



Н. М. МИНСКИЙ

Абсолютная реакция

Леонид Андреев и Мережковский

I

Всякий, кому дороги интересы истины вообще и русского самосознания в особенности, не может без грусти смотреть на рецидив самой грубой, самой суеверной религиозности, в который впала некоторая часть наших писателей. Среди них первое место по таланту и трудолюбию, несомненно, занимает Мережковский, с его проповедью новой апокалипсической церкви и теократического государства. Впрочем, свою сектантскую проповедь Мережковский заботливо кутает в формы критических статей, и таким образом он сделался творцом особого, еще небывалого рода литературной критики. До сих пор мы знали критику эстетическую, психологическую, общественную, философскую. Мережковский создал критику миссионерскую, проповедническую. Каждая проповедь, как известно, должна быть обмотана вокруг какого-нибудь текста. Мережковский избрал текстом для своей «неохристианской» проповеди всю русскую литературу. Как будто он опасался, что в неприкрытом виде его религиозная идея не будет принята русским читателем. И вот он делает над читателем некоторое неприметное насилие, заставляет слушать себя, скрываясь за словами, мыслями и образами любимых писателей. Не он, Мережковский, раскрывает тайны Апокалипсиса, а старец Зосима, Раскольников, Иван Карамазов. Миссия Мережковского стала, таким образом, делом всех русских писателей, всех созданных ими героев. Мережковский никогда не проповедует своими словами, — всегда чужими, всегда цитатами. Но Мережковский на самом деле устраняет подлинного автора, скрывает его от глаз читателя и создает из цитат своего собственного, са-

модельного Толстого, Достоевского, Андреева, которые, конечно, подтверждают все, что угодно критику. В Англии, говорят, есть адвокаты, которые так умело ставят вопросы свидетелю и так искусно толкуют его ответы, что желательный тезис всегда является доказанным. То, что для такого опытного адвоката ответы свидетеля, то для Мережковского — цитаты, и нужно сознаться, что в искусстве пользоваться цитатами у него нет равных. Мережковский во главе своих цитат — это Наполеон во главе своих воинств. Он тайновидец книжных цитат. Есть цитаты, — некоторые слова Достоевского, — которые Мережковский приводит сто, несколько сот раз — и каждый раз они сверкают, как новые. Мережковскому достаточно фразы, одного выражения, намека, чтобы создать целое словесное событие. Благодаря этому необычайному мастерству, критические этюды Мережковского на первый взгляд кажутся блестящими маневрами, парадными мыслями и слов, но вскоре начинаешь находить их бессодержательными. В них нет главного достоинства критики — искания в разбираемом писателе его индивидуальных, неповторяемых, неожиданных черт.

Мережковский, наоборот, находит в писателе лишь то, чего ищет, свои же вопросы получает перечеканенными в ответы. Страстность же, умственное кипенье, нервная напряженность этой сектантской проповеди сильно утомляют, — и один знакомый психиатр говорит мне, что второй том о Толстом и Достоевском напоминал ему буйное отделение, в котором пациентка, вообразив себя роженицей, кричала голосом в течение двух лет. И если бы еще Мережковский рожал истину! Когда-то, проповедуя ницшеанство, он написал замечательную статью о Пушкине. Но с тех пор сколько таланта, сколько нервной силы, сколько труда ушло на борьбу с разумом, на защиту слепой и ослепляющей веры, на завязывание критических узлов, распутать которые очень нелегко. По существу, каждый критический этюд Мережковского является исповеданием веры и спором о вере. Но как только захочешь вступить с проповедником в спор и доказать ему и другим ложь и обветшалость его веры, как проповедник давно исчез и перед тобою переговариваются Достоевский, Герцен, Бакунин, о. Паисий, Ставрогин, — и то не подлинные, а призрачные, составленные из цитат. Для того, чтобы распутать эти критические узлы, приходится совершать тройную работу. Во-первых, показать, каков подлинный критикуемый автор. Во-вторых, каким представил его Мережковский. И, в-третьих, подвергнуть критике ту религиозную идею, для проповеди которой критикуемый автор был лишь поводом. Я постараюсь совершить эту трой-

ную работу на примере критической статьи Мережковского об Андрееве, как наиболее близкой нам по времени и наименее сложной по содержанию.

Легко понять, чего искал Мережковский в Андрееве, что он хотел и должен был отыскать. Безбожие и пессимизм Андреева — вот текст, который должен был показаться Мережковскому особенно заманчивым. И позиция Мережковского, на первый взгляд, представляется очень сильной. В самом деле, если Василий Фивейский, усомнившись в Боге и в чуде воскресения, видит в человеке только «проклятое мясо» и сам падает мертвый от ужаса, если атеист Андреев всю «Жизнь человека» сводит к бессмысленному и болезненному верчению в колесе, под хохот уродливых старух и равнодушное молчание «некто в сером», то отсюда вывод, казалось бы, только один: для того, чтобы человек перестал быть «проклятым мясом», а жизнь — бессмысленным злом, необходимо снова уверовать в чудесное. Мережковский был бы прав, если бы человеку не оставалось другого исхода, как сделать выбор между слепую верою и слепым отчаянием. К счастью, в действительности оно не так. Есть еще третье отношение к жизни, равно далекое от веры и отчаяния, есть высшая религиозность, почерпаемая не из мертвых книг и не из преданий, а из вечно живого, вечно светлого источника разума, и весь вопрос в том, что ближе к этой высшей истинной религиозности — атеизм ли отчаявшегося и «глупого» Фивейского, или неохристианство жизнерадостного и умного Мережковского.

Может быть, Мережковский прав, называя Фивейского «просто глупым». В своей простоте и глупости Фивейский полагал, что если чудесное благо воскресения возможно, то оно не должно висеть, словно прикрепленное на ниточке к небу, маня и дразня испуганное смертью, беспомощное человечество, а должно быть доступно людям в тех случаях, когда злодеяния смерти слишком жестоки. Фивейскому в его глупости кажется, что если Бог уже дважды победил смерть — в первый раз воскресив Лазаря, а во второй раз воскресши сам, то Он должен теперь помочь верующему в него сельскому попу Фивейскому и воскресить мертвого Семена, у которого остались беспомощные вдова и дети. Чудо не совершается, «гниющая масса» не оживет, и вот неумный, а, может быть, безумный или, всего вернее, безумно любящий и до безумия веровавший Фивейский бросается вон из церкви и умирает. «Так зачем же я верил? Так зачем же Ты дал мне любовь к людям и жалость — чтобы насмеяться надо мною!» вопиет он перед смертью. Фивейский сразился с верой, — но можно ли признать его побежденным? Физически он, конечно, был побежден.

Сердце его порвалось, не выдержало ни ужаса перед «гниющей массой», ни скорби о своей бессильной любви. Но кое в чем Фивейский победил. Одно духовное благо он спас невредимым: сознание верховных прав своей личности. Всем своим существом он чувствует, что есть какие-то весы, на которых разум и любовь неведомого сельского попа весят столько же, как страдания и любовь сына человеческого. Он требует у Христа чуда, как равный у равного. Фивейский потерял веру в Бога, но сохранил уверенность в своей личности. А так как личность является единственным источником всякой религиозности и святости, и истины, то возможно, что Фивейский и вовсе не был побежден. Возможно, что, ужаснувшись при виде невоскресшей «гниющей массы», Фивейский за своим же ужасом сам обрел воскресение духовное, ибо, умерши как член церкви, он воскрес как личность; умерши как верующий, воскрес как познающий. Отрицание чуда окрылило Фивейского, и он побегал из церкви с такою силой, что, свалившись в пути, «сохранил в своей позе стремительность бега, как будто и мертвый продолжал он бежать». Как ни мал совершенный Фивейским подвиг, как ни отстал он в своем развитии от таких титанов мысли и чувства, как Кант и Штирнер, все же нужно сознаться, что побегал он в том же направлении, в каком шли все освободители человеческой личности, ибо бежал Фивейский, обращенный спиной к гробу с «гниющей массой», к мертвой вере, а лицом — к простору космоса, к действительным благам свободы и разума. Его слабое сердце было полно отчаяния недавних разочарований, но те, что пойдут по его следам, поймут его победу и почувствуют светлую радость. Атеизм и материализм — только первые этапы на его пути; за ними выход к высшей религиозности и откровениям мистического разума, к которым Фивейский, сам того не сознавая, и стремился из духовных суеверий.

Нечто противоположное произошло с Мережковским как с религиозным мыслителем. Свои поиски истины он начал далеко от церкви, на вольном просторе эллинской красоты и ницшеанства, и первые его труды — Юлиан Отступник и Леонардо да Винчи — еще проникнуты буйным духом возрождения и гордостью «сверхчеловека». Но и Мережковского, как Фивейского, охватил ужас смерти, и он, как Фивейский, захотел победить смерть чудом воскресения во плоти, с тою, впрочем, разницей, что «глупый» поп пожелал воскресения не ради умершего Семена, а ради жены и детей Семена, из великой жалости к страданиям маленьких, никому не зримых, где-то неслышно плачущих людей, — между тем, как образованный писатель возжаждал

воскресения во имя последнего, абсолютного комфорта жизни. Принять мир он согласен лишь под тем условием, чтоб трагедия смерти потеряла свою трагическую безвыходность и превратилась в комедию умирания, чтобы крестные муки приготовленной каждому Голгофы, укоряющий вопль каждого: зачем? и согласие немногих лучших на то, чтобы совершилось трагическое таинство, — чтобы все это существовало так себе, для сценического эффекта, а чтобы на самом деле умерший сейчас же или со временем, с соблюдением очереди, опять очутился в живых, подобно герою мелодрамы, воскрес не только духом и разумом, а плотью, приобрел свою прежнюю плоть, но уже непроницаемую для смерти, плоть с вечными волосами и нетленной кожей. А так как разум твердит нам, что в условиях реальности такое воскресение невозможно, то Мережковский отрекся от разума во имя веры. И вот в то время, когда Фивейский, потеряв веру в воскресение во плоти, сам воскрес как разумная личность, Мережковский, укрепившийся в этой вере, умертвил разум и способность свободной критики, без которой личность немислима. Фивейский, ужаснувшись гроба с «гниющей массой», бросился на вольный простор космоса — Мережковский, под влиянием этого ужаса, побежал назад. Фивейский устремился от гроба, Мережковский к гробу. Подобно птице, которая до самозабвения испугавшись раскрытой пасти змеи, от испуга и забвения падает в эту пасть, так Мережковский, сосредоточившись на мысли о зияющей, безвоскресной смерти, сам очутился в зияющем гробе мертвых слов и цитат, сам сделался религиозным мертвецом и призраком и примкнул воображением, прилепился мыслью к сонму других религиозных призраков — к разным Антихристам, Сатанам, князьям мира, дьяволам и дьяволицам, бесам большим, средним и малым — словом, ко всем чертям.

Неудивительно, что Мережковский не понял трагедии Фивейского, не мог, и, что всего грустнее, не хотел ее понять. В ослеплении своею религиозною миссией он сделал критическое упущение, граничащее с курьезом, — проглядел в психологии Фивейского и в творчестве Андреева основной их мотив — мотив любви к людям, т. е. проглядел все.

Мережковский представляет дело так, будто Фивейский по глупости искушал Бога, сам искушаемый дьяволом, будто, обращаясь к Богу, он говорит: «Сказано, что вера в Тебя творит чудеса. Вот я уверю в Тебя и потребую совершить чудо, чтобы увидеть, действительно ли Ты существуешь». Если бы это было так, если бы Фивейский сказал: сперва уверю, а потом посмотрю, то, конечно, он был бы «просто глуп» и его трагедия несколько

не свидетельствовала бы против чуда. В действительности же Фивейский подкапывается под веру и под чудо с той стороны, которой не затрагивал европейский атеизм. Трагедия Фивейского раскрывает нам, что чудо несовместимо не только с разумом, но еще более с совестью, что вера всего больше противоречит любви, ибо если мы допустим, что какой-нибудь бог или человек или богочеловек когда-либо совершил одно чудо, вернул из жалости зрение одному слепому или воскресил одного умершего, то тем самым мы признаем такого Бога ответственным за слепоту всех, кого он не пожалел, за смерть всех, кого он не воскресил. Такой Бог, который мог бы исцелить и воскресить, но не исцеляет и не воскрешает, кажется любящему Фивейскому не богом любви, а богом ненависти и злорадства, и такого Бога он действительно проклинает или отрицает, из церкви такого Бога Фивейский убеждает, и не один, а вслед всему человечеству. Если человек, искушающий Бога, требующий чуда как доказательства его бытия, антирелигиозен, ибо безбожен, то и Бог, искушающий человека, дающий ему от времени до времени чудо как доказательство своего бытия, столь же антирелигиозен, ибо бесчеловечен.

Наша совесть, как и разум, мирятся с божеством только в мзочническом постижении, при котором исключается самое понятие о возможности вмешательства в мире явлений, с таким Богом, который не может ничего давать и дарить, ибо уже отдал, уже принес в жертву ради мира всего Себя; наша совесть и наш разум приемлют только такую религию, в которой трагедия мира переходит в трагедию Бога, в ней оправдывается и освящается.

Не поняв и не хотев понять трагедии Фивейского, Мережковский не понял и не хотел понять всех других произведений Андреева. Подлинный Андреев показывает нам, что анархист Савва, «взрывающий Бога», не только не теряет любви к людям и правде, но становится титаном любви, с такой нетерпеливой страстностью влюбляется в будущую правду, что из-за нее готов сжечь огнем всю теперешнюю ложь, оголить землю. Подлинный Андреев показывает, что астроном Сергей Николаевич, отрицая внешнего миру Бога, находит свою радость и свое бессмертие в созерцании этого закономерного и гармонического мира, признает себя в этом мире «сыном вечности». Но Мережковскому до этого нет дела. Он вопрошает своего собственного, из цитат созданного Андреева, и тот подтверждает, что Савва хотел сжечь землю не из избытка любви, а потому, что никого не любил, а не любил он никого, потому что он — слуга дьявола, а служит он дьяволу потому, что расходится с Мережковским в понимании чуда.

Идет свободный «голый человек» — восклицает Мережковский, ставя в кавычки слова, взятые у Андреева, — абсолютный босяк, «сын вечности», победивший Сына Божьего. Это — обратный Апокалипсис с победою зверя над Богом. Савва постоянно говорит об огне всемирного разрушения. И Апокалипсис говорит о том же... Савва не безбожник. Он только верит в противоположного Бога — Дьявола.

Чтобы окончательно доказать адово, антихристово происхождение непримиримого революционера и мирного ученого, Мережковский прибегает в приеме словесных сближений. Иуда, обращаясь к распятому Христу, говорит у Андреева: «В ад меня пошлешь? Ну, что же. Я пойду в ад. И на огне твоего ада буду ковать железо, ковать железо и разрушу Твое небо».

В этой фразе есть слово «железо». Затем Савва, как известно, подкладывает под икону разрывной металлический снаряд. Металлический, может быть, железный. Опять слово «железо». Сергей Николаевич говорит о силе железного тяготения, которая держит гармонию мира. Железного! Наконец, в «Жизни человека» «некто в сером» упоминает о круге железного предназначения, который проходит человек. У Мережковского в руках неоспоримое доказательство в пользу воскресения во плоти.

— Это иудино железо, — спрашивает он, — не железо ли адской машины, которою Савва хочет «взорвать бога», не «сила ли железного тяготения», которой покорствуют звезды, не «круг ли железного предназначения», в который «некто в сером» включил «Жизнь человека» и самого Сына Человеческого? И, приведя еще две-три цитаты, Мережковский заключает: «Все так, и не может быть иначе, если Христос не воскрес».

Но ведь, пользуясь таким критическим методом, можно причислить к исчадиям ада кого угодно: Бисмарка, которого прозвали Железным Канцлером, Петра Великого, который обладал железной волей, и, наконец, первого встречного, ибо каждый из нас прикосновенен к железу, хотя бы тем, что ездит по железной дороге. В этом бесподобном рассуждении Мережковского особенно поразительно отношение его к закону тяготения, которому покорствуют звезды. Когда Галилей провозгласил о движении земли, святая инквизиция привлекла его к суду за дьявольскую ересь. Но с тех пор церковь, казалось, примирилась с законом тяготения, о котором даже при старом режиме позволялось упоминать в правительственных семинариях. Неужели Мережковский, защищая чудо против закономерности, в своем религиозном рецидиве уже дошел до той черты, на которой стояла святая инквизиция? Неужели в русской литературе, наряду с великим

инквизитором, завелись и маленькие инквизиторы, которые будут пытаться и мучить разум и истину во всех их проявлениях, до закона тяготения включительно? Или же слова об иудинном происхождении закона тяготения сорвались с пера Мережковского без смысла, среди опьянения цитатами?

Но вернемся к Андрееву. Последняя его повесть озаглавлена «Тьма». Мережковский, в интересах своей миссии, не мог не использовать этих обстоятельств, и то, что она последняя (т. е. последняя в прошлом году) и что она так называется. И в том и другом Мережковский видит неоспоримое доказательство пребывания Андреева в сетях дьявола. И вот почему. Дьявол, — догадывается Мережковский, — «ведет человека сквозь все проклятия, безумства и муки свободы к последней мудрости вольного рабства, к последнему отдыху в сладчайшей тьме небытия».

Написав слова о «тьме небытия», Мережковский продолжает: «Тьма» называется последний рассказ Андреева.

Итак, дьявол ведет к тьме, а рассказ Андреева называется «Тьмою». Мостик перекинут. После этого Мережковский приводит одну цитату из «Тьмы», именно обращение террориста к проститутке («пей за нашу братию, за подлецов, за мерзавцев, за трусов, за раздавленных жизнью, за всех слепых от рожденья... Зрячие, выколем себе глаза» и т. д.) — и делает такое заключение: «это и значит: долой революцию, долой солнце свободы! Да здравствует “тьма”, да здравствует реакция!»

Тот, кто не читал подлинного Андреева и узнал бы о нем только по критике Мережковского, решил бы, конечно, что герой «Тьмы» разочаровался в свободе (прошел «сквозь все проклятия, безумства и муки свободы»), изверился в революции («долой революцию!»), пожелал «вольного рабства» («да здравствует реакция!»), отвернулся душой от презренной жизни и ненавистных людей и обратился к самодовольству забвения — «к последнему отдыху в сладчайшей тьме небытия». Но мы, читавшие подлинного Андреева, можем заключить лишь об одном: как, однако, непроницаемо толсты должны быть бельма слепой веры, если ослепленный ими такой когда-то зоркий критик, как Мережковский, если автор статьи о Пушкине мог пройти мимо Андреева, не увидав его лица. Поистине, рукою Мережковского, когда он писал об Андрееве, водила мстительная или насмешливая судьба, и, говоря о вольном рабстве и сладчайшей тьме небытия, он, сам того не ведая, точнейшим образом определял ту непроглядную тьму и слепоту веры — не добродушно-детской, а старчески-разогретой, не просто мертвой, но напитанной трупным ядом, — в которой Мережковский очутился в конце своих рели-

гиозных исканий и куда он считает своей священной миссией завлекать других.

«Тьма» Андреева не такова, и мы, читавшие ее в подлиннике, знаем, что герой этого рассказа добровольно гасит огонь и уходит в тьму не из ненависти и не из усталости, а во имя высшей, последней любви. «Если нашими фонариками не можем осветить всю тьму, погасим же огни и все полезем в тьму», — говорит он, предпочитая, из любви ко всем, быть со всеми в темноте, чем самому держать фонарик. Там, куда приводит Мережковский, — последнее спасение понимается не так. Лишь бы самому спастись, самому с нетленными волосами и кожей пробраться в жизнь вечную, а остальные — осужденные на последнем полевом суде — пусть будут свергнуты в тьму вечную в озеро, горящее огнем и серою. Но недаром герой последнего рассказа Андреева состоит в родстве с Василием Фивейским и Саввою. Он поклоняется духу живому и поэтому спасение понимает по-иному: если всем нельзя жить на свете, то и он хочет жить во «тьме»; ибо тьма в любви светлее, нежели свет в разделении.

Мережковский хотел бы видеть во «Тьме» Андреева проповедь самодовольства, призыв к сладчайшему усыплению в небытии. Но едва ли во всемирной литературе отыщется другое произведение, в котором чувство самодовольства было бы преодолено до такой глубины, почти абсолютной, как во «Тьме». Может быть, ни в какой другой литературе, кроме русской, этот рассказ не мог бы появиться. В нем заключается завет какой-то новой любви, с культурно-европейской точки зрения, может быть, и не понятной, любви как бы бездейственной и не греющей, а, на самом деле, наиболее энергичной и сжигающей. Припоминается притча о несчастном и его друзьях. Потерял некто близких сердцу и предался безутешному горю. Пришли его друзья и стали его утешать словом. Один убеждал его не убиваться об умерших, ибо все люди смертны; другие убеждали его не убиваться, ибо все люди бессмертны. Но несчастный не утешался. Тогда пришли другие друзья и стали утешать его делом, привели в порядок его дом, накормили детей. Но несчастный этих забот не заметил и продолжал отчаиваться. Наконец, пришел его последний лучший друг и, не утешая ни словом, ни делом, сам предался безутешной скорби, сел рядом с ним, разодрал свои одежды, чем и утешил скорбящего, который увидел, что он не один в своем горе. Точно так же герой «Тьмы» спасает падшую душу тем, что отказывается, из любви к ней, от служения людям словом и делом, дабы эта падшая душа почувствовала себя не одинокой в своем падении, дабы своим падением добровольным оправдать ее невольное падение.

Критики, и в их числе Розанов, упрекали Андреева в парадоксальности и даже несбыточности его темы. Однако стоило бы критикам обернуться на нашу действительность, и они увидели бы, что герой «Тьмы» не придуман Андреевым, что этот герой не кто иной, как вся дореволюционная русская интеллигенция, вся русская литература, вышедшая из народа в своих настроениях, и вернувшаяся к нему в своей любви. Разве Достоевский не погрузился добровольно в тьму наших «исконных начал», лишь бы быть вместе с народом во мраке суеверия и рабства, чем отдельно от него в свете разума и свободы. Разве Толстой добровольно не ушел в тьму неделания и непротивления, чтобы быть вместе с народом во мраке невежества, чем отдельно от него в свете культуры. Разница между ними и героем «Тьмы» та, что они идеализировали народную тьму, возвели ее в перл созидания, а анархист Андреев идет во «тьму», называя ее тьмою. Но ведь нужно помнить, как различен объект их любви.

Герой рассказа Андреева стоит перед проституткой, создавшей тьму своим собственным падением, а Достоевский и Толстой любили народ, никогда ни в чем не падший, сохранивший нетронутой всю свою правду, пребывавший во тьме лишь потому, что дикая история помешала ему выбраться на свет и проявить эту скрытую в душе правду. Тем не менее, психологическая сущность и тут и там одинакова: добровольный отказ от света, от разума, от культуры из любви к тем, кто пребывает во тьме. Андреев унаследовал от творцов русской литературы их драгоценнейшее достояние — чувство неутолимой, всеобъемлющей любви к тем, кто пребывает во тьме. Но Андреев не унаследовал их веры в святость этой тьмы, и отсюда вся кажущаяся безвыходность его пессимизма. Он любит тех, кто в его глазах остается неоправданным, он любит тех, кто не любит, он любит тьму, которую не в силах осветить, — вот ключ к пониманию всего творчества Андреева. Этот основной разлад проходит через все его произведения, в одних звуча сильнее, в других — слабее. Особенно резко звучит он в «Иуде Искариоте», в «Жизни человека» и в «Тьме». Иуда любит Христа, но считает, что мир недостойн Христа, любит любовь, но презирает человечество, презирает объект любви.

В чем же он прав, в своей любви или в своей ненависти? Кто обманул Иуду — вот вопрос, который он разрешает опытом своего предательства. Он предает Христа, он ставит Христа в такое положение, когда толпа и апостолы, если в их душе горит хоть один луч света, должны откликнуться, засиять любовью, заступиться за Христа. Если они заступятся, он, Иуда, был неправ, но зато оправдана жизнь. Если не заступятся, он, Иуда, победит, но

жизнь осуждена. «Когда был поднят молот, чтобы пригвоздить к дереву левую руку Христа, Иуда закрыл глаза и целую вечность не дышал, не видел, не жил, а только слушал»... «Так же ясно, как ужасную победу свою, видит Искарriot ее зловещую шаткость. А вдруг они поймут»... «Вдруг всею своею грозною массой мужчин, женщин и детей они двинутся вперед, молча, без крика, сотрут солдат, зальют их по уши своею кровью, вырвут из земли проклятый крест и руками оставшихся в живых высоко над теменем земли поднимут свободного Иисуса! Осанна! Осанна!» Но апостолы разбежались, толпа не восстала, и Христос умер. Свершилась «ужасная победа» Иуды, жизнь осуждена, и он умирает, как Христос, на дереве, умирает от любви к неоправданной любви, из любви к неосвященной Тьме. И кто знает, может быть, в каком-то порядке жертва Иуды, любившего не мир, не человечество, а только любовь, является самою бескорыстною.

В «Жизни человека» та же мука, тот же разлад. Если бы раскрыть то, что заключено в этом заглавии, то следовало бы написать: «Жизнь одного из человечества, смотревшего на распятого Христа, одного из тех, из любви к которым умер Христос и из ненависти к которым повесился Иуда, одного из тех, ради кого приносит себя в жертву любящий, но кто сам ничем не жертвует и никого не любит». «Жизнь человека» трагична не тем, что «некто в сером» смотрит на нее с равнодушием, а тем, что, лишенный божественного оправдания, человек сам себя уже ничем не оправдывает, любит, страдает, радуется, как зверь. В «Жизни человека» снова одерживает свою «ужасную победу» Иуда, а не Христос. И само собою разумеется, что Иуда же побеждает в «Тьме», где любящий, жертвуя собой, становится не спасителем, не искупителем, а погибшим и падшим.

Андреева нельзя понимать вне русской литературы и даже вне русской истории. Отчаяние Андреева могло вырасти только в такой духовной атмосфере, где любовь к людям проповедывалась в общественной пустоте, и сама была надрывом, результатом и протестом слишком жестокой истории. Любовь к ближнему, без промежуточной любви к своей личности и к предметному миру, — такая любовь, которою поневоле питалась русская народолобивая интеллигенция, не могла не привести к разладу и пессимизму. Чем оправдывалось русское народолюбие? Верой в православие — у славянофила Достоевского, в душевную святость — у Толстого, в общину — у Герцена, в какую-то темную правду земли — у Златовратского и Успенского. Какая из этих вер дожила до наших дней? Все они умерли; осталась лишь неоправданная и тем более страстная любовь, и ее глашатаем явля-

ется Андреев. Но там, где умирает вера, рождается личность — и поэтому тьма Андреева кажется не непроглядной. Мертвящий взор Элеазара притупился о жизнерадостную волю Августа. Те два элемента, из которых возникает новая религиозность, — личность и мир — уже присутствуют в творчестве Андреева, в лице Саввы и Сергея Николаевича. Старое жизнеоправдание утрачено, но заслуга Андреева в том, что принять жизнь человека без оправдания он не хочет.

Но как все это далеко от самодовольной, ослепленной критики Мережковского, который ведь тоже объявляет себя одним из наследников русских классиков, по крайней мере, Достоевского. В последнее время Мережковский не пишет иначе о Достоевском, как о своем учителе или предтече, называя его «первым из нас», а о себе, как о продолжателе миссии Достоевского. «Мы ничего не прибавляем от себя к пророчеству Достоевского, мы только завершаем его, доводим до степени нашего религиозного сознания», — говорит про себя Мережковский в «Пророке русской революции», и в известном смысле он, может быть, прав. Если Андреев унаследовал от Достоевского его любовь к пребывающим во тьме, без оправдывающей веры, то Мережковскому в наследство досталась одна религиозная тьма Достоевского, без оправдывающей ее любви.

Творчество Андреева является сплошным воплем о муке неоправданной любви к людям. Религиозная проповедь Мережковского является столь же вопиющим свидетельством о том, что вера, которая, будучи наивной, некогда оправдывала жизнь, в ее теперешнем рецидивном состоянии, несет с собой отраву и проклятие. Как умершая плоть не может воскреснуть, так не может ожить умершая идея или умершая вера. И мне кажется психологической загадкой, каким образом Мережковский, столь пытливый, столь ищущий, столь стремящийся пошел в религиозном сознании не вперед, а назад. Может быть, с ним случилось то же, что с римскими императорами времен упадка, которые, думая, что они стоят во главе своих войск, в действительности сами были орудием и игрушкой в руках преторианцев. Может быть, и Мережковский, этот император цитат, желая использовать в своих целях слова Достоевского и старца Зосимы, сам подпал под их влияние. Может быть, идея Мережковского оттого мертва, что он обрел ее не в живом чувстве и не в живом разуме, а отыскал на мертвых страницах книг и нарядил в безжизненные цитаты? Рассмотрим же теперь содержание и объем этой идеи.

II

Спор о вере и о чуде — вот что представляют из себя все критические работы Мережковского, если выкинуть из них литературные цитаты, т. е. те вспомогательные средства, при помощи которых автор освещает и приближает свою религиозную идею, а сосредоточить свое внимание на самой этой идее, на цели Мережковского, на его миссии. Нужно поставить вопрос ребром: что именно, разбавив сиропом литературных цитат и характеристик, стремится Мережковский с таким упорством привить русскому сознанию: жизненный ли эликсир религиозной истины, или трупный яд религиозного суеверия? Не решив этого вопроса, нельзя установить какое бы то ни было отношение к деятельности Мережковского, а желая решить его, мы роковым образом вынуждены вмешаться в спор о вере и чуде. И вот тут, прежде всего, возникает тревожный вопрос: возможно ли вообще в двадцатом столетии поднимать распрю о вере? Не решен ли бесповоротно спор о чуде в сознании всего культурного человечества? Ведь есть же такие вопросы, о которых уже нельзя возбуждать споры, например, вопрос о рабстве. Это не значит, что рабовладельцы перевелись на свете, но тот, кто стал бы в наше время доказывать безнравственность и незаконность рабства, взял бы на себя работу слишком легкую, позорно легкую. Не ставлю ли и я себе такую позорно легкую задачу, желая доказать неприемлемость религиозных суеверий, которые Мережковский считает своею миссией навязать нам?

Я предвижу это возражение и если, тем не менее, вступаю в спор о вере и чуде, то делаю это по двум соображениям.

И сам Мережковский в своих писаниях, и по поводу их критики часто говорят о новом религиозном сознании. Дело нового религиозного сознания мне бесконечно дорого, и я ему служу по мере своих сил, ибо я уверен, что для устойчивости духовного равновесия необходимо не только житетворчество в науке, в искусстве, в социальных отношениях, а еще жизнеоправдание, обожествление личности и мира, но обожествление в разуме и свободе, а не в вере и авторитете. Новое религиозное сознание, или, как я его называю, мэонизм, имеет то общее с атеизмом и материализмом, что, подобно им, видит в мире только личность и только материю, и только их двуединство. Но атеизм и материализм, не обретая в мире Бога, отворачиваются от мысли о нем, оставляют мир не оправданным, идут в ту тьму, к которой привела Андреева его неоправданная любовь. Между тем мэонизм, не открывая в мире Бога, видит в самом мире процесс и акт божье-

ственной жертвы. Идеал, влекущий нас, недостижим, потому что мы на всех путях и в науке и в половой любви стремимся к абсолютному единству, а единое, по самой своей сущности, отрицает множественный мир. Но если единство кажется нам и сущностью и целью любви, то не вправе ли мы создать новый мир и заключить, что единое из любви к миру принесло себя в жертву, дабы множественный мир мог существовать и стремиться к единому? Мы не в силах одолеть смерть, но мы можем жить так, чтобы смерть наша была жертвой во имя любви; и тогда, умирая во мгновении, мы воскресаем в вечно длящемся акте божественной жертвы. Иного воскресения нам не дано, но иного просветления душа и не пожелала бы.

Я знаю, что мэоническое миропонимание отпугивает своею философичностью. Ведь нужно сознаться, что если рыба ищет где глубже, то мысль среднего человека ищет где мельче. К тому же, философски мэонизм основывается на двуединстве, понятии, намеченном у Канта, но до сих пор еще столь новым, что на некоторых языках, например, на французском, даже нет слова, которое выражало бы его, а мысль среднего человека обыкновенно влечется от наивного дуализма к наивному монизму. Кто может вместить новое религиозное познание, да вместит его. Оно, не обещая и не давая никакой чудесной мнимой действительности, дает оправдание действительности реальной. Кто же не может вместить религиозной идеи, тот да держится крепко за культ личности и материи, ибо, утвердившись в своем «я» и в мире, он стоит в том месте, в котором рождается всякая божественность. Но пуще огня, пуще моровой язвы да боится каждая живая душа возврата к старой, умершей, истлевшей религиозности, к обожевлению определенных событий и книг, к чаянию небесных фокусов, к ожиданию пришествий и конечных апотеозов.

Еще в начале своих религиозных исканий Мережковский проявил как бы некоторую чуткость к философии двуединства и оправдания, и то, что он писал о синтезе духа и плоти, земли и неба, было единственным зерном истины среди бесплодных песков его теологии. Но, позаимствовав вывод чужой и чуждой ему философии, без его разумных оснований, Мережковский оказался не в силах применить его к жизни и вскоре впал в старую, наивную ложь, наскочил на старую зарубку дуализма, стал противопоставлять Христа Антихристу, Бога Дьяволу. Мережковский смеется над шаманом, который мажет своего боженьку сметаной по губам, когда им доволен и бьет его по щекам, когда им недоволен. Мережковский не видит, что и он такой же наивный дуалист-шаман, который, когда доволен жизнью, отдает ее во власть

Христа и славословит, а когда недоволен, передает во власть Антихриста и проклинает. Мережковскому казалось, что двуединство может быть соединено с дуализмом, но легче представить себе центавра или грифона, чем такую двуснастную философию. Оправдание мира возможно лишь при понимании мирового процесса как двуединого добра, в котором зло является условием развития и результатом совершенствования. Если в мире существует абсолютное добро и абсолютное зло, то почему бы добру не быть духом, а злу плотью, по слову апостола: «плоть желает — противного духу, а дух — противного плоти». Вызвав на свет дьявола, Мережковский забыл, что его надо содержать и кормить. Сначала Мережковский уступил черту все срединное, все царство пошлости и мелочности, чичиковщину, ноздревщину и маниловщину. Ну, а как же быть с безбожниками, с предателями, с Иудой? Очевидно, и они от Антихриста. И так во власти дьявола оказались низы и середина. Но голод дьявола не утолялся. Еще несколько лет тому назад Мережковский говорил, что русская церковность и государственность от Христа. «В том-то и заключается главная идея самодержавия, — писал он в 1902 г. в предисловии ко 2-му тому о Толстом и Достоевском, — что это есть идея не разумного, не логического, а мистического порядка: сердце царево в руке Божьей». И дальше: «идея самодержавия, по существу своему, не терпит никаких ограничений; она безусловна, как все вообще религиозные идеи». Словом, православие и самодержавие от Христа. Но ненасытная утроба дьявола требовала все новой и новой пищи, и в 1906 году, в «Пророке русской революции», а затем в статье об Андрееве Мережковский отдает без остатка дьяволу и абсолютизм и церковь.

О католическом папском Западе и говорить нечего: он давно был отдан в снедь дьяволу. Не лучшая доля досталась и азиатскому Востоку. «Антихрист — религиозный предел всякой реакции», — заявляет Мережковский и в доказательство этого тезиса ссылается на то, что «принявшая религию небытия, антирелигию, буддийская Азия — вся в реакции». «Религия же дьявола — религия небытия». Вывод: буддийская Азия от дьявола. Остается будущее, тот новый мир, который созидает революция. Но и тут дело обходится не без дьявола. «Что в русской революции есть между прочим и бесы, в этом нет сомнения», — догадывается Мережковский, причем милостиво прибавляет: «но одни ли бесы?» Однако, если внимательно прислушаться к мысли Мережковского, то окажется, что почти одни бесы. Слова «абсолютизм от Антихриста» служат у него ответом на следующий вопрос: «Откуда всякая власть человеческая, откуда всякое государство?»

И ответ: от Антихриста. Следовательно и демократия и республика, т. е. цель, к которой стремится революция — от Антихриста. Можно бы думать, что Мережковский защищает идеал безвластия, идеал анархии. Нет, и анархия оказывается «зверем, выходящим из бездны», так же как монархия — «зверем, выходящим из земли». Вместе с анархией бросается в утробу дьявола и «военная диктатура пролетариата, социал-демократия».

И вот таким способом Мережковский скормил ненасытному Антихристу весь мир, буддийский Восток и христианский Запад, церковь и государство, прошлое, настоящее и будущее, оставив Христу самый ничтожный, самый жалкий удел — себя самого, Мережковского, с двумя-тремя последователями, с двумя-тремя цитатами из Достоевского и с мечтой о грядущей апокалипсической теократии, сущность которой известна ему же, Мережковскому, и двум-трем его последователям.

Подобно всем сектантам, Мережковский очень бы хотел показаться новым, в чем-нибудь разойтись с существующей церковью, но, лишенный религиозного творчества, он попадает в обычную для всех сектантов колею адвентизма и мессианства. Из ста возникающих в Америке религиозных сект девяносто девять имеет своим содержанием толкование Апокалипсиса, ожидание второго пришествия и уверенность в своем избранничестве, в том, что они, основатели секты, первые открыли настоящую, подлинную сущность христианства. Исходя от того же отрицания разума, все они — и Мережковский в их числе — приходят к тому же безумию. Мережковский делает необыкновенные усилия, чтобы как-нибудь оградить себя от исторического христианства, но когда он желает определить сущность этого различия, то получается лишь лихорадочная раздраженность, метание из жара в озноб, от Христа к Антихристу, от человекобога к богочеловеку, от земного к небесному, от св. духа — к святой плоти, блуждание между двумя-тремя цитатами, словами старца Зосимы, теми же словами, которыми Мережковский прежде доказывал совершенство православной церкви, а теперь доказывает ее несовершенство. «Не люби земного, люби небесное, таков закон христианства — только христианства. Люби земное в небесном, небесное в земном, — таков закон религии св. духа — св. плоти», — дальше этих бессодержательных антитез Мережковский не идет. В чем новизна его религии, чем отличается она от исторического христианства, сказать трудно. Но в чем обветшалость его религии, чем она примыкает к исторической церковности, указать весьма легко. Церковь строит свое здание на вере в событие, нарушающее закономерность явлений, на возможности невозмож-

ного и грозит всякому неверующему вечным осуждением. Из той же веры исходит и к изуверству приходит Мережковский, говоря: «если Христос не воскрес, то все человечество — “проклятое мясо” и “гниющая падаль”».

Итак, все человечество, жившее до Христа, не могшее спастись верой в «единое, единственное чудо», весь античный мир — проклятое мясо и падаль...

Среди католического духовенства в настоящее время происходит движение, известное под названием модернизма, представители которого, как о. Луази, позволяют себе критически относиться к тексту Евангелия и к чудесам. Папа обрушился на модернизм в своем послании, и о. Луази грозит отлучение. Мережковский идет дальше: в пределах своей власти, в пределах слова он произносит осуждение и проклятие над всем неверующим человечеством, над всею новою философией, над всею новою общественностью. Поистине, извинение его в его слепоте, оправдание в его бессилии.

Нет, религиозная идея Мережковского слишком похожа на ту старую религиозность, которую мы считали давно умершей. Для людей нового религиозного сознания было бы несчастьем, если бы их дело отдаленнейшим образом смешивали с проповедью Мережковского, и я пишу настоящую статью с таким же чувством, с каким окружил бы свой дом высокою стеною, если бы мне пришлось жить рядом с местом запустения.

Но есть еще причина, заставляющая меня участвовать в поднятой Мережковским распре о вере: это — мысль о великой нашей умственной отсталости. То, что на культурном Западе стало невозможным труизмом, у нас еще надолго пребудет нуждающейся в защите истиной. Не забудем, что религиозное суеверие было похоронено на Западе более ста лет тому назад; сперва на поверхности сознания — энциклопедистами, а затем на глубине — немецкой философией. Вольтер, Гете, Байрон, Шелли навсегда утвердили в литературе культ личности и мира. Не то мы видим у нас. Какова бы ни была причина, толкнувшая Достоевского в тьму церковности, но он в этой тьме пребывал до смерти.

То же самое происходит в области мысли. Величайший, как принято говорить, русский философ В. Соловьев сам, своими глазами, видел перед собою на подушке хвостатого черта, который его искушал и, может быть, искусил бы, если бы философ не спохватился и не задал бы ему вовремя вопрос, верит ли он в Христово Воскресенье? Последнее пророчество Соловьева было написано об Антихристе. Все это было недавно, до революции. А теперь, по мере того, как общественная временная реакция грязным по-

током разливается по лицу русской земли, над нами, на русском небе серой тучей разрастается религиозная, абсолютная реакция. Мережковский не один. Жалобы его на то, что он пишет свои откровения на тонущем корабле, преждевременны. В журналах, в сборниках, в квази-ученых собраниях подняли голос Булгаков, Эрн, Свенцицкий, проповедуя о спасении верой и чудом. И эта проповедь соблазняет, трупный яд заражает.

Укажу хотя бы на Н. Бердяева, который, вторя Мережковскому, защищает возможность чуда доводами, нисколько не уступающими тертуллиановскому: *credo quia absurdum* *. «Положительная наука, — говорит Бердяев, — может только сказать: по законам природы, открываемым физикой, химией, физиологией и прочими дисциплинами, Христос не мог воскреснуть, но в этом она только сходится с религией, которая тоже говорит, что Христос воскрес не по законам природы, а преодолев необходимость». Выходит, таким образом, что законы природы обязательны для тех явлений, которые согласны им подчиняться, и что есть другие явления, для которых необходимость не необходима. Невольно возникает вопрос: к какому же разряду явлений принадлежала мысль Бердяева, когда он писал приведенные строки? Подчинялась ли она законам природы или работала, преодолев необходимость логики? Впрочем, я понимаю, как бесполезны доводы в подобном споре. В таких мыслителях, как Бердяев или Мережковский, мы имеем дело не с наивным суеверием, которое можно просветить и даже не с фанатизмом, который можно убедить, а с рецидивом суеверия и фанатизма, с сознательным самоослеплением, уже непроницаемым для мысли. Невольно вспоминаются рассказы путешественников о представителях низших рас, которые получали воспитание в европейских школах, но потом, попав на родину, добровольно дичали, сбрасывали с себя европейскую одежду, возвращались к людоедству и к бешенству колдовских плясок, в голом виде, среди сумерек девственного леса. Давно ли Мережковский красовался в одежде грека, сверхчеловека? Давно ли Бердяев носил костюм марксиста, неокантианца! И вот они, подчиняясь силе стихийной, непреодолимой, последней искренности, служат неприкрытой бессмыслице чуда, с упоением участвуют в бамбуле суеверного сектантства, увлекая за собою, будем надеяться, немногих.

При таком уровне общественной мысли, при таких устремлениях литературы и философии не очень уже, быть может, позор-

* верю, ибо невероятно (*лат.*).

но бороться с суевериями в защиту истин, хотя бы слишком очевидных.

Обличая глупость Фивейского, Мережковский упрекает его в том, что этот «колоссальный мужичище ступил своим сапожищем в вопрос о чуде, — эту страшную звездную паутинку, которой и мудрецам не распутать». Сам Мережковский, допускающий чудо, эту страшную паутинку, очевидно, распутал, но он горько ошибается, думая, что мудрецы ее не распутали. Вопрос о чуде — такой же навеки и бесповоротно решенный в области мысли, как вопрос о вращении земли. Нужно по нежеланию этого не знать или по слепоте не видеть, но дело от этого не меняется.

Феномен веры заключается в том, что реальная действительность человека не соответствует действительности желанной. Человек желал бы быть сильным, богатым, нестареющим, нестрадающим, но в реальности он слаб, беден, старится и страдает. Реальная действительность постигается при помощи чувств и разума, желательная действительность строится воображением, по образу и подобию реальной. Между тем у отдельных людей, как у целых народов, желание, воображение развиваются раньше, нежели разум, достигают зрелости, когда разум лежит в пленках. И вот при таком отношении духовных сил возникает феномен веры, т. е. желаемое принимается за реальное. Таким образом, вера есть ни что иное, как допущение желаемого, как бы осуществившегося. Поэтому все религии, возникшие из веры, насквозь корыстны.

Вера дает человеку все те блага, которые он желает иметь, но дает не в реальности, а в воображении. Человек или народ желает быть всех сильнее, и он верит в свою исключительную силу, желает быть лучше всех и верит в свое избранничество, желает воскреснуть таким, как жил, и верит в воскресение во плоти. Все, что мы внесли в религию в виде желаний положительных или отрицательных, мы получаем обратно в виде чудес. В этом смысле каждая религия, основанная на вере, есть религия небытия, ибо дает нам блага мнимые, не существующие, отражающие наши собственные желания или страхи.

Нечто подобное замечается в детстве, в феномене увлечения игрушками. Желает ребенок иметь лошадь и палка превращается в лошадь, желает он иметь солдата — и та же палка превращается в солдата.

Мережковский с большой наивностью раскрывает перед нами причины, почему он верит в воскресение Христово. «Перед несомненной “гниющей массой” что значит сомнительное нетление в славе, в памяти человеческой?» — спрашивает он. «Ведь

самого драгоценного, единственного, неповторяемого, что делает меня мною — Петром, Иваном, Сократом, Гете, в лопухе уже не будет». Словом, причина ясна: Мережковский боится смерти и желает бессмертия. Страх и желание вполне человечесны, хотя есть другое желание, столь же человеческое: жертвовать собою ради того, кого любишь, воля к смерти в любви.

Но пока ребенок превращает палку по своему желанию то в лошадь, то в солдата, а верующий верит в осуществление своих желаний, разум открывает глаза и спрашивает: реальны ли чудеса, обещанные верою? Разум начинает испытывать возможность чуда и в этом процессе проходит следующие три определенных ступени.

На первой ступени разум, принимая образ Фомы неверующего, требует чудо для того, чтобы верить. Начинаются поиски, ощупывания, вкладывания перстов — очевидно бесполезные. Ибо если не было чуда вчера, почему ему не быть завтра. А если сегодня мне явилось чудо, то почему я уверен, что завтра в нем не усомнюсь? Мережковский, кажется, стоит на этой ступени развития: он в доказательство воскресения еще приводит свидетельские показания...

На второй ступени разум, в лице точной науки, спрашивает, не противоречит ли чудо законам природы. Так поступали английские и французские скептики, отвергшие чудо потому, что в природе нет ни одного явления, которое не подходило бы под условие закономерности. Но и это доказательство не в силах пошатнуть веру верующего. Разум, исследуя мир, может лишь свидетельствовать, что он чуда нигде не обрел. Но как в силах он доказать, что чудо невозможно?

Наконец, на последней ступени, разум обращается к себе самому, исследует свою собственную природу, берется за критику разума — и тогда невозможность чуда раскрывается с очевидностью аксиомы. Разум отвергает чудо не потому, что не видит чудес, и не потому, что все явления умещаются в условия закономерности, а потому, что у него, у разума, у мыслящей личности вообще, нет органов и способностей для постижения чудесного: нам «нечем» воспринимать чудо. Кант, анализируя процесс знания, нашел, что оно двуедино, состоит из двух элементов, — случайного, который привносится внешними чувствами, и необходимого, аподиктического, общеобязательного, привносимого самим разумом. Разум по своей природе может мыслить только общеобязательное и закономерное. Для того же, чтобы постигнуть чудо, т. е. нарушение закономерности, разум должен заранее отказаться от своей природы, перестать мыслить, перестать

жить. Вот близкий нам пример. Возьмем Мережковского, доказывающего истинность веры в «единое, единственное чудо» Христа воскресения.

Но доказывать, сознавать, мыслить, мыслить свою веру — значит действовать по общеобязательным законам мышления. Если бы Мережковский сомневался в том, что законы его мышления обязательны для всех, он не мог бы обращаться к нам со своею мыслью. Более того: он не мог бы мыслить сам про себя, если бы не был уверен, что закономерность мышления остается неизменной во всякий день и час. Одним тем, что он нас убеждает, Мережковский свидетельствует о ненарушимости законов природы, т. е. сам отвергает возможность чуда, хотя желает доказать его.

Мережковский полагает, что чудесное приемлемо, потому что наука не знает сущности явлений, основа которых — тайна, и не умеет даже объяснить, каким образом шарик, ударяясь о другой, передает ему свою энергию. Конечно, основа явлений, «вещь в себе», нам не известна. Закон причинности не предполагает знания внутренней связи явлений, а лишь уверенность, но уверенность органически абсолютную, в том, что при одинаковых условиях получаются одинаковые результаты. Мы не знаем, *каким образом* шарик передает другому свою энергию, но мы знаем, *как* все шарики при одинаковых условиях действуют. Мы не знаем, каким образом умирает плоть, но мы знаем, что во всякой мертвой плоти совершаются одни и те же процессы разложения. Мережковский хотел бы для одного шарика, для одной плоти сделать исключение — допустить «единое единственное чудо». Такое его желание закономерный разум, оставаясь сам собою, отвергает как абсолютную неприемлемость. Если бы на наших глазах произошло непонятное явление, ну, мертвецы что ли стали бы вставать из гробов, мы вынуждены были бы исследовать его, как все непонятное, как, например, явления радия, в обычных условиях лабораторного опыта, ибо у нас нет другого выхода: или мыслить закономерно, или не мыслить вовсе.

Когда критика разума таким образом убила чудо в его познавательной возможности, и рухнуло все основанное на вере в чудо здание религиозности, — человеческая душа на первых порах почувствовала себя как бы обедневшей на все свои отныне несбыточные чаяния, на отнятую помощь, на утраченное бессмертие. Критика Канта в первое время подняла в литературе и философии волну небывалого по силе пессимизма, но это длилось недолго. Человечество, подобно Фивейскому, потеряв мнимые блага веры, обрело святыню личности. Разум стал дорожить трагиче-

ской истиной, потому что это была его, им рожденная, им выстраданная личность. В сущности, сознательная личность создана Кантом, явилась на свет только с той поры, как закономерность и общеобязательность были перенесены в разум, и субъект познал себя единственным источником истины. Вслед за волной пессимизма и даже одновременно с ней, в сознании того же Шопенгауэра и Байрона возникает волна гордого неукротимого титанизма, рождается революционный индивидуализм, культ самодержавной личности, который у Фейербаха превращается в обожествление человека вообще, а у Штирнера в обожествление конкретного человека. Главная победа была одержана: человек утвердился в личности и в мире. Оставалось сделать царство личности устойчивым — освятить жизнь и оправдать смерть, преодолеть отчаяние и самодовольство, настроить душу на новый лад благородного, жизнерадостного трагизма. Ницше пытался освятить мировую трагедию, преодолевая человека во имя любви к дальнему, во имя сверхчеловека. Мэонизм освящает мир во всяком мгновении как вечно длящийся процесс божественной жертвы и таинства любви.

Таков путь, пройденный личностью и разумом. Мережковский и все его единомышленники, возвращаясь к вере и чуду, идут против потока жизни, служат абсолютной реакции и, в силу железной необходимости логики, осуждены утверждать все то, что разум отрицает, и отрицать все то, что разум утверждает. И прежде всего Мережковский утверждает абсолютное рабство. Главный упрек, который он делает Фивейскому, заключается в том, что тот, будучи только Фивейским, только человеческой личностью, будучи «он» с маленькой буквы, а не с прописной, посягает на совершение чуда. «О. Василий воскрешающий вовсе не думает о Христе воскресшем, — говорит Мережковский. — Ему до него нет дела, потому что в лучшем случае по глупости человеческой, в худшем по гордости бесовской, он себя самого ставит на место Христа, на ту страшную высоту, где одним человеком за все человечество решается вопрос: быть или не быть религии». Написав эти слова, Мережковский навеки унизил личность перед кем-то, стоящим вне ее и над нею, утвердил абсолютное рабство или, употребляя слово из его словаря, абсолютное хамство.

Вместе с тем, Мережковский утверждает абсолютный комизм. Красота трагична и не мирится с мыслью о вечной плоти. Даже богов, называя их *aei eontes* *, греки подчиняли судьбе и смерти, хотя в далеком будущем. Вечная плоть уродлива. Бессмертные

* вечно живые (*греч.*).

пятки, вечные ноздри, нетленный кишечник и мочевой пузырь... Представление о богочеловеке, воскресшем таким образом, скорее кощунственно, чем религиозно. Сами верующие вынуждены вместо нашего тела воображать другое, преображенное. Но при чем тогда плоть? Недаром народная фантазия одаряла физическим бессмертием только образы отрицательные: Вечного Жида, Кащея Бессмертного.

Еще Мережковский утверждает абсолютное мещанство, желая подменить трагедию смерти водевилем воскресения во плоти. До сих пор трагизм смерти клал последнюю печать благородства на жертву любящего, будь это подвиг революционера из любви к свободе или подвиг полусожженных *икс*-лучами Эдиссона и доктора Эдвардса из любви к научной истине. Отблеск этого трагизма облагораживал жизнь самых мелких и самолюбивых, убивал самодовольство, рождал трепет чего-то священного, антимещанского. Мережковскому хотелось бы утвердить окончательное самодовольство, застраховаться от смерти, платя в виде премии частичным отказом от разума. Он зовет на путь, ведущий к каменной улыбке фарисея, который ведь тоже заключил договор с Богом и тоже ничего не боялся.

Затем, ставя в центр истины и спасения единую, единственную точку в истории, Мережковский сам себя ставит в антагонизм со всею историей, утверждает абсолютное изуверство, абсолютную вражду к жизни. Мы уже видели, как он должен был отдать на съедение дьяволу все прошлое и будущее человечества. Но с не меньшей ненавистью он относится к миру, к природе. «Если Сын вечности смертен, — говорит он, — и лопух из него вырастет, то чем он лучше мертвого пса?» «Не сообразнее ли с человеческим достоинством вовсе не быть, чем быть в лопухе». «Если такова «Жизнь Человека», то лучше быть не человеком, а зверем, — не зверем, а деревом, — не деревом, а камнем, — не камнем, а ничем». — Откуда такая гордыня? Откуда такое презрение к зверю и лопуху? Ведь та плоть, которая Мережковскому так драгоценна, что он хотел бы ее спасти для вечности — есть не что иное, как результат съеденных бифштексов и салатов, видоизменение того же зверя и того же лопуха. Помню время, когда Мережковский, еще не имея религиозной миссии, а будучи только поэтом, воспевал Франциска Ассизского. Тогда он понимал, что зверя, лопух и камень можно называть братьями, а теперь лопух для него хуже бытия, а камень — преддверие к «ничто». Какой скачок назад!

Наконец, что всего важнее, религия веры и чуда делает Мережковского служителем абсолютной небесной реакции, которая

тысячью нитями связана с реакцией временной и земной. Мережковский, всего более боящийся этого возражения, в котором скрыт смертный приговор его религиозной миссии, сам как бы предвидит его и пишет статью за статьей в доказательство того, что религия не только совместима с революцией, но тождественна с нею, что религия и революция «одно и то же явление в двух категориях». Однако спросим: какая религия? Если религия свободной личности, то она, конечно, совместима с революцией. Протестантство, которое, как показывает слово, было протестом личности против авторитета Рима, послужило делу гражданской свободы в Швейцарии, в Англии, в Америке. Но насколько тождественна с революцией религия чуда и авторитета, видно по тому, как относится католическое духовенство к республиканскому правлению во Франции или наше духовенство к освободительному движению в России. Если пример исторической церкви неубедителен для Мережковского, который мечтает о новой церкви Иоанновой, то пусть он спросит себя, как относились к революции первые пророки этой новой церкви — Достоевский и старец Зосима, «ученик или учитель самого Достоевского».

Я не стану, по примеру других критиков, попрекать Мережковского тем, что и он сам прежде был апологетом самодержавия. Я не согласен со словами Бердяева, будто «ничем так не повредил Мережковский себе и великому делу религиозного возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государстве и общественности». Право личности на свободное самоопределение выше всех других прав. Кто сознал прошлую ошибку, тот от нее освободился. Безусловная искренность Мережковского, его нравственная смелость слишком для всех очевидны. Но ведь нашей критике подлежит не личность писателя, не его намерения, а его религиозная идея. Идеи же подчиняются законам, не зависящим от намерений. Изменив свой взгляд на самодержавие, отняв его у Христа и отдав Антихристу, Мережковский обрубил одну из веток на своем прежнем миросозерцании, но оставил нетронутыми корни и ствол, на котором ветка выросла и должна была вырасти, ибо между реакцией абсолютной и реакцией общественной связь органическая.

В самом деле, революция, в отличие от реакции, есть устремление вперед, а Мережковский видит цель и спасение позади, в событии, случившемся тому назад 19 веков. Как же может глядящий назад двигаться вперед, если у него глаза не на затылке? Если Христова Европа находится в революции, а буддийская Азия в реакции, то это не потому, что Европа исповедует веру бытия, а Азия религию небытия. Евреи момент бытия поставили

в самом центре своей религиозности и все же два тысячелетия коснели в той же реакции, как и буддийская Азия. С возникновением христианства и революционная Европа чуть не погрузилась в реакцию, чуть не загнулась о слова Апостола: «Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви отчей». Если же Европа все-таки осталась революционной, то потому, что она не переставала быть Европой Ренессанса, никогда не изменяла духу античного мира, который боготворил личность и материю.

По поводу «Жизни человека» Мережковский спрашивает: на что Андрееву революция и прогресс, если человек замкнут в круг железной необходимости? Но этот вопрос еще более применим к нему самому. На что верующему революция, прогресс науки, дальнейшие применения Иудиной силы железного тяготения, борьба за справедливое распределение труда и продуктов труда, когда все равно без веры в «единое и единственное чудо» человечество — «гниющее мясо», а с этой верой оно спасено? Зачем от совершенного добра искать добра несовершенного, от бессмертия в духе и во плоти улучшения временной жизни? Я даже не постигаю, как может верующий «в единое и единственное чудо» ожидать второго единственного чуда, второго пришествия, второго спасения, второго искупления. Если цель человеческой жизни достигнута, то дальнейшая история бессмысленна. Если назначение человечества в подражании Христу, то история превращается в ученическую мазню, в изготовление плохих копий с уже готового оригинала.

Нет, религии веры и чуда революция не нужна, но она же кует для реакции оружие и подводит под нее основание.

Ибо если Книга «истинна от первого слова до последнего», то почему не истинен завет о подчинении властям предержащим, о повиновении рабов господам своим по плоти? Если чудо вообще приемлемо, то почему неприемлемо чудесное происхождение земного абсолютизма от небесного «божией милостью»?

В последние два года над русской литературой и русским сознанием пронесся вихрь какого-то безумия. Ценности, вместо того, чтобы быть переоцененными, оказались подделанными, обесцененными. Мания величия, принимаемая за индивидуализм, блудливость, назвавшая себя оргиазмом, бессилие мыслить, возмнившее себя интуицией, и над всем этим пронзительное, режущее слух, как карусельная музыка, взаимное рекламирование, — таковы отличительные черты нашего ренессанса. Но как ни печальны явления русской пореволюционной действительности, в каждом из них я чувствую и провижу зер-

но, крупицу чего-то необходимого и разумного. В мании величия и жажде рекламы я вижу уродливо отраженное чувство личности, в оргиазме — столь же уродливо выраженную любовь к миру. Ничего нет удивительного в том, что русская личность, просидевшая сиднем тысячу лет на запечье русской государственности, теперь, вскочив на ноги, делает первые шаги неуклюже и болезненно. Но богатырь разомнет свои члены, и походка его станет легкой и сильной. Где выразилась любовь к личности и к миру, хотя бы в самых уродливых чертах, там все остальное приложится. Одно лишь есть явление в нашей умственной жизни, в котором, при всем желании, не могу отыскать самомаleastейшей частицы исторического смысла. Это неохристианство, или, вернее, неовизантийство Мережковского, Бердяева, Булгакова и всех их последователей. Тут перегоревший пепел, бесплодный песок, бесцельный атавизм, явное заблуждение. В последнее время Мережковский вступил в спор с империализмом Струве, в надежде, не удастся ли ему сделать приемлемой свою религиозную мысль в сиропе антигосударственности. Нет, не удастся, ибо мы знаем, что значит на языке Мережковского антигосударственность. Уходя от государства, он, как волк в лес, смотрит сам и норовит завести читателя в зыбучие и унылые пески теократии, Иоанновой церкви, тысячелетнего царства и второго пришествия. Пока Мережковский не признает святыню разума и святыню личности, все его слова как религиозного и общественного мыслителя останутся мертвою и мертвящею буквою.

