих для использования фактов (провокация); наконец, изображение себя в роли защитника прав и справедливости, на которые дерзко нападает противник. Наша политическая жизнь еще очень нова, но, конечно, никто из читателей не затруднился бы подобрать иллюстрации ко всем перечисленным рубрикам Паульсена, взятым из свежей русской действительности. И что же: советует ли Паульсен бросить «политику» или подчинить «внешнее устроение» внутреннему совершенствованию?

«Об устранении партий и партийной борьбы немыслимо и думать, — отвечает на это Паульсен, — этого нельзя достигнуть даже и при самодержавии. Вместо партий явились бы только котерии, а вместо партийной борьбы — придворные интриги со всей их низостью и коварством». Что касается «духовно-нравственной» жизни, государство просто не может сделать ее «непосредственной задачей своей деятельности». «Религия, нравственность, философия, наука, искусство, поэзия — все это суть слишком внутренние и свободные вещи, чтобы можно было создавать их средствами государства, которые в конце концов сводятся к праву и принуждению». Государство в состоянии «создать лишь внешние условия их возможности». Таким образом, цели «политики» ограничены. Но в пределах этих целей «политика» автономна. Лучшая политика, по Аристотелю, не та, которая стремится к высшим идеалам — проектировать идеальные государства нетрудная задача, — а та, которая из наличных материалов умеет создать то, что нужно; та, в которой чутье действительности соединяется с стремлением к высшему. «Политика не есть дело чувства, симпатий или антипатий». «Где борьба, там не может быть откровенности и искренности, нельзя не пользоваться слабыми сторонами противника и открывать ему собственные слабые стороны». Даже и Христос в борьбе с фарисеями и первосвященниками не указывал на относительную законность их существования, а беспощадно выносил на свет их изнанку. Точно так же законно и стремление к победе и власти. В этом «душа партий»; и та партия, которая не борется, теряет значение и перестает существовать. Нельзя, конечно, ставить успех единственной целью борьбы, жертвуя принципами и внося в партию дух беспринципного оппортунизма, ведущий в конце концов к ее разложению. Но нельзя, с другой стороны, и бороться за голые принципы, забывая о практических последствиях, теряя всякую связь с действительностью и тем лишая партию жизнеспособности и

надежды на победу. Найти правильную середину между этими двумя крайностями есть дело глазомера и такта — качеств, которые и создают «политика».

Таким образом, Паульсен не только не хочет уничтожать политику и подчинять ее «работе человека над самим собой», он даже не хочет делать политику «ручной» и лишать ее собственного ей в ее области оружия. «Было бы даже лучше для нашей общественности, если бы у нас было больше решительности и настойчивости в защите наших убеждений и идеалов, больше готовности к борьбе, борьбе суровой и требующей жертв за правое дело». Все, чего хочет Паульсен, — это несколько «гуманизировать» партийную борьбу. Он требует честного убеждения в правоте своего дела и преданности ему: требует борьбы «честным оружием», а не ложью и клеветой, хотя это и не значит «играть с открытыми картами и считать себя обязанным поправлять ошибки противника». Он требует сохранения «нейтральной сферы вне борьбы», где можно было бы уважать противника как человека; не думать, что в противной партии нет людей, заслуживающих симпатии и уважения, и не смешивать границы партий с границами добра и зла; ставить целое выше партий не только на словах, но и на деле; прекращать партийные распри, когда стоишь лицом к лицу с врагами родины; признавать относительную справедливость позиции политического противника. Нельзя не присоединиться ко всем этим советам — морализировать «политику». Нужно только прибавить, что советы Паульсена меньше всего нужны для того крыла нашей юной «политики», которое теснее всего связано с прошлым русской интеллигенции. Если это крыло в чем-нибудь обвиняют в широкой публике, то как раз в том, что «гуманизирование» политики делает его слишком «ручным» и слишком препятствует тому, что на нашем политическом жаргоне получило название «ярких выступлений». Нашим «гуманным» политикам посторонние зрители борьбы все чаще кричат в политическом азарте: будьте, как другие, не стесняйтесь!

После всех своих оговорок и поправок Паульсен безусловно признает то важное значение политики и политических партий, которое нам мешают признать только некоторые наши интеллигентские привычки. «Как ни серьезны указанные дурные стороны, — говорит он, — но беспристрастное социально-психологическое и философско-историческое наблюдение не может уйти от вывода, что партии есть не только неизбежное, но и необходимое явление общественной жизни... Партии воз-

никают везде, где неорганизованная масса должна практически объединиться и стать способной действовать и решать. Это происходит с психологической и телеологической необходимостью... Только образование партий делает из хаотической толпы расчлененное, могущее входить в переговоры и принимать решения целое».

Другими словами, политическая партия есть тот выход из интеллигентской «кружковщины», который становится необходим при первом же серьезном приступе к организации массы во имя тех или других интеллигентских идеалов. Кружковое «сектанство» находит себе, наконец, в «политике» лучшее применение сил, чем внутренние распри, литературная полемика и... эмигрантский патриотизм. Я не сомневаюсь, что при первой же возможности перейти в «светлый и просторный дом из тесного и душного помещения» вся интеллигентская психология должна радикально перестроиться. И если она недостаточно быстро изменилась, когда на несколько исторических мгновений вековые затворы были сняты, то, право, в этом виновата не столько даже инстинктивная потребность выпрямиться после долгого сидения в тесноте, не яркий свет, сразу ослепивший глаза, а именно сама краткость мгновения и неуверенность в прочности обладания тем «просторным помещением», в котором могло бы развиваться новое «хозяйское» чувство ответственности за содержание этого помещения. «По мере того, как приобретения становятся ценнее и приближается момент практического осуществления партийных идеалов, становятся очевиднее и трудности и сложность великой задачи. И риторика крови и ненависти, унаследованная от политических революций, все решительнее отбрасывается в сторону. Германская социал-демократия, изумившая мир своим титаническим ростом, представляет самый блестящий пример политической сдержанности и самообладания». Так говорил в 1890 г. Степняк, в той же статье, которую я цитировал выше (с. 142).

Я хорошо знаю, что именно «ценность» приобретений и подверглась сомнению — и по причинам совершенно основательным. Однако в них была одна сторона, которую невозможно отрицать и которая составляет необходимое условие всякой «политики». Я говорю именно о возможности организации широких общественных кругов и народной массы при помощи политических партий.

Было бы чересчур пристрастно и дико утверждать, что *единственным* результатом первого контакта интеллигентской мысли с народной явилось хулиганское насилие и экспроприа-

торство. Не менее авторов «Вех» мне пришлось полемизировать против левых интеллигентских течений в «политике» за эти революционные годы*. Ту огромную массу вреда, которую они принесли делу русского освобождения своим рецидивом утопизма и даже «педократии», я нисколько преуменьшать не желаю. Я готов даже самым настойчивым образом приглашать эту часть интеллигенции «покаяться» — не в морально-религиозном смысле, разумеется, а в смысле признания своих ошибок, лучшей оценки своей силы, более правильного понимания момента и, вообще, готовности воспользоваться уроками собственных неудач. Но надо же быть справедливым и признать, что и в этом мире, сохранившем привычки и приемы только что покинутой конспирации, все-таки был не один «утопизм», «педократия» и угодничество инстинктам массы. В нем была налицо и быстрая эволюция в направлении серьезной политической ответственности. И эволюция эта обещала привести к поразительным результатам по мере увеличения «ценности» общих приобретений, в частности же, по мере расширения политической организации. Этот путь вел бы, быть может, через ряд новых уроков и опытов, неизбежных при первых шагах политического самообучения. Но ведь и «успокоение» — на протест ли против «политики», на «воспитании» или чем-либо иным — не избавляет нас от опытов самообучения в будущем. «Воспитание» очень хорошо, конечно, когда для него имеется время и подходящие условия. В противном случае требование предварительного воспитания массы звучит насмешкой, очень дешевой и слишком близко напоминающей тех крепостников, которые требовали, чтобы «души рабов» были непременно раньше освобождены, чем их «тела». «На небесах господствует мир, — говорит все тот же Паульсен, — но на земле царит война, и обойтись без нее невозможно». Можно только изменить ее форму, и это может сделать исключительно «политика» и «политическая организация».

Вот почему образование политических партий и первые опыты самообучения в политической борьбе я склонен считать самым крупным и в высшей степени ценным положительным приобретением только что пройденной нами стадии русского политического развития. И всему, что может усилить равнодушие нашего общества к этому способу «внешнего устройства», я

* См. эту полемику в моих сб.: Год борьбы. СПб., 1907. С. 170, 222, 251—259, 334—351, 262—267, 392—400, 446—481; Вторая Дума. СПб., 1908. С. 80, 135—163, 268—271.

считаю необходимым противодействовать самым энергичным образом. Я напомним только, что даже первый и несовершенный опыт русской политической организации дал такие результаты, которых не могли бы дать десятки лет литературных интеллигентских споров. Перед нами точно поднялась завеса, скрывавшая от нас мир русской действительности. Явления, о существовании которых мы только гадали, предстали перед нами в полном свете дня не только в своих качественных различиях, но и в своих количественных отношениях и пропорциях. С великого «сфинкса», народа, перед которым в недоумении и с пытливым, мучительным сомнением останавливались люди всех направлений, с этого сфинкса спала, наконец, маска. Мы знаем теперь, кто защищает этот старый строй, у которого предполагались миллионы защитников. Мы знаем, кто они, сколько их и какими средствами они борются. Конечно, вместе с приятными неожиданностями многих из нас постигли печальные разочарования. Одно из главных оказалось в том, что «крайний правый фланг» * нашей интеллигенции оказался на крайнем левом фланге практической политики. Но мы переживаем теперь, как уже сказано, первые моменты политического самообучения. А при этом разочарования иногда не менее важны, чем приятные неожиданности.

Пусть все это так, скажут нам некоторые из разочарованных. Пусть «политика», как она может вестись сейчас, нужна, необходима. Но пусть ее ведут другие. Политика ведь «портит характер», говорит пословица. «Кто отдается политике, — говорит тот же Паульсен, — тому трудно сохранить себя от приглушения чувства истины и справедливости. Людей с высшими стремлениями и тоньше чувствующих партийная жизнь отталкивает, и они вообще отстраняются от общественной жизни».

Я очень хорошо понимаю, что глубокий мыслитель, тонкий художник, увлекающийся поэт, кабинетный ученый могут не обладать качествами, необходимыми для политического деятеля, так же как и политический деятель может не годиться в философы, художники, поэты и ученые. «Политика» есть специальная область, как всякая другая. Она требует особых вкусов, склонностей, способностей, привычек и знаний. Может быть, одна из ходячих ошибок заключается скорее во мнении, что политикой может заниматься всякий. Но, с другой стороны, нельзя не возражать самым решительным образом против того, тоже, к сожалению, довольно популярного мнения, что

* См.: *Иванов-Разумник*. Т. II. С. 507.

заниматься политикой — значит обладать качествами, заслуживающими порицания с общечеловеческой точки зрения. Политика представляется ремеслом вроде конокрадства, карманничества или, по меньшей мере, службы по интендантскому ведомству. Следы этого популярного предрассудка можно заметить и у Паульсена, несмотря на все его усилия *оправдать* занятия политикой. Я думаю, что при правильном понимании дела тут нечего «оправдывать».

Источник недоразумения, помимо, конечно, житейских злоупотреблений политикой, вытекающих из среды и из обстановки, а не из существа дела, — злоупотреблений, возможных при всякой профессии, заключается в недостаточном понимании особого, специального характера тех явлений, которые входят в область политики. Только научное изучение этих явлений, которое, правда, только теперь начинается, способно начисто устранить это недоразумение и в то же время дать прочный теоретический базис *искусству* политики.

По несчастью, кружок писателей, объединившихся в сборнике «Веги», подчерпнул свою философскую и научную подготовку исключительно из германских источников. Этой только особенностью я объясняю себе, почему между государственно-правовой и индивидуалистически-психологической точкой зрения эти писатели не склонны признавать никакой средней. Это, собственно, и ставит их в особенное затруднение, когда им приходится выбирать между «внешними формами» и «внутренним совершенствованием». Это же лишает их возможности справиться с примиряющей, промежуточной идеей социального воспитания в духе «солидарности». Между тем высшая точка зрения над государственно-правовой и психологической существует. Такой высшей точкой, снимающей противоречия, односторонности и ограниченности обеих предыдущих, является, уже при теперешнем состоянии науки, точка зрения *социологическая*. И как раз эта точка зрения особенно слабо представлена в германской литературе. Германские специалисты до последнего времени работали в установившихся отраслях знания, освещенных традиционной классификацией, и предоставляли разработку «социологии» молодежи и неудачникам, приват-доцентам и публицистам, третируя ее соответственно. Теперь и в Германии этот взгляд уже отходит в область преданий. Но чтобы вполне усвоить себе то огромное значение, которое социология должна иметь для будущего науки, нужно было бы обратиться к французской, английской и американской литературе. И вот эта-то литература писателям направле-

ния «Вех», к сожалению, известна даже менее, чем русской читающей публике (если судить по существующим русским переводам сочинений по социологии). Я, конечно, понимаю, что есть и внутренняя причина этого игнорирования. Общее направление социологического изучения не соответствует религиозно-моралистическому миросозерцанию, которое наши «идеалисты» хотели бы привить русской публике. Но «наука», в том числе и «социология», в настоящее время достаточно отмежевалась от «миросозерцания», чтобы примирить с собой даже и последователей наших моралистов.

В статье М. М. Ковалевского, помещенной в настоящем сборнике, читатель найдет наглядный образец того, что я разумею под социологическим трактованием вопросов из области политики. Уважаемый мой товарищ как раз разработал то основное понятие «солидарности», в котором разрешается противоречие индивидуального и государственного*. Я мог бы указать еще на новейшие работы другого русского социолога, де-Роберти, тоже обосновывающего социальные санкции методом социологического синтеза, чуждого авторам «Вех»**. Но я ограничусь здесь одной попыткой, имеющей ближайшее отношение к затронутому мной вопросу о научном обосновании «политики». Автор этой попытки, английский «интеллигент», фабианец Graham Wallace, задался целью изучить связь политики с человеческой психологией***.

Полученный им результат стоит в решительном противоречии с индивидуалистическим и рационалистическим взглядом на политику. Психология политических эмоций прежде всего не есть психология индивидуальная, а массовая. Сознательный рассудочный расчет, согласование средств и целей в очень малой степени являются мотивами коллективного политического поведения. В основе этого поведения лежат эмоциональные

* Понятие «солидарности» обсуждается и Новгородцевым в его «Кризисе правосознания» (С. 374—386). Автор делает при этом осторожные попытки отделить это понятие от его социологического обоснования. На примере этой невольной борьбы против социологического течения можно проследить, как эта существенно важная точка зрения трудно мирится с мировоззрением «идеализма» разных оттенков.

** См. его последние работы: «Nouveau programme de sociologie» (русский перевод: Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909) и «Sociologie de l'Action» (Paris: Alcan, 1908).

*** Human Nature in Politics. London: Constable, 1908.

импульсы. Подробное изучение этих импульсов позволяет установить известную классификацию их и определить степень и характер их влияния на политические поступки. Эмпирическое искусство политики и состоит в умении пользоваться подсознательными и нерациональными мотивами. Способ рационального воздействия политике недоступен как вследствие невозможности индивидуальной пропаганды и необходимости массовой, так и вследствие сложности политических проблем и недоступности их деталей для массы. В результате политика является искусством упрощения сложного и символизации отвлеченного. Политической символике, особенно партийной и избирательной, Graham Wallace уделяет особенное внимание. В этом процессе символизации самая личность активного политика становится своего рода символом, знаменем, смысл и содержание которого усваиваются массой более или менее широко и успешно лишь при условии его общепонятности, его соответствия тем или другим эмоциональным мотивам, а также его постоянства и независимости от индивидуальных колебаний и оттенков. Тот же смысл — почвы для общего говора — имеют отчеканенные партийные формулы и программы, знамена, клички и лозунги.

Прежде чем политики-теоретики обратили внимание на все эти неизбежные условия успешности политического действия, ими давно уже пользовались политики-практики. Но из основного положения, сформулированного уже Макиавелли, — принимать людей не такими, какими мы желали бы их видеть, а такими, какими они являются в действительности, практическая политика слишком часто делала цинический вывод, что в политике необходимо обманывать людей для собственных целей, обращаясь к их страстям, а не к разуму и сознательно возбуждая в них нужные для политика иллюзии и эмоции. Такая практика, естественно, наиболее применялась в странах, где наличность широкого демократического представительства вынуждала политиков считаться с психологией обширных, но мало подготовленных общественных кругов. Вот почему именно среди интеллигенции передовых демократий особенно распространено то чувство глубокого разочарования, с которым выступают перед нами авторы «Вех» на заре русской политической жизни. История Вордсворта²², догадавшегося в 1798 г., что отвлеченный «человек», которого он любил в 1792 г., в разгар французской революции, есть лишь «создание его мозга» и не имеет ничего общего с «индивидуальным человеком, кото-

рого мы видим своими глазами», — эта история повторялась и повторяется со многими тысячами людей, неспособных облечь свою душевную драму в яркую одежду поэзии. Но не все же наблюдатели с потерей собственной иллюзии о собирательном «человеке» теряют вкус и интерес к политической деятельности среди конкретных людей, к реальной оценке действительных политических сил и к содействию политическому прогрессу. Как же поступать тем, кого не останавливает брезгливость эстета, мнительность ученого, неотмирность философа, требовательность моралиста; кто все-таки хочет помочь своей стране в ее действительных бедствиях и нуждах?

«Уйти в себя», «очиститься», «покаяться», «опроститься» — достаточно мысленно представить себе все эти советы в устах европейского интеллигента, чтобы почувствовать всю их абсурдность и никчемность. Идея «воспитания», конечно, приходит и ему в голову. Но как она отлична от идеи, внушаемой новому поколению нашими проповедниками, моралистами и боговидами! Нужно научиться правильно наблюдать и делать выводы самому; нужно тому же самому научить и всякого рядового гражданина. Вот к чему сводятся советы научно-образованного, стоящего на высоте цивилизации своего века европейца-интеллигента. Методы усвоения, методы передачи, методы проверки излагаемого: таково содержание политического воспитания, необходимого для общества, живущего сознательной жизнью. «Качественные», глазомерные решения должны замениться «количественными». Полусознательная, иррациональная внушаемость и возбудимость должна уступить место систематическому самонаблюдению и критическому анализу мотивов собственного поведения. А для этого прежде всего борьба против эмоционального, «религиозного типа» психики и насаждение прочных «научных привычек» должны стать главными задачами гражданского воспитания передовых демократий. Политические суждения должны быть составляемы по тому образцу, по которому составляются решения присяжных. Тогда сама собой прекратится и «бесцеремонная эксплуатация подсознательной стороны человеческой природы». Эта эксплуатация достигает своей кульминационной точки не в образованном обществе, а в темной среде патриархального государства, население которого живет традиционными эмоциями примитивного характера. Самую бесцеремонную из всех «политик» можно найти в «демагогическом абсолютизме», «возбуждающем расовую, религиозную или социальную рознь, или призыв к внешней войне, с еще меньшим сознанием ответ-

ственности, чем делает это собственник самой *желтой* газеты в демократическом государстве*.

VIII ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, «научный» дух в политике и в гражданском воспитании — вот то единственное действительное лекарство, которое можно противопоставить провозглашаемым с такой помпой и апломбом, закутаным в такие яркие цветы литературного пафоса панацеям авторов «Вех». Подвиг «смирения», к которому зовет один из этих авторов и к которому не так решительно, но фатально склоняются и все другие, — этот подвиг ведет нас не вперед, а назад, не к гражданской сознательности и организованности, а к традиционной пассивности и разброду. Вот почему я думаю, что семена, которые бросают авторы «Вех» на чересчур, к несчастью, восприимчивую почву, суть ядовитые семена, и дело, которое они делают, независимо, конечно, от собственных их намерений, есть опасное и вредное дело. Колоссальный народный сдвиг последних лет, разумеется, зовет на самое глубокое размышление, на самый коренной и серьезный пересмотр всего залежавшегося в сознании, всего традиционного. Проветрить опустошенные умы и сожженные души, конечно, необходимо, прежде чем успеют зазеленеть в них новые всходы. Положительная сторона «Вех» и объяснение вызванного ими интереса заключаются именно в этой страстности, интеллигентском «максимализме» их размаха, которым подняты с самого дна решительно *все* вопросы, подняты смело и дерзко без всякой оглядки на то, какой возможен на них ответ.

Не все читатели, конечно, нуждаются в такой постановке и в таком размахе. Люди, жившие и до появления «Вех» сознательной жизнью, невольно поддаются искушению принять вопрос за вызов и ответить на обличительную мораль негодованием и гневом за подвергнутые сомнению святыни и ценности. Напрасно. Идеалы — не идолы. Отдать отчет другим в вопросах столь глубоких и основных, как поднятые авторами «Вех», полезно уже для того, чтобы дать в них отчет себе самому. Вот почему творческое, положительное значение «Вех» может быть

* *Graham Wallace*. P. 204. Предыдущее изложение передает аргументацию этого автора, конечно, в самых общих выражениях, независимых от хода мысли самого автора.

ничтожно; их практическое влияние может быть вредно и отвратительно; но это не мешает признать нам, что критическое, возбуждающее значение их очень велико, совершенно независимо от ценности предлагаемых ими решений.

В своем очерке я прошел молчанием очень многие наблюдения «Вех», с которыми я мог бы вполне согласиться. Я остановился преимущественно на конструктивной части сборника, на том их скелете, на котором они возвели свой «небоскреб». Небоскреб оказался, при ближайшем рассмотрении, Вавилонской башней, а скелет — выведенным не из твердой стали научно обоснованных положений, а из временных и преходящих настроений, в сущности, основанных на патологических эмоциях как раз политического происхождения. Проверка всей этой ультрамодерной постройки обнаружила под ней весьма устарелую и заплесневелую модель. Но все равно: в процессе проверки открылась возможность перетряхнуть многое и многое из того, чем живет веками русская интеллигенция и что было объявлено нашими реформаторами за никуда не годную, гнилую ветошь. Многое в этом вековом капитале мы и сами нашли устарелым, годным на слом. Но мы объяснили происхождение этих своеобразных форм русской интеллигентской психики из реальных условий русской общественности и нашли, что условия эти только теперь подверглись существенному, хотя и далеко не окончательному изменению. Каждый из нас желал бы, конечно, чтобы прошлое скорее сделалось прошлым и чтобы многое ненормальное, патологическое в истории и в психологическом складе нашей интеллигенции окончательно отошло в область воспоминаний. Но чтобы это случилось, что надо делать интеллигентам? На этом пункте мы радикально и непримиримо расходимся с религиозными моралистами «Вех». Нужно делать прямо противоположное тому, что они советуют. Нужно всеми силами налечь на «внешнее устройство», чтобы довести до крыши «просторный», но недостроенный дом. Делая это, мы будем, в сущности, делать то же, что делала всегда русская интеллигенция. Мы не доктринеры «наследства», но там, где мы находим «свое», мы берем его как нашу духовную отчину и дедину. Мы не фанатики «традиций», но, ощутивши в своем сознании эту связь поколений, мы ее приемлем и ценим как положительное богатство, как единственное ценное достояние нашего столь еще юного коллективного сознания. И мы хотим передать это богатство дальше. В этом мы не только «патриоты» своей традиции, но даже, если угодно, и «мессианисты». Конечно, наш «мессианизм» скромн, ибо обращен

внутри, а не наружу. Прежде чем пропагандировать миру наше «общечеловеческое», мы хотим его предварительно культивировать в самих себе. Но скромная роль эта есть *наша*. Она нам принадлежит по долгу и по праву, и ни на какую другую мы ее не променяем. А на все страстные хулы по адресу этой нашей миссии и ее носителей мы и теперь, полвека спустя после русской революции и политического переворота, все еще можем ответить нашим противникам так, как ответил Тургенев своим славянофильствующим приятелям:

«Эх, старые друзья, поверьте: единственная точка опоры для живой пропаганды — то меньшинство образованного класса в России, которое вы называете и гнилыми, и оторванными от почвы, и изменниками.

Роль образованного класса в России быть передателем цивилизации народу с тем, чтобы он сам уже решил, что ему отвергать и принимать... Эта роль еще не кончена.

Вы же, господа, немецким прогрессом мышления (как славянофилы) абстрагируя из едва понятной и понятой субстанции народа те принципы, на которых вы предполагаете, что он построит свою жизнь, кружитесь в тумане».

Может показаться странным, что столько длинных рассуждений и справок понадобилось, чтобы в конце концов восстановить в памяти такие простые и, казалось бы, самоочевидные истины. Но что же делать, если в погоне за новыми «изгибами мозговых линий» мы разучились говорить и мыслить просто. В отрицании самоочевидных истин и заключается, собственно, новизна и дразнящая привлекательность «нового слова», сказанного «Вехами». Когда вещи ставятся вверх ногами, то возвращать им их естественное положение может показаться благодарной задачей. Защитники романтической «иронии» могут даже усмотреть в ней признаки «филистерства» и «мещанства». Но этой задачей было необходимо заняться. В одной из статей «Вех» есть меткое замечание, что «русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца» (с. 157). Я уже заметил выше, что именно эта свобода от культуры лежит в основе многих страстных протестов против интеллигенции в прошлом нашей литературы. Ибо «понятие культуры, органически укоренившееся в сознании образованного европейца», есть то, что мы называем «мещанством», и то, что мы страстно отрицаем, когда замечаем его в нашей интеллигенции. Это — бунт против культуры, протест «мальчика без штанов», «свободного» и

«всечеловеческого», естественного в своей примитивной беспорядочности, против «мальчика в штанах»²³, который подчиняется авторитетам и своих «добрых родителей», и «почтеннейших наставников», и «старого доброго императора». Как-то так выходит, что авторы «Вех», начавши с очевидного намерения одеть русского мальчика в штаны, кончают рассуждениями и даже грешат словоупотреблением — «мальчика без штанов». В этом случае, как и в других, они в самих себе носят отрицаемое ими наследие прошлого, и обвинения против него обрушиваются на собственную их голову. Нам ответят, конечно, что бунт против культуры, учиняемый «Вехами», ведется во имя высшей культуры. Но ведь так всегда и оправдывали себя все «мальчики без штанов». В их «широкой натуре» никогда не умещались общечеловеческие начала культурности. В действительности же их протест против этих начал всегда кончался практическим обращением к «темным стихиям» нашего прошлого, противообщественным, противогосударственным и противокультурным. Культ прошлого — это тот путь, на который уже вступило одной ногой большинство авторов «Вех». Прилагая к ним их эпитет, мы могли бы тут тоже усмотреть интеллигентское «воровство». Но пререкания на этой почве были бы совершенно бесполезны. Дело не в авторах «Вех», их побуждениях, их прошлом, настоящем и будущем. Дело в том, что они лишь совпали по настроению с тем довольно многочисленным кругом людей, у которых последние события отшибли память и создали непреодолимую потребность повернуться спиной ко всему, что истрепало их нервы, от врагов, как и от друзей. К этой части общества и к подрастающему поколению направлена моя попытка поставить вещи ногами вниз и связать вновь разорванные концы с началами. Я хотел бы сказать всем этим испугавшимся, уставшим, возненавидевшим, брезгующим и отчаявшимся: опомнитесь. Вспомните о долге и дисциплине, вспомните, что вы — только звено в цепи поколений, несущих ту культурную миссию, о которой говорил Тургенев. Не вами начинается это дело и не вами оно кончится. Вернитесь же в ряды и станьте на ваше место. Нужно продолжать общую работу русской интеллигенции с той самой точки, на которой остановило ее политическое землетрясение, ничего не уступая врагам, ни от чего не отказываясь и твердо имея в виду цель, давно поставленную не нашим произволом и прихотью, а законами жизни.

