



П. Б. СТРУВЕ

«Вехи» и «Письма» А. И. Эртеля¹

По поводу статьи кн. Д. И. Шаховского

Сборник «Вехи» подвергся почти единодушному осуждению «прогрессивной» печати. С. Л. Франк уже отметил*, однако, всю непринципиальность и оппортунистичность, проявляющуюся в этих осуждениях. Апологеты интеллигенции самую «идеологию» ее отстаивают как-то без идей, а точно по «долгу службы», как полицейская часть, отряженная в «наряд», дабы пресекать всякие беспорядки и бесчинства. Защищая интеллигенцию от нападков «Вех», они сами являют из себя даже не староверов, а каких-то маловеров, которые потому и боятся «соблазна», что они, подобно щедринскому либералу, вообще «всего опасаются». Впрочем, настоящая воинствующая «интеллигенция» еще не высказалась.

Действуют больше ее «обожатели» вроде гг. Философова и Игнатова, люди, которые смотрят на самую воинствующую интеллигенцию со стороны и снизу вверх. Когда напишет г. Пешехонов, тогда только можно будет сказать, что заговорил подлинный «хозяин», что *Roma locuta est*². А пока только воздыхатели стремятся показать и доказать, что они не заодно со «скандалистами», что они в оскорблении величества не участвуют. Зрелище довольно забавное.

Но о нем не стоит много распространяться. Гораздо интереснее и содержательнее, чем мертвый голос поклонников интеллигенции, звучащий из какой-то идейной могилы, тот живой голос, который раздался из свежей, но подлинной могилы А. И. Эртеля. Я имею в виду его «Письма». Отрывки из них были уже напечатаны в «Русской мысли» и тогда же отмечены

* «Вехи» и их критик» в газете «Слово» от 1 апреля.

мною как нечто поистине замечательное*. Теперь они лежат в виде целого, довольно объемистого тома**. «Письма» А. И. Эртеля по значительности и глубине содержания, по великолепной выразительности и меткости языка должны стать классическим произведением нашей эпистолярной литературы. И до чего они своевременны! Сколько в них прозрений!

Участники «Вех» не могут не радоваться одновременному появлению их сборника и «Писем» Эртеля. Мысли Эртеля, изложенные в интимнейших письмах, никогда не предназначавшихся для печати, относятся преимущественно к эпохе подготовки «освободительного движения». Но они изумительно по своему духу совпадают и с той критикой интеллигенции, которая дана в «Вехах», и, что гораздо существеннее, с теми положительными идеями, которые развиты в этом сборнике и противопоставлены интеллигентской идеологии. Перед таким совпадением нелепые и свидетельствующие о полном идейном бессилии толки о том, что идеи «Вех» — продукт «общественной реакции», казалось бы, должны смолкнуть.

Считаю нужным сказать при этом, что в самих «Вехах» есть несколько струй. Меня (и С. Л. Франка) от С. Н. Булгакова и, еще больше, от М. О. Гершензона отделяет многое. Высказываясь поэтом о совпадении идей, выраженных в «Вехах», с мыслями Эртеля, я говорю исключительно за свой страх.

Основная положительная идея, которую необходимо противопоставить интеллигентской «идеологии», — это идея религии как построющего и освящающего жизнь начала.

«Будет хорошо лишь тогда, когда впереди пойдут не дворяне, не буржуа, не разночинцы, не народ, а именно люди с религиозной жаждой правды и свободные, свободные вполне» (с. 279).

«Пусть, пусть учение Христа в глазах народа одето аллегориями, символами, обрядами, суевериями, предрассудками, мощами, Иверской, “батюшкой Царь-Градом” и “матушкой Пятницей” — за всей этой шелухой все Он же любвеобильный, кроткий, мудрый, — Он, которого, слава Богу, еще не превзошли никакие Марксы и Чернышевские, под сенью которого есть место и искусству, и науке, всему, что не противоречит

* См. статью Л. Ф. Нелидовой «Александр Иванович Эртель в его письмах» и мои «На разные темы» в январской книжке за текущий год³.

** Письма А. И. Эртеля / Под ред. и с предисл. М. О. Гершензона. М., 1909.

любви и милосердию. Этот-то первый шаг нашей протестующей интеллигенции нужно сделать — надо полюбить Христа и понять Его» (с. 301). Это было написано в 1892 году в замечательном письме к покойной А. В. Погожевой, имеющем вообще огромное значение для характеристики мировоззрения А. И. Эртеля. Там же мы читаем: «Я склонен думать, что плодотворность 40-х годов отчасти произошла от того, что протестующие люди того времени испытали на себе самих глубокую и серьезную культуру... Нам необходимо запастись более надежным багажом и прежде всего культурой нашего я»*.

Из переписки Эртеля мы видим, как жизнь учила и научила его быть религиозным, т. е. понимать, что вне отношения к Высшему, Абсолютному Началу человеческая жизнь есть слепая игра слепых сил.

Но у Эртеля мы видим не просто религиозность. Его религиозность свободная**, отталкивающаяся от всякого «догматизма».

Вот пункт, на котором стоит остановиться. Что такое «догматизм» и возможна ли религия недогматическая?

Об этом вопросе мы находим у Эртеля чрезвычайно интересные рассуждения. В споре с В. Г. Чертковым Эртель указал ему на его «догматизм»: «Собственно в том понятии, которое определяется словом “догматизм”, нет ничего укорительного. По-моему, “догматизм” будет тогда характеризовать образ мыслей известного человека, когда для него эти мысли претворятся в плоть и кровь, сделаются неотъемлемой частью существа, замкнутся в каком-либо определенном круге, приобретут силу несомненной и незыблемой истины. Такого рода догматизм есть непрменный спутник всяких искренних убеждений и искренних мировоззрений, когда понимание жизни, свойственное человеку, из процесса мышления становится верою, отличается в крепкие и законченные формы.

Таким образом, догматизм есть известное состояние мысли и даже более того — состояние сознания. Весь вопрос только в том, рано или поздно появилось такое состояние, т. е. правильные или ошибочные мысли оно завершило. Но, во всяком случае, та система мнений, которая уже подверглась “одогматизированию”, если можно так выразиться, малодоступна доводам

* Ср. письмо 1902 г. к Б. Д. Вострякову.

** Ср. глубокое и захватывающее своей искренностью письмо 1908 г. к А. Г. Пашковой о церкви и церковности, где Эртель говорит, что церковь ему не нужна.

от противного. Разложить ее, привести ее вновь в состояние брожения, придать оформленной неподвижности характер текучести, характер процесса если и можно, если удастся иногда, так отнюдь не логическими рассуждениями, а логикой фактов, логикой действительности, всею целокупностью подлинной жизни с ее подчас поразительными аргументами» (с. 214).

Эртель тут недостаточно, как мне кажется, ясен и принципиален в своем отрицании догматизма. Отрицание догматизма имеет глубочайшее основание, метафизическое и в то же время религиозное и моральное. В догматизме заключено внутреннее противоречие. Догматизм есть притязание конечного сознания на всецелое обладание бесконечной или окончательной истиной. И как это ни может показаться парадоксальным, я утверждаю, что для современного сознания усиление подлинной религиозности может заключаться лишь во все большем и большем преодолении догматизма. В области отвлеченной «веры» это совершенно ясно обозначающийся процесс. В современности мы имеем тому яркий пример. Самое крупное явление русской религиозной жизни современности — Лев Толстой. В его «вероучении» буквально нет ни одного догмата. Религиозность Толстого отрицать бессмысленно, но выразить ее в каком-нибудь «богословии» абсолютно невозможно. Толстой если и догматичен в вероучении, то это догматизм отрицания и разрушения, иногда — нужно сказать правду — нестерпимый не только для верующих, но и для третьих лиц.

Но в области морали Толстой действительно догматичен.

Любопытный, не осознанный, мне кажется, самим пишущим комментарий-оценку этого морального догматизма Толстого дает его последователь В. Г. Чертков⁴ в своих письмах к Эртелю. Последний принадлежал к числу тех немногих русских интеллигентов, которые по существу признавали и понимали огромное значение религиозно-философской деятельности Толстого. Он оценивал эту деятельность так: «Л. Толстой сделал все, что мог, это хорошо. Если он не повернул общественного течения куда ему хотелось, так ведь это тоже хорошо. Ибо жизнь во всем ее объеме, во всем ее разнообразии красок, тонов, выражений не подлежит одному знаменателю, хотя бы этот знаменатель был не токмо Толстой, но даже Сам Христос. Но Толстой лишний раз и с необыкновенною силою вдвинул в общественное сознание понятие о Правде — и что там ни делай, как ни старайся зажать ему рот Победоносцев с К°, как ни комментируй его мыслей архиепископы Никаноры и Ми-

хайловские своими нападками, Буренины и Суворины свою защиту, Правда останется; и в бесчисленном количестве казусов, в бесчисленных проявлениях человеческого духа сослужит свою великую службу. Л. Толстой потерпел фиаско в той части своей деятельности, которая задавалась целью создать и осуществить известный практический идеал, перестроить тип общества по образцу логических категорий, свести все разнообразие и богатство жизни к единой схеме древнехристианской общины, — фиаско неизбежное, если припомним, что планы общественного устройства отнюдь не осуществляются одною теоретическою работою мысли, ни даже одним личным примером, а целой совокупностью исторических условий и сложным процессом общенародного сознания. Но где Толстой отчасти выяснял и реставрировал, отчасти же воздвигал на невиданную еще высоту незыблемые понятия любви, истины и, добавлю, красоты, он имел, имеет и будет иметь огромный успех. Правда, успех, мало уловляемый статистикой, как это всегда бывает с таинственными процессами философской мысли и художественного творчества» (с. 215—216).

Слова эти вызвали ответ В. Г. Черткова. Он отрицает, что Толстой претерпел фиаско в своих «попытках общественного переустройства». Тут будто бы заключается полное недоразумение: Толстой никогда не пытался ничего переустроить и «всегда, к глубокому неудовольствию многих его друзей, отстранялся от всяких попыток в этом направлении». Чертков указывает, что Эртель, говоря, что жизнь людей видоизменяется «целою совокупностью исторических условий и сложных процессов общенародного сознания», лишь повторяет одну из заветных мыслей Л. Н., выраженную им в «Войне и мире», и снова подчеркивает, что Толстой «никогда не задавался никаким переустройством; он даже всегда отказывается, когда его спрашивают, определять те внешние результаты, те новые формы жизни, которые он желал бы видеть осуществленными среди людей. Он только говорит, что так жить, как мы живем, не следует, и предлагает себе и другим жить иначе, избегая по возможности то злое, что нам раскрылось в нашей жизни. Что же из этого выйдет, к каким внешним формам жизни оно приведет, об этом он (Толстой) никогда не думает».

Далее Чертков как «ребячески-наивное» отводит «суждение (Эртеля)... о том, что если спустя несколько лет после того, как Л. Н. высказал свои идеалы, современное общество не переустроилось, то это обнаруживает бессилие самих этих идеалов». Это — «точка зрения хроникера еженедельной газеты или

внутреннего обозревателя ежемесячного журнала» в применении «к таким переворотам, которые если им и суждено осуществиться, то могут совершаться лишь столетиями». По нескольким годам нельзя судить об успехе в обществе «мировоззрения, которое борется не только против отсталых внешних форм, но и против односторонности всей культуры данной эпохи».

Эти мнения В. Г. Черткова, по-видимому, разделяемые им и теперь, чрезвычайно интересны и знаменательны.

В них сама собой вскрывается внутренняя несостоятельность и морально-религиозного догматизма Льва Толстого. Догматизм изгоняется из своего последнего убежища.

Моральный догматизм в том и состоит, что он абсолютно предписывает (или «определяет») «новые формы жизни, которые желал бы видеть осуществленными среди людей».

И если нам говорят, что Толстой отказывается определить эти новые формы, то это значит, что свои абсолютные предписания как таковые он берет назад или, по меньшей мере, он за их осуществление слагает с себя ответственность.

Пусть не говорят нам, что Толстой отказывается «определить», к каким именно «внешним» формам жизни приведет исполнение его моральных указаний: разрушение всех «внешних» форм жизни есть тоже известная форма жизни, и, проповедуя такую форму жизни, он должен брать за нее ответственность.

«Заветная» же мысль Л. Н. Толстого, что изменения общественной жизни создаются «целою совокупностью исторических условий и сложных процессов» общенародного сознания, — эта мысль есть альфа и омега всякого исторического воззрения на жизнь обществ, и Лев Толстой, как религиозный реформатор, боролся именно с этой идеей, в которой так легко погашается идея личной ответственности человека за себя и за мир.

Ведь эта «заветная мысль» есть та же формула «исторического материализма», только шире развернутая. Все религиозное философствование Толстого есть сплошное опровержение какого-либо значения для человеческой жизни именно этой мысли. И в самом деле, признание этой мысли либо означает невыносимое двоегласие между разумом практическим и разумом теоретическим, либо приводит к отрицанию догматизма (абсолютизма идей) в области морали. Чертков в своих уступках Эртелю сдал главные теоретические позиции толстовства. И он не мог не сдать их, потому что в догматическом своем виде они не защитимы.

А в то же время я отметил, что, не будучи вовсе догматиком вообще и толстовцем в частности, Эртель в то же время ясно понимал огромное значение для русской духовной жизни моральной проповеди Толстого и в этом отношении стоял головой выше всех тех прогрессивных писателей своего времени, с Михайловским во главе, которые считали своим долгом бороться с Толстым.

Отрицание догматизма можно формулировать так: нет абсолютных решений абсолютной задачи. «Догматы» суть решения либо мнимые, либо условные, чисто относительные.

Когда Чертков переносит осуществление толстовских учений в неопределенное будущее, измеряемое огромными промежутками времени, он обрекает свои догматы действию всех тех исторических влияний, которые разрушают их так же, как атмосферические влияния разрушают горные породы. А это значит: он наперед отрицает за ними абсолютное, неизблемое, неотменимое значение.

Дело не в том, чтобы к великим учениям применять точку зрения «хроникера» или «внутреннего обозревателя», а в том, чтобы относиться к ним, как живой человек относится к *живому* слову, которое желает и требует *всей полноты* осуществления. Только неабсолютное, не неизблемое, отменимое «слово» может быть действительно, может воплощаться. Но оно должно воплощаться в *полной* мере. Нельзя говорить в абсолютной форме: ты должен то-то и то-то, а за сим прибавлять: но не печалься, история сама скосит с твоего долга 90%, и в этом нет ничего дурного.

«Долг», или «задача», жизни должна быть наполнена таким содержанием, чтобы выполняющий свое дело не мог бы и задуматься над тем, что безжалостная или снисходительная история заставит его или позволит ему уплатить по копейке за рубль.

Вот почему настоящее действие в общем и целом должно быть основано на компромиссе, т. е. оно заранее должно указывать такие «решения», которые находились бы в пределах — пользуясь тем же образом — исторической «состоятельности» деятеля. Конечно, и тут возможны ошибки и иллюзии; возможны добросовестные исторические «спекуляции» и столь же добросовестные исторические «несостоятельности». Такие иллюзии и банкротства могут быть даже полезны. Но сознательные иллюзии логически в себе противоречивы и представляют в моральном отношении цинизм. Тут вскрывается то моральное значение, та нравственная правда идеи компромисса, кото-

рую так живо чувствовал Эртель. В основе настоящего компромисса лежит всегда идея правды, честного отношения к жизни.

Но Эртель чувствовал правду идеи компромисса не только с этой стороны. Он понимал, какие моральные опасности таятся в самой идее и психологии *борьбы*; отсюда его принципиальное, но не догматическое отрицание борьбы насилием. «Борьба насилием отчасти представляется мне тем, что уже давно отвергнуто криминалистами: «бить нещадно, дабы другим было неповадно»».

Принципиально отрицая борьбу «насилием», он не отрицал во всех случаях принуждения. Он чрезвычайно тонко анализирует отдельные случаи и устанавливает следующий критерий: «Весь вопрос сводится к тому, чтобы в личном поведении и в общественных мероприятиях до тех только пределов вести борьбу, пока она не становится «возмездием» или «устранением», или до тех пор, пока допускаемое мною «принуждение» не затрагивает неотъемлемых прав человека, не подавляет тех его свойств, которые он может употребить во славу разума и любви (если он сам не хочет употреблять их с той целью, это уж его дело)». «Гораздо труднее, — признается Эртель, — формулировать отношение к оборонительной борьбе».

«Я... склонен думать, — говорит он, — что и такая борьба должна вестись теми же средствами; но вместе с тем отлично знаю, что бывают положения, в которых трудно не прибегнуть к иным. Оправдывать эти “иные средства”, желать их я не могу, но чувствую, что временами не гарантирован от невольного к ним сочувствия и вообще не могу поручиться, что бы я сделал, находясь в одном положении с теми, которые прибегают к “иным средствам”, будучи *вынуждены* защищаться. Необходимо оговориться, что “защиту” я понимаю в самом узком ее смысле, во всяком случае не осложненную принципом “возмездия”, а если и прибегающую к “устранению”, так не в силу какого-либо принципа, а в силу неистребимого чувства самосохранения и жалости к близким людям.

Что касается до Л. Н. Толстого — я с ним расхожусь там, где он сходит с исторической почвы, где он явно отрицает необходимую последовательность, связь, а стало быть, и неизбежность общественных явлений, — одним словом, где он рекомендует вместо того, чтобы тихо и “законосообразно” сойти с кручи по бесчисленным ступенькам, взять да и вообразить, что есть крылья и, стало быть, можно слететь во мгновение ока. Но, разумеется, несмотря на такое несогласие, я никогда не примкну к хору его неразборчивых порицателей» (с. 137—138).

Превращение борьбы в самодовлеющую функцию, в какую-то самостоятельную ценность вызывает решительный протест у Эртеля. «Нужно твердо памятовать вот что: борьба нужна только для торжества добра» над злом. Раз в эту борьбу вмешиваются страсти, вмешивается игра личного самолюбия, раз упускается из виду единственно разумная и достойная цель борьбы — торжество истины, осуществление добра, — тогда борьба теряет свой благородный смысл и становится источником зла, источником разъединения между людьми, дает новый повод к раздражению, к ненависти. Нужно избегать такой борьбы, дорогой мой. Цель всякой истинно человеческой, а не звериной борьбы — присоединить к себе людей, а не оттолкнуть, примирить их, а не раздражить» (с. 151).

Рассуждения Эртеля о борьбе интересны и значительны не только сами по себе, но и как образец живого, принципиального и в то же время недогматического отношения к моральным проблемам. Сопоставляя это отношение с отношением Толстого, понимаешь, в чем эти натуры в моральной области глубоко разнятся между собой.

В. Г. Чертков упрекнул Эртеля однажды в «пейзажном отношении» к православной церкви, в том, что он Церковь оправдывает эстетически. «Упрек» этот содержит в себе глубокую истину относительно Эртеля.

Такое признание, однако, не означает для меня никакой укоризны по адресу Эртеля. Та черта, которую по-своему отметил Чертков, дает ключ и к пониманию морали Эртеля. Эртель в области *морали*, ее понимания и, думается мне, ее осуществления был настоящим художник. Не только большой художник, чем Толстой, но именно художник в отличие от Толстого и толстовцев. О Толстом у любившего его и понимавшего его великое значение Эртеля есть несколько изумительно метких замечаний: «жестокое несопротивление злу, как он сделал в письме к Энгельгардту, целомудрие даже до скопчества (в «Крейцеровой сонате»), самоотречение до уничтожения личности — в книге о “Жизни” — все сие, конечно, несомненные продукты *формального* мышления... В его (Толстого) характере, в его натуре много есть гордого и вообще неукротимого и, сообразно сему, много есть черствости, фанатичности и самоуверенности в его рассуждениях». И в другом месте (в письме к толстовцу Чистякову): «В сущности все вы, взывающие к любви, недостаточно ее чувствуете. И смею думать, что первый, кто органически ее чувствует слабо или редко, — это Л. Н. Толстой. Он ее великолепно понимает, как логическую аксиому, это

так. Но в качестве логической хотя бы и аксиомы она ни на черта не нужна. Ее нужно воспитать в своем сердце».

В построении догматика морали Толстого мораль — это формальная, алгебраическая или логическая, задача; для художника морали Эртеля она жива, она — живое дело, согретое чувством «благоволения» к людям, неразрывно и любовно связанное со всей картиной мира, а в том числе и с «пейзажем», с «Вишневым садом» и даже с «вещами»*. «Благоволение», которое воспитал в себе Эртель, есть органическая основа того художества, той эстетики поведения, которое должно быть проникнуто непосредственным видением и соблюдением меры в требованиях к людям и в оценках людей. Эртель, по-видимому, владел в огромной мере этим художеством и ясно понимал, что в нем лежит венец осуществления нравственных задач общезначимости.

«Мера», которую так ценил Эртель, в чем он сходилась с Гете (in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister⁵), не была мерой математической. Не в постижении такой меры заключался морально-художнический талант Эртеля. Его мера была эстетической нормой, которую нельзя вычислить как «среднюю».

* «Когда подумаешь, что некоторые дома собирались десятками, иногда сотнями лет и многие поколения срослись с таким собранием вещей — и вот набегает шквал вроде «аграрных беспорядков» в России или таких же катаклизмов на Западе, то так бывает понятно, что революции имеют столь страстных и неуступчивых врагов. Тут дело не в одном материальном, но в том, что гораздо важнее и глубже материального — в грубом разрушении своего рода святыни, в погроме интимностей, связывающих целые поколения в один узел вещами, воспоминаниями, манерою жить и проч. Пусть верно, что по «математическому» расчету благоустроенные «святыни» существовали за счет чужого труда, чужого неустройства, подавленности, унижения, даже прямого рабства; но если это и так, все же в каждом революционном разрушении есть нечто глубоко несправедливое. О, если бы разрушались только гнилушки, пережитки, архаизмы в законах, в нравах, в учреждениях, но не организмы с переливающейся кровью в жилах, с биением живого сердца; а между тем «институт собственности» именно и есть такой организм, и в сущности огромное большинство так называемых революционеров работают — сознательно или бессознательно, это другой вопрос — ради того же института, но только с перемещением его преимущества в пользу других классов. Когда смотришь «Вишневый сад», то это только печально, как печальна естественная смерть; но когда вишневые сады истребляются озверелою толпою по рецепту «эсеров», то это возмутительно, как убийство» (Письмо к дочери, с. 394).

Ее можно только воспринять видением, интуицией. В этом эртелевском искусстве поведения не было, однако, ничего общего с «эстетизмом». Эстетизм имеется там, где эстетическое начало превращается в изолированную стихию жизни, и этой изолированной стихии придается господствующее значение, уделяется, так сказать, командующая роль во всех человеческих отношениях.

Эстетизм так же погрешает против «меры» в художественном смысле, как разные другие «измы». Эстетизм был совершенно чужд Эртелю. В «высшем типе искусства, — писал он Черткову, — над сумятицей изображаемой жизни, над всем злом и добром этой сумятицы, над ее красотой и безобразием непрестанно должен носиться «дух Божий», непрестанно должно слышаться напоминание о том, что есть правда, есть добро, есть красота; что есть непререкаемое мерило всей этой нестройности жизни, всей этой толчеи и как будто бессмысленной и неуловимой пестроты жизненных явлений. И у великих художников это всегда есть. Есть у Толстого, у Шекспира, у старых греческих трагиков, у Гете (в «Фаусте»)». В другом, гораздо более позднем интимном письме, в котором Эртель мило и трогательно не оправдывает, а объясняет свои «эпикурейские» слабости (к шампанскому и т. п. вещам), он говорит о своем «понимании человеческого назначения» как «обнимающем собою и Христа, и Анакреона».

В этом понимании он, сам, по-видимому, не замечая этого, приближается к Гете, которого он, очевидно, мало знал и плохо понимал, т. е. он не понимал, сколь много в его собственном мироощущении и мировоззрении чисто гетевского. Он думал, что он с этим писателем вообще «не концентричен», судит о нем «со стороны»; не может «войти в его внутренний мир, сродниться с ним, жить им». «Все-таки он (Гете) хотя и великий человек, но в совокупности его жизни и большинстве произведений смахивает на великолепную скотину». Эртель, очевидно, не уловил, что, будучи великим писателем, Гете был такой же художник жизни, как он сам, и что «*благоволение*» было для Гете основным и живым началом его искусства жизни. «Если случалось призывать к чему, — говорит о себе Эртель, — так к чувству жалости и справедливости, к пониманию вещей не по их внешности, а по внутреннему содержанию, а главное — к *жизнеспособности*, которая в том и заключается, чтобы не забиваться в узкую щель аскетического ли, “эпикурейского” ли мировоззрения, не впрягаться ни в какие сектантские оглобли».

Lebe hoch wer Leben schafft!
Das ist meine Lehre, —

говорит о себе Гете в «Tischlied»⁶.

Прочитать письма Эртеля — значит узнать замечательную личность с мыслями самобытными и смелыми, с неукротимой жаждой жизни и творчества, значит от серой вереницы нудных и благонамеренных шаблонов и разных образцов безыдейного и бессильного оригинальничанья, которыми до краев заполнена современность, перейти к чему-то сильному и подлинному, что освежает душу и движет вперед ум. Тут воочию видно, как новые идеи, от которых, как от «реакции», отмахиваются благонамеренные и добродетельные классные дамы, приставленные наблюдать за идейными успехами и «гражданским» благонаправлением русского общества, — как эти идеи зрели в уме человека, далекого от книжных умствований, в которых можно завинтить других людей. Эртель жил и жадно ловил впечатления жизни. И он не боялся никогда мыслить. Исчерпать все богатство мыслей и наблюдений, заключенное в его «Письмах», невозможно ни в какой статье. Эту книжку нужно прочесть, и кто ее прочтет, наверное, захочет ее перечитывать.

Я сказал выше о нелепых и свидетельствующих о полном идейном бессилии толках о том, что идеи «Вех» — продукт общественной реакции. Из этих слов я ничего не могу взять обратно, хотя едва ли не всех решительнее в этом смысле высказался о «Вехах» кн. Д. И. Шаховской*, человек, который принимал живейшее участие в основании «Освобождения» и сочувственной помощи которого я лично много обязан в ведении этого дела. Мне придется, может быть, в другом месте еще остановиться на статье кн. Шаховского. Здесь же я хочу только поставить вопрос: можно ли те идеи, которые развиваются в «Вехах», хотя бы с тенью основания приписывать *реакции* в том политическом и общественном смысле, который связывается обыкновенно, и в частности связывается у Д. И. Шаховского, с этим словом? Шаховской пишет: «Менее семи лет тому назад, тотчас после назначения Плеве министром внутренних дел на место убитого Сипягина, Струве начинал издание своего заграничного журнала. В программной вступительной статье к «Освобождению» он тщательно отмечает бросающуюся в глаза пропасть между правительственной реакцией того времени и противоположным ей общественным настроением. Реакция об-

* В статье «Слепые вожди слепых», напечатанной в ярославской газете «Голос» (№ 32. 2 апреля).

щественная миновала, а при этих условиях реакция правительственная не представляла опасности, ее владычеству предпи делся тот или другой неизбежный скорый конец.

Теперь мы встречаем имя того же Струве в сборнике, который носит на себе все черты показателя именно *общественной* реакции, т. е. того, что во много раз страшнее всяких внешних репрессий».

В той же статье Шаховской упрекает авторов статей в «Вехах» в крайней отвлеченности и книжности.

Итак, наши отвлеченные идеи — показатель «общественной реакции»? Это утверждение имеет смысл либо объективного социологического указания, либо политического обвинения в реакционности. Первое толкование, как мне кажется, исключается двумя обстоятельствами. Во-первых, статья озаглавлена «Слепые вожди слепых». Значит, исследуется не идеологический процесс сам по себе, а именно его значение для общественной жизни. Правда, семь авторов вовсе не «вожди». Может быть, они и хотят вести кого-нибудь, но никто *пока* за ними не идет, в том политическом и общественном смысле, который можно придавать следованию хотя бы «слепых» за «слепыми». Ибо даже если придавать значение одобрительному отзыву о «Вехах» в октябрьском «Голосе Москвы» и признать, что идеи авторов «Вех» совпадают с идеями (?) октябризма, то во всяком случае мы должны были бы быть признаны страдающими комичнейшей манией величия, если бы заявили претензию на звание вождей октябристов. С той точки зрения, с которой Шаховской обсуждает и оценивает наши идеи, скорее октябристов следовало бы признать нашими вождями, а нас — семью более или менее интересными овцами из октябристского стада. Как видите, читатель, я безжалостен к себе и к своим товарищам, но в своей безжалостности я, по крайней мере, не нарушаю ни здравого смысла, ни логики, в чем, на мой взгляд, прегрешает кн. Шаховской, превращая нас в слепых «вождей» каких-то неведомых слепых.

Но это только отступление. Гораздо важнее основная тема. Могут ли такие «отвлеченные» идеи, какие изложены в «Вехах», означать общественную реакцию? Делая это допущение, наши противники, в сущности, становятся на тот путь, который логически берет под подозрение всякую философскую и всякую науку, раз из них *возможны* те или иные практические, и в том числе реакционные, выводы, Из наших отвлеченных идей как таковых *возможны* если не всякие, то весьма различные, многообразные выводы именно в смысле практи-

ческой политики. Какие выводы будут сделаны — это уже дело «психологии», душевного состояния общества в данный момент. Я не говорю, чтобы мы, семь писателей, не делали из своих идей никаких ближайших практических выводов; нет, каждый из нас делает их, и даже в нашем сборнике есть намеки на эти выводы, не имеющие ничего общего с общественной реакцией. Я говорю только, что, абстрактно рассуждая, из таких идей возможны весьма различные выводы. Шаховской, очевидно, предвидит выводы реакционные, ибо только на основании этих выводов он в нашем взгляде на вещи может видеть не то «показатель», не то даже «источник» общественной реакции.

Правда, обвиняя нас в реакционности, т. е. приписывая нам реакционные выводы, кн. Шаховской в то же время корит нас «туманными, прямо свержинтеллигентскими исканиями», в которых мы «изнываем» среди «натыканных» нами «вех». Но как эти два обвинения вяжутся между собой — это составляет секрет нашего обличителя.

Статьи, подобные статьям кн. Д. И. Шаховского, тем характерны и тем вынуждают отпор, что они увековечивают в русской интеллигенции одно из самых плачевных ее свойств — чрезвычайную поверхностность суждений, вновь и вновь позволяют заживаться в ней теоретическому легкомыслию, с которым следовало бы давно покончить. И по отношению к *идейным* основам явно реакционных писателей и деятелей популярная расправа с ними при помощи сакраментальных словечек вроде «реакция» есть вопиющее и не «зловещее», а воистину зловредное легкомыслие. Об этом не должно бы быть спора для всякого сколько-нибудь образованного и размышляющего человека. Ведь ни для кого не секрет, что крупнейшие этапы человеческой мысли XIX века, историческое значение которых громадно, идейно и психологически коренятся в реакции против французской революции. «Реакционный» характер исторической школы в праве несомненен, и в эту же «реакционную» почву известными своими корнями уходит социализм Сен-Симона, явившийся в значительной мере идейным источником всего новейшего социализма, в том числе и марксизма (такова же в сущности генеалогия «позитивизма» Конта). «Реакционный» характер учения Мальтуса общеизвестен. А это реакционное учение, как известно, натолкнуло Дарвина на его теорию. «Реакционные» элементы в философии Шеллинга и Гегеля неоспоримы. А от Гегеля произошло революционное молодое гегелианство. Возражать против идей ссылкой на «обще-

ственную реакцию» — значит укреплять в обществе подлинный устой реакции — невежество и верхоглядство, устраняющие обсуждение и оценку идей по существу. И как все повторяется: вчера (в 60-х годах) естествознание было «революцией», сегодня (80-е годы и теперь) религия и метафизика — реакция (для Д. С. Мережковского наши противники делают, впрочем, исключение). Позвольте, у русского общества, которое располагает как-никак некоторым количеством высших учебных заведений, должны же наконец явиться другие критерии для оценки идей, чем критерии «благонамеренности»!

Впрочем, в конце концов Д. И. Шаховской поучает авторов «Вех» (а в том числе, значит, и меня) таким образом: «Справедливо указывая на присущие русской интеллигенции черты некоторой отвлеченности, “прямолинейности”, “максимализма”, они (авторы «Вех») этими чертами охвачены в гораздо еще большей степени, чем та среда, которую они взяли поучать. И вот, оценивая достигнутое с точки зрения отвлеченных мечтаний, погружаясь в которые книжные люди привыкли, забывая реальные условия и сроки, представлять себе общественные перевороты, они не могут помириться с тем неизбежным законом жизни, согласно которому самые сильные движения не могут коренным образом *сразу и всецело* изменить природу вещей и народов... Всякое движение происходит во времени. Призывая к самоуглублению и к философским исканиям, наши идеалисты забывают об этой простой и давно известной истине».

Вот уж можно сказать, что нас и, по крайней мере, меня кн. Дм. Ив. Шаховской хочет, совсем помимо моего желания, сделать именинником и на Антона, и на Онуфрия. Столько раз меня казнили за мой «оппортунизм», я, еще будучи «марксистом», написал целую, довольно тяжеловесную критику идеи «революции», кульминировавшую, между прочим, в подчеркивании преподносимой мне теперь «простой и давно известной истины», и вдруг меня же теперь поучают этой истине! Это звучит не почти, а совсем комично.

Д. И. Шаховской заканчивает свою статью словами: «Надо упорно искать новых путей развития и работы, исходя не от тяжелого отчаяния и мрачного раздумья, а от спокойного сознания одержанной победы и в корне изменившихся обстоятельств». Я искренне радуюсь «спокойствию», обретенному наконец моим почтенным сотоварищем по делу «Освобождения», хотя не могу, по совести, приписать это спокойствие «победе», ибо это последнее слово приложимо к «пережитому нами исто-

рическому сдвигу» лишь в таком «отвлеченном» и «философическом» смысле, который гораздо удобнее и правильнее выражать другими словами. Я припоминаю, как, когда в 1905 и 1906 годах дело было ближе к «победе», многие мои политические друзья, и в том числе и Д. И. Шаховской, были в состоянии не спокойствия, а такой ажитации, что целые бочки «простой и давно известной истины», выливаемые на их головы, между прочим и мною, не оказывали никакого действия, и наш общий друг Н. Н. Львов в отчаянии говорил об «опьянении» «революционной брагой». Грядущая «победа» рисовалась этим моим политическим друзьям тогда в несколько ином виде, чем рисуется теперь, когда она одержана, и тогда они от теперешнего ее вида, пожалуй, впали бы сразу в «тяжелое отчаяние и мрачное раздумье». Так было.

Но во всяком случае «спокойное сознание» — столь ценное приобретение, что я охотно восклицаю по поводу финала статьи Д. И. Шаховского: лучше поздно, чем никогда! И недурно было бы, если бы обличитель со «спокойным сознанием» перечитал «Вехи».

(Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1911. С. 443—465; первоначально опубликовано в «Русской мысли» (1909, май))

