

Идеалисты земли

1

Кажется, еще ни одному молодому поколению не приходилось так трудно, как нашему, переживающему в юношескую пору энтузиазм революционных годов и великую разруху наступившей затем реакции. Об этом свидетельствуют и те бесконечные жалобы на отсутствие ценности жизни, которые доводилось выслушивать каждому, кто только подходил близко к современной молодежи, и те дикие, подчас кошмарные формы, в которые выливались почти все увлечения последних лет, и, наконец, о том же говорят и непрерывные самоубийства, которыми заполнена хроника столичных и провинциальных газет.

Само собой ясно, что объяснять эти явления какими-нибудь экономическими или общесоциальными причинами не приходится. Они происходят под вполне определенным флагом отсутствия смысла в жизни, отсутствия ценности существования. Но, даже признавая, что они — результат общей нервной реакции и переутомления, мы все же неизбежно натолкнемся на вопрос: какие же формы принимает эта психологическая подавленность в сфере теоретического сознания; иными словами, чего ищут и от чего отказываются эти «раненные», по выражению г-жи Е. Кусковой? «Было время, и все мы из светлого храма жизни несли огоньки себе в дом, в свою семью. Жизнь давала нам право и смысл существования. Все мы знали свое место и назначение в жизни». В этих коротеньких фразах (и в просвечивающем сквозь них сознании, что это счастливое время прошло безвозвратно) — целая огромная формула, тот итог, который ставят «у последней черты» глубоко несчастные представители молодого поколения революционной эпохи (1).

В самом деле: эти слова вполне отчетливо намечают, во-первых, отношение к поражению революции и, во-вторых, характер прежней личной жизни — два основных момента в той драме, которая разыгрывается перед нашими глазами.

Поражение революции оценивается здесь не с общеисторической, *национальной точки зрения*, но с *личной, эгоистической*. Горе не в том, что революция кончилась, не завершив своего дела, не принеся существенного облегчения угнетенному народу, а в том, что с ее окончанием исчез «смысл и право на существование» мое, его, Цветкова и т.д. Не спрашивают: как же будут жить в этой ужасной обстановке те рабочие и крестьяне, тот трудовой народ, за который еще недавно были приняты столь великие страдания? — но задаются вопросом: как же я буду жить без социал-демократической или какой-нибудь другой программы? Неудача революции, иными словами, была воспринята и переживается еще и до сих пор не как общенародное горе, но как потеря смысла личной жизни.

Да так оно и должно быть. Слишком большое место занимала в сознании молодежи общественная деятельность, чтобы она могла объективно отнестись к ее прекращению за бесцельностью и беспомощностью. Образовалось пустое место, которое сразу трудно было чем-нибудь заполнить.

Но сюда присоединилось еще и другое обстоятельство. Скорбь о поражении могла вылиться в гражданские формы лишь в том случае, если бы та *общественная идеология, с которой шла в бой молодежь, осталась неприкосновенной* и не утратила бы своего абсолютного авторитета. Тогда бы действительно неудача могла быть воспринята как временная заминка, в течение которой следовало бы занять выжидательное положение, отойти в сторону, как рекомендует где-то Лавров (2). Но ничего подобного не было: революция была слишком грандиозна, чтобы идейная надстройка осталась без изменений. В сущности, сомнение в истинности тех этических принципов, в которых *концентрировалась идейная сторона революции, проявилось чуть ли не раньше*, чем сомнение в ее успехе, а вполне отрицательное отношение к прежним воззрениям сформировалось почти одновременно с сознанием политического поражения. Революционный крах был в то же время крахом определенного мировоззрения. Жизнь потеряла свой смысл и ценность не только в эмпирической плоскости прекращения прежней широкой деятельности, но и в теоретической постановке своей проблемы вследствие крушения прежних идеалов.

Характер этого идейного кризиса был *предопределен особенностями прежнего мировоззрения, которое полагало своей этической основой общее благо*. Правда, иногда это общее благо дедушировалось из личного благоденствия (теория «разумного эгоизма» Н.Г. Чернышевского) (3), но в конце концов эта личная делуция всегда отступала на задний план перед вопросами чисто общественного характера. Иными словами, в нем разрабатывалась по преимуществу идея социального назначения человека, а никак не проблема его личной жизни. Естественно поэтому, что крушение подобной идеологии было в то же время крушением социально-политического идеала, на смену которому *выступила идея индивидуального, личного призвания человека*. Социалистический (в широком смысле этого слова) принцип уступил место индивидуалистическому. Совершился поворот к индивидуализму. И в первый момент результатом этого уклона к субъективизму явилась теоретическая невозможность общественной деятельности.

Таким образом, не только в силу общего исторического положения: политического затишья, — но и в силу чисто теоретических причин: смены обще-

ственной идеологии индивидуалистической — молодежь была поставлена перед проблемой идейного обоснования и практического осуществления и известных форм личного жизненного строительства.

Положение обострялось еще и теми тяжелыми материальными условиями, в которые была поставлена молодежь с окончанием революции. Беззаветно отдаваясь освободительному движению, она совершенно позабывала о своих собственных нуждах. А между тем уже тогда, в самый разгар революционного увлечения, суровая действительность давала о себе знать довольно-таки чувствительными толчками. Теперь же вопрос о личном устройстве встал ничем не затененный, во всей своей грозной необходимости. Нужно было устраиваться во что бы то ни стало. Но приступать к этому строительству личной жизни без известной теории, без предварительного осознания его должного характера и направления было совершенно невозможно.

Итак, сама жизнь требовала обоснования известной теории личного существования. Благодаря этому все проблемы принимали особенно жгучий и болезненный характер, их разрешение необходимо было в силу чисто практических соображений. Вся история, в сущности, сводилась к одному вопросу: как бы мне найти такую систему воззрений, при помощи которой я мог бы принять жизнь. А иначе пуля в лоб. Позиция не из благоприятных для спокойного и глубокого обдумывания тех трудных проклятых вопросов, которые были поставлены на очередь.

Это обстоятельство наложило совершенно особый отпечаток на все духовное движение последних лет. В самом деле: если судить о нем по характеру тех проблем, которые оно выдвинуло, проблем общего и непреходящего значения, по тем глубоким и универсальным методам, с которыми оно приступало к их разрешению, мы должны признать его чрезвычайно значительным и многообещающим. Воистину мы жили под знаком вечности. Но в то же время в нем отсутствовал один из самых характерных признаков всякого глубокого идейного течения: теоретический интерес. Искания истины как таковой, ради нее самой, сознания огромной ценности обсуждаемых вопросов с чисто теоретической точки зрения не было. Ее оценивали как необходимый фактор будущей жизни. Стремилась удовлетворительно обосновать «смысл и право на существование». Искали, собственно говоря, не истины, но мировоззрения, благодаря которому можно было бы принять себя и мир, оправдать жизнь. Сенька искал шапку по своей голове. Личность этической проблемы была не отвлеченным понятием, но живым, данным в эмпирической плоскости субъектом. Постановки проблем не имели объективного, вневременного характера, но были сплетены с системами случайных обстоятельств переживаемого момента. Все это не только принижало теоретическую ценность движения, но создавало и огромные затруднения в развитии решений, внося в них неожиданные отступления ввиду *argumentum ad homines* (4).

Таким образом, и самый характер идейного кризиса как индивидуалистической реакции против прежнего общественного идеала, и объективная невозможность общественной деятельности, и выплывшие вдруг заботы об устройстве, хотя бы материальном, своей личной жизни — все это остро и болезненно поставило перед молодежью проблемы личного назначения, личного строи-

тельства и личной годности. На этой-то почве и разыгралась та драма, при завершении которой мы присутствуем теперь.

Чтобы постигнуть ее сущность и смысл, зададимся прежде всего вопросом: ну, а как обстояло дело с личной жизнью и творчеством прежде? Цитированная выше формула даст нам прекрасный ответ на этот вопрос.

«Было время, и все мы из светлого храма жизни несли огоньки себе в дом, в семью». Здесь чрезвычайно характерно это противопоставление «светлого храма жизни» и «своего дома и семьи». Значит, своя жизнь, дом, семья не относились к светлomu храму бытия вообще. Светлый храм — это одно, своя жизнь — нечто совсем иное и притом довольно-таки мрачное, если ее приходилось освещать огоньками, добытыми где-то снаружи. Внутреннего света, тихого счастья и уютного домашнего очага, которое с таким умилением и сердечностью описывал Диккенс, бодрой радости труда для себя и своих, отважной борьбы за существование — ничего этого не было. Свет проникал снаружи в мрачное подzemелье личной жизни.

Эту дряблость, это отсутствие упорности и настойчивости в личном деле, эту неспособность к мещанскому счастью подмечали не однажды русские художники слова (5), но особенно резкое и прямо жуткое выражение свое они нашли в замечательном рассказе Глеба Успенского («Волей-неволей») (6). В этом произведении ключ и к творчеству погибшего писателя, и к той кошмарной неурядице, о которой сейчас идет речь.

«Осенняя петербургская ночь, рассказывает г. Тяпушкин, глухая, поздняя, темная. Все спит в нашей квартире, и в маленькой колыбели спит маленький ребенок, а я сижу неподалеку от него и думаю» (с. 91) «такую черную думу: "Хорошо, если бы этот ребенок умер!" И дума эта была до того черная, что <я> самоотверженный человек не спускал глаз с коробки спичек, даже руку к ней протянул. Прибавлю к этому, что никаких материальных забот, нишеты, безденежья — ничего не было» (с. 58—59). Прибавьте сюда еще, что рассказчик слышет между своими знакомыми не только за «хорошего», но прямо-таки превосходнейшего человека, который и в личной жизни похож на аскета, — не пьет, не курит, не тратит на себя лишней копейки, довольствуется самым необходимым, который не только болтает об общем благе, но и на деле и т.д. Прибавьте еще, что «источник черных дум вовсе не черный; не ненависть или злоба, а, напротив, нечто на них совершенно непохожее: *необычайная любовь* к этому маленькому существу» (с. 91—92). Сопоставьте эти факты: высокую моральность личности, необычайную любовь к ребенку и отсутствие матерьяльной заботы с черной думой — и вы поразитесь их несоответствием: в этом искреннем до последней черты рассказе скрыта какая-то безобразная нелепость, колоссальный абсурд реальной жизни, такой абсурд, перед которым поблекнут все хитросплетенные комбинации современных романистов. Но в чем же дело? Успенский дает вполне удовлетворительное объяснение этого кошмара. Ребенок (именно в силу необычайной привязанности к нему рассказчика) потребовал от него «всего того, что было своего, человеческого, а не государственного, не служебного». Ребенок, продолжает Тяпушкин, потребовал меня «всего полностью, он пробудил во мне меня, наложив лично на меня массу обязанностей и, помимо моей воли, развернув передо мною массу прав, которых я должен был добиться ранее появления его на свет, чтобы эти обязанности

выполнить "по-человечески"» (с. 92). Появление ребенка, сознание себя отцом поставило перед Тяпушкиным вопрос о личной годности (пользуясь термином П.Б. Струве) (7), о способности прогрессивного творчества (в своей личной жизни, то есть для своей семьи. И когда вопрос был так поставлен, то оказалось, что «благороднейший» человек не выдерживает с этой точки зрения никакой критики.

Но предоставим опять слово рассказчику. «Итак, около колыбели ребенка я, Тяпушкин, обнаружился вдруг и неожиданно как я, как существо, ответственное лично. И тут я оказался плох до невозможности. Тут я оказался способным суживаться до ничтожества, даже враждовать против слишком назойливых требований моей мысли о личном достоинстве и личной смелости в предъявлении человеческих прав... Я видел, что на этой почве я могу пасть до ликующих, праздноболтающих, лгуших, врущих и опаивающих народ напитком, про который сказано "яко яд"» (с. 103). Да так оно и должно быть. «Такова наша участь вообще...» *Сами мы* привыкли, и нас приучила к этому вся история наша, не считать себя ни во что, сами мы поэтому можем *себя лично* допустить и перенести всякую гадость, помириться со всяким давлением, влиянием, поддаться всякому впечатлению: "нам лично ничего не нужно". Добиваться своего личного благообразия, достоинства и совершенства нам трудно необыкновенно, да и поздно» (с. 100). Лишь только дело дойдет до морально чистого устройства собственной жизни, то сейчас же исчезнет и храбрость, и энергия, и глубокая самоотверженность, и настойчивость, которыми блистал Тяпушкин в общественном деле, о котором он не только болтал, но которое и двигал вперед. Но пусть опять автор говорит за себя.

«Я вчера еще, даже сейчас, готов погибнуть там "за них" (да и гибнет. — Б.Э.), за нас, за общую гармонию, за общественное благообразие и справедливость, но отстаивать эту гармонию *для себя* я не могу! А вот именно этого-то и потребовал ребенок, этот невольный и самый неснисходительный пробудитель моего личного вопроса и личного интереса... "Там", работая вообще за гармонию, в которой я лично ничего незначаю и ни за что лично не отвечаю, зная только, что работа — дело справедливое, я не чувствителен ни к каким ударам и язвам; здесь же, при деле, которое требует лично от меня ответа, я до чрезвычайности чувствителен, страдаю от малейшего прикосновения действительности, изнемогаю от малейшего сознания, что то или иное дело я должен делать для себя» (с. 92—93). «Лично я могу переносить школу с "гигиенической" скамейкой... Лично я могу терпеть голод, насилие, несправедливость... Лично я могу поддерживать несправедливость, дать взятку, примазаться по откупам... Лично я могу переносить глупую и пустую семейную жизнь, лично я знаком с трусостью и т.п. И вот при таких условиях появляется вдруг на свет Божий неверный младенец и задает вопрос: а ну-ка, благороднейшая и светлая личность, что ты можешь предъявить по части личной жизни. На твои общественные подвиги мне наплевать в высокой степени, мне нужна не общая гармония, а манная каша да светлая комната, а как подростку, так еще семейное благообразие» (с. 103). И «светлая» личность пугается до «черных дум». Положение становится прямо невозможно по своей ложности, спутанности и гигантской ответственности. Действительно, остается только уйти.

«И я ушел...» (с. 105). Куда же? Ответ ясен. В область общественной работы, альтруистической борьбы за общую гармонию. Иного пути не было, сама историческая необходимость вывела превосходного человека из колеи личной жизни на дорогу общего дела. Здесь не было личного героизма, самопожертвования, а, напротив, движение по линии наименьшего сопротивления, бегство от личного дела и назначения. «Тургеневская Елена в "Накануне" говорит: "Кто отдался весь, весь, тому горя мало... тот уже ни за что не отвечает. Не я хочу... то хочет!" Видите, какое для нас удовольствие не отвечать за самих себя, какое спасение броситься в большое, справедливое дело, которое бы поглотило наше я, чтобы это я не смело хотеть, а иначе... оно окажется весьма мучительным для своего обладателя, иначе оно — "горе". Горя мало не отвечать за себя, сказав: не я хочу, то хочет» (с. 100; курсив всюду Успенского). Отсюда вывод ясен: «то, что называется у нас всечеловечеством и готовностью самопожертвования, вовсе не наше личное достоинство, а дело исторически для нас обязательное, и не подвиг, которым можно хвалиться, а величайшее облегчение от тяжелой для нас обязанности быть просто человеческими и самоуважающими» (с. 100). Общее дело — единственный путь, на котором мы, люди, лишенные всякой индивидуальности, обретаем смысл и право на существование, спокойствие и возможное для нас благополучие.

Таково разрешение поставленной проблемы у Глеба Успенского. Легко видеть, что она повторяет, вернее предугадывает, знакомую нам формулу студентов: «из светлого храма жизни мы несли огоньки к себе в дом». Вне общественной жизни нет спасения. На этом сошлись и великий писатель, и несчастная молодежь. Но между ними существует и огромная разница, разница, обусловленная историческими обстоятельствами. Глеб Успенский писал до революции, этого грандиозного опыта общественной деятельности русской интеллигенции, студенты — после. Для Глеба Успенского уход в общественную деятельность, «туда» был не только возможен, но и прямо обусловлен исторической необходимостью. Для современных студентов это вещь вполне немислимая: ибо они только что вернулись «оттуда», смятенные и разочарованные. Со времени написания Успенским своего отрывка русской интеллигенцией пройден огромный путь, закончившийся крушением общественного идеала и объективно, как исторического фактора, и субъективно, как системы правды-истины. И как результат этого крушения повсеместно распространяется следующе убеждение, прошедшее вскользь брошенным замечанием: чем же может быть наша общественная деятельность плодотворна, если «лично для нас, из нашего я никаких благообразных явлений пока не исходит: лично нам ничего не нужно. Что же я внесу в общественное дело? На чем я осную протест против общественных неправд? У меня лично нет матерьяла для общественного дела, и на деле мы видим, что при непрерывном гомоне, писании, толкотне и разговорах об общем благе, и народе, и т. д. ровно ничего человеческого простого, нужного другим, как мне, не сделано». Прочно утверждается, иными словами, сознание того, что общественное творчество действительно лишь в том случае, если оно покоится на прочном базисе непрерывного личного строительства. Путь к общественной деятельности как руководящему началу жизни отрезан. Круг, начатый давным-давно, где Успенский лишь срединное звено, замкнул-

ся, и современная молодежь снова стоит у исходного пункта: проблемы личной жизни и личного строительства.

Сможет ли она осуществить первую и разрешить вторую? Закончится ли успехом это стремление по линии наибольшего сопротивления? Если стоять на точке зрения Успенского, придется ответить отрицательно. Ведь, по его мнению, выпадение личного начала обусловлено исключительно общими историческими причинами. «Личность мою уничтожили и византийщина, и татарщина, и петровщина» (с. 96), утверждает он. Весь ход нашего исторического развития неизбежно привел к этому раздроблению личности; и как результат общего процесса, оно оказывается тоже всеобщим, возвышается до универсальности, национальной особенности, фатального призрака каждого русского на всех ступенях социальной лестницы.

Но если дело обстоит таким, то тогда, конечно, все усилия молодежи окажутся тщетными. Тогда, впрочем, и дело всей России — проиграно. Народ, представители которого утратили способность личного строительства, не способен к развитию. Он мертвое тело, обреченное постепенному разложению, или — в лучшем случае — больной человек, будущее которого — медленное умирание. Но, может быть, Глеб Успенский ошибался? И нам кажется, что его ошибка состояла в том, что он перенес качества, принадлежащие одной русской интеллигенции, на весь народ: черты одной общественной группы он приписал всей нации. Иначе остаются непонятными ни «громадное явление Пушкина», ни вообще вся русская духовная культура. Мы еще вернемся к этому вопросу с иной точки зрения, а пока ограничимся простым указанием на возможность подобного его разрешения. Ведь все равно положение безвыходно, и можно хвататься за всякую соломинку. А соломинка эта довольно-таки значительная. Ведь если только предположить, что выпадение личного начала, ослабление личной устойчивости в процессе жизни характерно для одной только интеллигенции, то мы сразу получаем могучее средство для борьбы с ним в теоретическом факторе. Теория, идея имеет огромное значение в жизни интеллигента. Поэтому и недостатки его психического склада с особенной резкостью должны были сказаться в его мировоззрении, и обратно — изменение мировоззрения неизбежно связано с изменением его психики. Таким образом, критика старого и построение нового мировоззрения — единственный путь, который открывается перед нами. И эта необходимость переработки прежней идеологии, как единственной возможности освобождения, давно созрела молодежи: в сущности, к этому именно и сводятся ее искания последних лет. В дальнейшем нашем изложении мы попытаемся <дать> психологическую и чисто логическую схему современного движения.

2

Дух превратился у них в пустую игру слов.
Ницше (8)

Выпадение личного начала, слабость переживания своего собственного «я» должны прежде всего сказаться в постановке вопроса о личности. К анализу этого понятия в интеллигентской идеологии мы и перейдем сейчас. Нам, ко-

нечно, можно оставить без внимания все резко антииндивидуалистические системы, приобретшие право гражданства в русском обществе, и обращать свое внимание лишь на те идеологии, которые выступают под флагом индивидуализма. Ведь если даже и здесь с проблемой личности дело обстоит плохо, то в таком случае остальных теорий не стоит и трогать.

Возьмем в виде примера книгу г. Иванова-Разумника (9). Г-н Иванов-Разумник — сторонник, с одной стороны, Лаврова и является продолжателем исконно русских интеллигентских традиций, но, с другой стороны, он последователь имманентной школы германской философии и, следовательно, не лишен знакомства с западноевропейской постановкой трактуемых проблем. К тому же в его книге, как мы это надеемся показать в другом месте, подведен итог всего развития народнической мысли и даны отчетливые до банальности формулы выработанной ею идеологии.

Его книга носит название «История русской общественной мысли», которую он характеризует как «борьбу за индивидуализм». Но что, собственно, понимает автор под этим словом? В его книге мы найдем три определения понятия индивидуализма, расположенные в нисходящем порядке по степени их конкретности. Вот эти определения:

1. «Индивидуализм есть примат личности».
2. «Индивидуализм есть признание личности первой и главной ценностью».
3. «Индивидуализм есть признание, что *благореальной человеческой личности* (курсив наш) должно служить критерием наших поступков, нашего мировоззрения».

Сопоставьте первое определение с последним, и вы легко заметите, что в процессе своей конкретизации понятие индивидуализма переходит у г. Иванова-Разумника в понятие гедонизма. Примат личности уступает в конце концов место примату блага личности, что вовсе не одно и то же. Примат личности — несомненно, основное положение индивидуализма, но в этом принципе отнюдь еще не предreshен вопрос о назначении личности, то есть не указано заранее, должна ли она наслаждаться или страдать, гибнуть или существовать вовеки. Можно, например, сказать, что назначение личности — быть абсолютно свободной, и тогда индивидуалист может потребовать от личности гибели, эмпирической или идеальной, если только он признает в этом акте осуществление ее абсолютной свободы. Потому-то Ницше и говорит: «Я люблю погибающих», потому-то Кант и видел в «долге ради долга» основной принцип жизни человеческой, а они ли не были индивидуалистами?

Но г. Иванов-Разумник совершенно догматически отождествляет личность с ее благом. Для него, вместе со всеми народниками, индивидуализм выражает собой прежде всего положительную, материально определенную формулу мировоззрения. Для него индивидуализм — замкнутая метафизическая система, дающая ряд критериев для эмпирической оценки всего окружающего и ряд строгих норм поведения. На самом деле индивидуализм — всего лишь формальный принцип, известный метод трактовки вопросов, в котором отнюдь не скрыто хотя бы в потенциальной форме положительных ответов на обсуждаемые вопросы. Это только исходный пункт, с которого начинается положительное и, пожалуй, субъективное творчество размышляющего.

Но согласимся на время с г. Ивановым-Разумником в том, что примат личности тождественен с приматом блага личности. Какие же выводы отсюда можно сделать, если стоять на строго индивидуалистической позиции? Их содержание не может возбуждать никаких сомнений. Если благо личности — высший критерий, то, ясное дело, личность должна стремиться к наиболее полному его осуществлению. Никакие соображения иного порядка не могут и не должны мешать ей шествовать по пути своего полного удовлетворения и развития, потому что ведь это этически наиболее ценное из всего, что только можно себе представить. Забота о других, дума о будущем своего народа и всего человечества, если только она не дедуцируется из идеи личного блага, и т<о-му> п<одобные> мотивы не могут стеснять личности в ее поступательном движении к своему благу; для нее все позволено: не существует ни абсолютных моральных норм, ни гетерономного императива. Иными словами, при такой постановке вопроса понятие индивидуализма в своей развернутой форме неизбежно выражается в системе эгоизма.

Это и понял один из величайших авторитетов русской мысли, Н.Г. Чернышевский, который, исходя из своих общественных воззрений, притянул к ним в виде этического обоснования теорию «разумного эгоизма». Но г. Иванов-Разумник, понимая, очевидно, всю шаткость эгоистической разумности, стремится избежать таких выводов и занимает по отношению к доктрине эгоизма резко оборонительную позицию. Каким же образом достигает этого почтенный автор?

Собственно говоря, выход из затруднительного положения указан уже в определении: ведь речь идет не о благе «я», носителя этического мировоззрения, но о благе *реальной человеческой личности*. Личность здесь является чем-то внешним относительно «я»: под ней подразумевается, выражаясь грубо, экземпляр известной породы животных, носящих имя homo sapiens. Недаром же г. Иванов-Разумник отождествляет ее постепенно с индивидуальностью, то есть особью: «под индивидуальностью мы будем понимать, — замечает он, — сумму всех типично-общечеловеческих черт, при неизбежной яркости и характерности *некоторых* из этих черт» (курсив автора), иными словами, отдельного человека во всем его своеобразии. И этот человек берется не как «я», так, чтобы принципы мирозерцания и нормы поведения исходили от него самого, но таким образом, что вся система ориентируется относительно него как чего-то внешнего. Совершается вполне определенная подстановка: личность выступает в мировоззрении не как субъект его, но как объект. Ясно, что при таком способе трактовки вопроса о личности не может быть и речи об эгоизме. Последний отправляется от блага эмпирического «я», здесь же говорится о чем-то чуждом «я», благу которого оно подчиняет свои стремления. Это чуждое у наших индивидуалистов оказалось реальной человеческой личностью, но с таким же успехом оно могло выступать и в форме «блага всех», «блага человечества», «блага большинства» и пр. Разница лишь в номиналистическом оттенке формулы. Подставьте одно вместо другого. Изменится ли что-нибудь в основных принципах поведения и т.п.? Абсолютно ничего: изменению подлежат лишь отдельные программные и тактические требования, да и то лишь в очень слабой степени.

В сущности «примат реальной человеческой личности» в такой постановке проблемы является результатом чисто эмпирической оценки наличного бытия: рассматриваются одно за другим все явления окружающей жизни и затем на основании научных — вернее, ученых — критериев устанавливается: личность (отдельный человек тож) есть высшая ценность рынка вселенной: от нее и для нее. А так как современное общество таково, что полное развитие и удовлетворение личности — удел лишь немногих счастливых, то целью жизни каждого является борьба за новые, более отвечающие этой великой цели условия социального бытия. Сама проблема личности отступает здесь уже на задний план, и основным вопросом мировоззрения оказывается следующий: как я должен поступать, дабы содействовать созданию подобных условий? Личность ориентируется уже не относительно самой себя, но относительно определенного социального идеала: приближение к нему и удаление от него оказывается критерием ее поступков. С первого же момента в развитии сознания «я» противопоставляется определенная эмпирическая реальность, служение которой — его назначение. Идея эмпирического процесса, этого «логарифма времени», по удачному выражению Толстого, выступает здесь с необходимостью на передний план и играет роль основного регулятивного принципа.

Вот к чему, в сущности, сводится то мировоззрение, краешек которого захватил во вступительной главе своей книги г. Иванов-Разумник. Возникновение, установление и дальнейшую эволюцию его он сделал основным моментом истории русской общественной мысли. И замечательно, что с этой руководящей идеей он сумел, урсуывая, правда, до чрезвычайности фигуры наших национальных гениев, распланировать весь матерьял. Значит, принцип этот действительно оказался до известной степени соответствующим фактическому содержанию духовного развития интеллигенции.

Конечно, можно с разных точек зрения оценивать подобное мировоззрение, но название индивидуализма к нему совершенно неприменимо. Основной момент индивидуалистической этики — непосредственное, личное сознание — совершенно отсутствует в этой схеме. Всякая система индивидуализма начинается с непосредственного и совершенно внутреннего полагания своей собственной личности, своего сознания, своего «я» в буквальном смысле этого слова. «Я» сознает себя самого свободным, выбирающим, оценивающим и в то же время противопоставляет себя космосу, окружающему как системе «не я». В плоскости этого вечного, непосредственного, вневременного, вполне трагического противопоставления индивидуализм и решает все этические проблемы, признавая «я» высшим руководящим критерием. «Я» может, конечно, пониматься совершенно различно: иногда это психологический, эмпирически обусловленный субъект, иногда это неясное самосознание, иногда — чистая интеллигенция. И в зависимости от различного понимания «я» меняется характер «не я», меняется система убеждений: то она последовательный эгоизм, то кантианский долг ради долга, то нищешанская воля к власти. Но во всех индивидуалистических системах вышеописанное фиктеанское правополагание является определяющим принципом. Индивидуалист решает все вопросы лично для себя на свой риск и страх, под своей ответственностью, вне всяких соображений о будущем и прошлом человеческой личности вообще; его мировоз-

зрение — система непосредственной и внутренней ориентировки в мире сознающего себя абсолютно ценным субъекта.

3

Я ушел от гордых и возвратился
к смиренным для счастья этих смиренных.
Великий Инквизитор (10)

Итак, мы показали, что в русской индивидуалистической концепции произошла определенная подстановка: непосредственное самосознание, «я» как таковое заменилось «реальной человеческой личностью» вообще, с ее благом как высшим этическим критерием. Ответственность «я» перед самим собой исчезла: ее место заняла ответственность этого «я» перед каким-то внешним ему явлением. В сущности, эта народническая формула в терминах западноевропейского эмпирического альтруизма повторяет знакомую и родную каждому из нас мысль об ответственности «критически мыслящей личности» перед народом (11). Идея эта имеет свою длинную историю. Можно даже сказать, что с ее укоренения в *общественном сознании* и ведет свою родословную русская интеллигенция. Основной причиной ее полного почти торжества приходится, конечно, считать несоответствие между культурным уровнем среды и требованиями и настроениями европейски образованного человека. Наше духовное развитие не имело и не имеет пока органического, целостного характера. Принимая готовым материал западноевропейской духовной культуры, личность опережала в своем развитии массы: духовный онтогенез не совпадал с духовным филогенезом. Образованный человек противопоставлял себя народу, и картина его бедствий, созерцание насилия, гнета, разухабистого попрания всех человеческих прав одной стороной, молчаливое терпение и застенчивое невежество другой наполняло ужасом и «омрачало душу». Постепенно идеалы личного совершенствования, чисто культурные, то есть направленные в сторону объективно ценного, стремления, отвлеченные интересы — все стушевывалось перед окружающим злом. Проблема страдания уступила место проблеме страдания. Омраченное «я» заслонило страдающим «злом». Это страдающее «не я» представлялось различно: оно то «многострадальная родина», то «угнетенный народ», то «простой народ», «трудовой народ» и т.д. Каждое отдельное течение формулировало свое определение в зависимости от характера своей социологии. У представителей социологического номинализма страдающим сделалась «реальная человеческая личность». Так проблема личности сызнова вошла в сознание русского интеллигента. Способы служения народу тоже предлагались и предлагаются самые различные. То это идеи внутреннего совершенствования из чисто утилитарных целей (Гоголь), то это борьба за улучшение внешних условий народного бытия (Белинский) и т.д. Мысль работала упорно и сосредоточенно и изобретала всякие средства, от самых фантастических, вроде подложных грамот и Ивана Царевича, вплоть до проповеди покаяния и смирения.

Основным моментом в установлении нового мировоззрения следует считать 40-е годы. «Переписка» Гоголя и «Письмо» Белинского — решительный поворотный пункт в развитии русской общественной идеологии.

Отчетливую же формулировку цикл этих идей получил в «манифесте» нашей интеллигенции — замечательных «Исторических письмах» Лаврова. Здесь в главе о цене прогресса культурная личность признается неоплатным должником трудящихся масс, потому что все ее преимущества и приобретения оплачены кровью и потом народа. Можно сказать, что личность и рождается уже ответственной перед народом, как раньше она рождалась ответственной перед Творцом за первородный грех. И как в примитивном христианском мировоззрении слепое служение Богу — провиденциальное назначение человека в его земной жизни, так в этой чисто интеллигентской концепции жизненное назначение образованной личности — служение темным, эксплуатиремым и угнетенным народным массам, неустанному труду которых она обязана своим относительным благополучием. И тут и там человек с первого же момента своего этического размышления оказывается под властью определенного гетерономного авторитета. Народ стал Богом, и притом к невыгоде субъекта мировоззрения, ибо из трансцендентного высший этический принцип сделался эмпирическим.

В русской художественной литературе этот скорбный и мучительный путь самоотречения с гениальной силой выражен Достоевским в картине духовного развития Ивана Карамазова, русского Фауста, по удачному слову С. Н. Булгакова (12).

Изложение «Легенды» обыкновенно начинают с «бунта» Ивана Карамазова, а затем уже переходят к анализу взглядов Великого Инквизитора. Такой прием, на наш взгляд, только заслоняет величественную схему Достоевского: ведь неприятие мира является последним этапом скорбного пути Ивана Карамазова (Инквизитора тож). Первоначально и он был идеалистом-аскетом, «ел коренья в пустыне и... ковался, побеждал свою плоть, чтобы сделать себя свободным и совершенным», но затем отрекся от Великого Идеалиста и перешел на сторону «его», «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия», и лишь закончил свое шествие по стопам теоретической этики кошмарным отчаянием последовательно развитого этического эмпиризма. «Легенда» — не изображение цельного миро- и жизневоззрения, но история некоторого развития, феноменология русского интеллектуального духа.

Встретив на закате своей жизни Великого Идеалиста, Инквизитор вспоминает молодость и говорит Ему: «Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которую Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных Твоих, в число могучих и сильных, с жадной "восполнить число". Но я очнулся и не захотел служить безумию». Рассуди же теперь, кто из нас прав: Ты или я. «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, великий дух говорил с Тобой в пустыне». Он вопрошал Тебя и в своих трех вопросах, в трех только фазах человеческого выразил «всю будущую историю мира и человечества», ибо в них явлены «три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». Но Ты отверг его предложения и не поддался «искушениям», как называли его вопросы ученики Твои. «Поэтому-то я и отрекся от Тебя.

Решай же Сам, кто был прав?

Нет у человека заботы мучительнее, как найти Того, Кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается,

«Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудесами и неразрешимыми вопросами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят самих себя, другие, непокорные, но слабосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим». Свобода приведет их к антропофагии и безумию, земля будет беспрестанно обгагряться кровью, стон и скрежет зубовой наполнят вселенную. И Ты знал, Ты не мог не знать эту основную тайну природы человеческой, но Ты отверг те единственные средства облегчения жалкой участи человеческого рода, которые предложил Тебе «Великий дух», ибо что же другое, как не такие средства установления блаженства на земле, давал он Тебе в своих искушениях.

Вспомни, что он предлагал Тебе: «Видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что Ты отымышь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои».

И еще он говорил Тебе: «Если хочешь узнать, Сын ли Ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про Того, что ангелы подхватят и понесут Его и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда. Сын ли Ты Божий, и докажешь тогда, какова вера Твоя в Отца Твоего». И еще предлагал он «Тебе последний дар, показав Тебе все царства земные».

Но Ты, выслушав, отверг предложения его. А между тем Ты отлично знал, что приняв «хлебы», Ты бы ответил на всеобщую и вековечную тоску человеческую, как единоличного существа, так и целого человечества вместе — это: «перед кем преклониться», ибо «с хлебом Тебе давалось бесспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет бесспорнее хлеба». И второе искушение отверг Ты, хотя знал тоску человека по чуду, «ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес». Так же поступил Ты и с третьим даром, несмотря на то что, «приняв порфиру Кесаря, Ты основал бы всемирное царство и дал бы всемирный покой», и восполнил бы все, что ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться (превращение хлебов), кому вручить свою совесть (чудо спасения в падении) и каким образом соединиться, наконец, всем в бесспорный согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей.

«Великий дух самоуничтожения и небытия» предложил Великому Идеалисту исчерпывающую программу социальных реформ, результатом которых было бы вечное и ничем не нарушаемое счастье людей на земле, и Тот отверг ее, хотя знал ее значение и обладал силой, нужной для ее проведения. Почему же так поступил Он?

Но «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою». «Вместо того, чтобы овладеть людской свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевного царства человека в века».

Со своей точки зрения Великий Идеалист был прав, ибо «какая же свобода, рассудил Он, если послушание куплено хлебами». Это же несвобода, а «рабские восторги невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим».

Свободный акт — это внутреннее, внутри обоснованное, автономное, не зависящее ни от каких внешних обстоятельств решение. Но и чудо превращения камней пустыни в хлебы, и чудо безвредного падения, и сила земной власти — все это является вторжением эмпирического, внешнего, случайного в вечный и черпающий свои оценки из себя самого дух человеческий. Христос требует абсолютно свободного, добровольного подчинения себе. Но это подчинение вовсе не свободно, если оно мотивируется соображениями о земной власти Его. Ведь тогда человек будет принужден подчиниться воле внешних обстоятельств. Он придет к Христу не свободным, но связанным, поклонится Ему не ради Его Самого, но ради хлеба из камней, ради исцеления и воскресения, ради могущественной способности Его Божественной воли вмешиваться в закономерный ход вселенского бытия. Тогда человек примет Христа как непосредственного и очевидного Руководителя вселенной и покорится ему не в свободном акте признания Его высшей и абсолютной ценности, вне всякой зависимости от судеб земного царства, но как своему земному повелителю. Ему он будет повиноваться за страх, а не за совесть.

Но этого-то и не хочет Великий Идеалист. Он требует принятия Его: вне всяких соображений о страдании и блаженстве, о земных тревогах, волнениях и удачах. Каждый внутренне должен постичь Его и вознести Его над собою.

Как же Он тогда явится человеку, Он, пришедший в мир грешный спасти? Каков Его облик, освобожденный от всего эмпирического, стоящий по ту сторону земной жизни человечества? Это не Великий утешитель, ибо он никого не хочет утешать, это и не Великий пособник в делах мира сего, это и не Кесарь с его миром и порфирой. Что же Он такое? Это Великий Идеалист: не хлебом единым сыт будет человек. Он пришел в мир не для того, чтобы устроить земное царство или искоренять земное страдание, но чтобы явить людям свет небесный, открыть им то Абсолютное, в осуществлении коего, в «духовном царстве человеческом» (а никак не в устройстве блаженства), заключается смысл истории мира. Конечно, приятие Его — акт такой колоссальной важности, перед которым затушевываются все земные тревоги и горести. Конечно, поверить в Него — значит прийти к покою и ясности душевной, обрести утраченное блаженство. Но суть дела не в этом, и не ради этого покоя и этого блаженства, но ради Его Самого, как бесконечно высокого, как хлеба небесного, нужно принять Его. Не заботьтесь о хлебе насушном, не пекитесь об утренне. Пусть дом останется необустроенным и обед несготовленным, так что даже детям остаться без пищи. Оставьте мирские помышления и придите ко Мне ради Меня Самого. Подобно Ветхозаветному Богу, Он повелевает человеку.

«А ты заботься о себе и подобным тебе ищи славы. Не старайся более испытывать о множестве погибающих. Ибо они, получивши свободу, презрели Всевышнего, пренебрегли закон Его и оставили пути Его» (Третья книга Ездры, VIII, 51, 55, 56).

Итак, Христос выступает здесь как Абсолютно ценное начало, то есть ценное в самом себе, вне всяких соображений эмпирического характера, а служитель Его — как абсолютно свободный, то есть обосновывающий свое подчинение Ему внутри себя самого. Критерии страдания и сострадания, личного блаженства и всеобщего счастья отпадают, нормы поведения берутся из самого этого внутреннего соотношения.

Но Великий Инквизитор противопоставляет Ему совершенно иную точку зрения, и не только противопоставляет, но с ее помощью и отвергает Его. Такое свободное приятие мира, как знает Сам Христос, доступно лишь немногим избранным и гордым. И зато он скорбно вопрошает: «Да неужели же и впрямь приходил Ты лишь к избранным и для избранных?», то есть неужели же в Твое учение не входит мысль о всеобщем благе? Но если так, то тут тайна, и нам ее не понять. В этом Старик ошибается: он сам понимал ее, когда бесновался и ел коренья в пустыне.

Итак, Великий Инквизитор выставляет два обвинительных пункта против Христа: его учение доступно лишь немногим и не может поэтому устроить счастье и спасение всех, и, во-вторых, в нем, как ему кажется, хотя, припомнив получше, он мог бы сказать и наверняка, отсутствует альтруистический принцип всеобщего блага. Это индивидуалистическое, отрешенное от мира верование.

Великий Инквизитор выдвигает против Великого Идеалиста совершенно иную, позитивную, гедонистическую систему воззрений. «Если, — говорит он, — за Тобою, во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и десятками миллионов существ, которые будут не в силах пренебречь хлебом земным для небесного. Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабые, но любящие Тебя, должны лишь послужить матерьялом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые». И ради этих слабых старик отрекается от Христа. «Мы дадим им, — мечтает он, — тихое и смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они созданы». «Мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими играми, хором, невинными плясками». «Счастье слабосильных существ» — вот что составляет теперь для него высший этический принцип. Все остальное безразлично: с Христом ли, с Дьяволом — это не составляет разницы; лишь перестала бы литься кровь на земле да <перестали бы> страдать и мучиться тысячи и десятки тысяч существ. Сердце Великого Инквизитора отравлено состраданием; он понял, что «невелико нравственное блаженство — достигнуть совершенства воли с тем, чтобы в то же время убедиться, что миллионы остальных существ Божиих остались устроенными лишь в насмешку». И он покинул свое уединение ради борьбы за благо людское. Туманом завлакивается светлое царство идеи и свободы. Эмпирическая жизнь с ее случайной заботой и горем захлестнула бывшего идеалиста пустыни.

В этом отказе от идеалистического христианства Неискушенного Христа ради «земного счастья смиренных» с гениальной силой выражена вся драма русской интеллигенции. Религиозная форма «Легенды» не должна затемнять истинный смысл ее. Ведь ясно, что католичество служит лишь величественной декорацией для изложения заветных дум русского интеллигента. Воззрения Ивана-Инквизитора не имеют, конечно, ничего общего с историческим ультрамонтанством. Проклятые вопросы, мучившие Достоевского, искали себе какой-нибудь исторической формы и ввиду его религиозности нашли ее в эпизоде из истории вселенской церкви. От этого они потеряли, правда, в ясности, но много выиграли в универсальности и в глубине и силе выраженных в них чувств.

Но теоретическое значение проблем осталось таким, каким оно было у предшественников Достоевского, Белинского, Гоголя и др. Религиозное сознание, поскольку оно связано с определенным циклом идей, подчинено законам сознания вообще. *Формы, в которых переживаются и мыслятся последние ценности носителя мировоззрения, совершенно одинаковы, как для эстетического, этического, философского и пр<очего> сознания, так и для религиозного. Либо это ценность, обосновывающая свою значимость в себе самой, то есть абсолютная, либо ее значимость выводится из гедонистического принципа блага всех, моего блага и пр.*

Счастлив тот, кто может сказать: я служу Богу Моему, но и тот, кто служит Истине, Красоте и т.д., мыслит и переживает свое сокровище так же, как и верующий, хотя и менее удовлетворен, менее защищен от жизненных напастей.

«Бог ради Бога», истина ради истины. Искусство для Искусства, нравственное совершенство ради него самого — все эти пароли красной нитью проходят через воззрения наших идеалистов. И в конечном итоге все они отказывались от них ради блага всех. В этом аннибалова клятва русской интеллигенции, крест, который она несет, вместе с Великим Инквизитором. Конечно, его взгляды на средства к достижению всеобщего благополучия и характер социального строя будущего сильно отличаются от воззрений русских социалистов. С ним можно, пожалуй, сравнить одного Гоголя с его идеалом самодержавно-церковного государства при полном смирении и благочинии граждан. *Пожалуй, если бы глава такого государства захотел бы подобрать себе подходящую его положению систему убеждений, то он бы принял теории Великого Инквизитора. Во всяком случае, сравнительный анализ «Переписки» и «Легенды» дал бы очень интересные результаты. Но здесь подобный разбор этих великих произведений был бы неуместен. Нам неважны программные и тактические разногласия Великого Инквизитора с остальной интеллигенцией. Мы хотели только иллюстрировать его примером нашу мысль о характере развития русской общественной этики, и именно потому его примером, что, во-первых, поскольку нам известно, никто (кроме С. Н. Булгакова) не подходил к проблеме Ивана Карамазова с этой стороны, а во-вторых, нигде не достигает такого пафоса и трагической скорби, как на страницах «Легенды», цитировать которые было для нас величайшим наслаждением.*

4

Gleich dem taten Schlag der Pendeln,
Dient sie knechtlich dem Gesetz der Schwerk
Die entgottete Natur.

Schiller (13)

Понятие личности вернулось в сознание русского интеллигента в качестве субъекта чужого сознания и объекта его собственного сострадания. Такое перемещение личности из сферы непосредственного-моего в сферу внешнего моему «я» имело своим результатом совершенно определенный способ трактовки и ее самой, и ее отношения к миру, наложило резкий отпечаток на все интеллигентское мирозерцание. Из понятия личности выпало все, что было в

нем вечного, непреходящего, трагического в полном смысле этого слова. Из вечного единства человеческого духа, свободно противостоящего несущемуся мимо миру явлений, личность превратилась в простое явление природы. Да так оно и должно быть.

Переживание себя как некоторого постоянного, единого, свободного начала дано только самосозерцающему сознанию. Вечное внутри человека находится лишь в самом чистом «я», одном только «я». Это, если хотите, и известный мистический момент (Шопенгауэр назвал его неразрешимой тайной) (14) человеческого познания, когда «я», устремленное на себя самого, находит себя не объектом, но тем же чистым «я» <...> (15)

И естественно, что вместе с отрицанием «я» как вечного единства сознания для психологического метода снимаются с очереди и все вопросы, которые могли возникнуть от противопоставления такого «я» космосу; те воистину проклятые вопросы, относительно которых в каждом, кто раз отдал себе отчет в их содержании, образуется твердое убеждение, что они не находят в зависимости от временных, случайных условий человеческой жизни и будут мучить душу человека при идеальном укладе жизни с той же силой, как и при самом несовершенном; те вопросы, которые вырываются из потока случайного бытия и возносятся к вечности, под знаком которой они только и могут найти свое разрешение. Все переносится на эмпирическую плоскость, все столкновения «я» с миром приобретают чисто временный, позитивный характер коллизии между двумя одинаковыми фактами природы, для устранения которой достаточно изучающего законы природы и способа господства над ней естествознания. Этика становится естественно-научной дисциплиной, Евангелие отождествляется с социологией (Гоголь. См. у Гершензона «Исторические записки») (16), философия с биологией. И нужды нет, что при такой постановке вопроса совершенно нет места для дедукции обязанности этического долга: ее заменяет принуждение, скрытое в гетерономном принципе чужого страдания.

Позитивизм свойственен, таким образом, самому духу русской интеллигенции. Его восприятие с Запада в канун 40-х годов не носило случайного характера увлечения последним словом европейского мышления. К позитивизму русское общество подошло в своем необходимом и закономерном развитии: западноевропейские и материалистические лозунги дали лишь отчетливые формулы для неясных стремлений и настроений, создававшихся постепенно в русском обществе, источником которых являлся своеобразный, чисто интеллигентский взгляд на личность, ее характер и назначение. И это обстоятельство наложило резкий отпечаток на наш позитивизм, придав ему много особенностей, отличающих его от западного собрата. На Западе позитивистское воззрение пришло к мыслящему, так сказать, извне, в качестве определенных выводов из упорной научной работы, в течение которой интимная жизнь духа оставалась нетронутой (достаточно припомнить, например, искреннюю религиозность Дарвина). У нас обратно: исходным пунктом позитивистской критики оказалась сама личность, «я». Поэтому, в то время как на Западе позитивизм нередко останавливался перед последними выводами, касавшимися духовной жизни, у нас, напротив, эти выводы делались беспрепятственно и послужили основой всего мирозерцания. В сущности, то, чему иностранцы

часто удивляются в нас, бесстрашие нашей мысли, есть не что иное, как следствие ослабления в нас личного начала, а то, что мы насмешливо именуем их филистерским эклектизмом, является результатом огромной устойчивости в них индивидуального единства духа. Не встречая сопротивления культурного самосознания личности, русский позитивизм прежде всего выразился в положительных построениях этического и социального мировоззрения, с каким-то прямо гигантским напряжением уничтожая все, что было индивидуалистического в душе интеллигента. Общую схему этого позитивного мироощущения можно наметить следующим образом.

Дана личность, представляющая «сумму всех типично-общечеловеческих черт при неизбежной яркости и характеристичности некоторых этих черт». Под чертами, конечно, подразумеваются разнообразные переживания: желания, влечения, интересы, стремления и т. п. И так как для русского интеллигента эта личность явилась прежде субъектом страдания, то устранение этого последнего оказалось самым важным моментом его служения. И хотя психологический метод в проблеме о личности отнюдь еще не обуславливает признания гедонистического принципа, потому что внимательный анализ человеческих переживаний вполне определенно указывает, что достижение счастья (блага) вовсе не является руководящим стимулом индивидуальной жизни, но это восприятие личности, как страдающей и стремящейся к избавлению от страдания, невольно ставит вопрос о ее счастье в центр мировоззрения и постепенно приводит к гедонизму и утилитаризму чистой воды. Уничтожение страдания и достижение счастья личности составляет сущность служения ей. Но нам придется еще сузить это определение.

И страдание и счастье личности бывают совершенно различными. Страдание может быть результатом и внутренних душевных коллизий, и внешних столкновений с окружающей средой. Точно так же и счастье иногда является следствием особого внутреннего состояния человека (таково, например, счастье благословляющего Франциска: «Благословляю я леса, долины, воды») и следствием внешней удовлетворенности. Но для того, чтобы постичнуть внутренний цикл счастья и страдания, необходимо жить углубленным в самого себя, погрузиться в глубины своего собственного духа, а этого-то как раз и не дано русскому интеллигенту. Для него, созерцающего личность во внешнем мире, близки и понятны те переживания страдания и блаженства, которые возникают в процессе соприкосновения ее с средой. Здесь легче всего принести помощь, тут широкий простор для героизма и жертвования, для уплаты долгов и своих, и своих предков. Центр тяжести опять переносится в определенный цикл переживаний, выбранных из широкого запаса эмоций страдания и блаженства. Сущностью служения личности оказывается устранение внешних препятствий, мешающих ее развитию и удовлетворению. Естественно, что при таком отношении к счастью и страданию совершенно отпадает проблема внутренней подготовки личности к будущей идеальной с гедонистической точки зрения жизни. Идея личного совершенствования, воспитания и самовоспитания, как необходимых условий достижения всеобщего благополучия, почти отсутствует в идеологии образованного общества (см. Гершензон «Исторические записки»).

Русскому герою не приходит в голову, что, может быть, люди-то вовсе и не стремятся к счастью и что, во всяком случае, каждая человеческая индивидуальность представляет сложное сочетание самых разнообразных, самых противоположных сил, которые, вне всякой зависимости от внешних условий, сами по себе делают очень часто счастье невозможным. Все поступки, которые он видит совершаемыми перед собой, он объясняет мотивами утилитарного характера, все страдание, проходящее перед ним, он признает следствием несовершенства среды и на преобразование ее направляет все свои помыслы и всю свою великую силу.

Направление этой работы может быть совершенно различным. С одной стороны, целый ряд конфликтов имеет своей основой недостаточное обеспечение положения человека в природе, с другой стороны, личность терпит много напастей из-за несовершенства социальной среды. Но в том и другом случае дело точной положительной науки найти средства исправить дело. Пользуясь формулой: такие-то причины вызывают такие-то следствия, — она должна нам показать, какие силы нужно применить, чтобы исправить недостатки того механизма, в центре которого живет человек, и начертать план его реформы в целях создания всеобщего благоденствия.

И естественность успело дать ответы на многие намечающиеся с этой точки зрения вопросы и продвинуть человека далеко вперед на пути достижения внешне-гедонистического идеала. Что касается борьбы с природой, то здесь дело обстоит самым блестящим образом. Вчера изобрели беспроволочный телеграф, сегодня открыли радикальное средство против сифилиса, завтра создадут вполне безопасную летательную машину. Перед лицом природы все равны и все одинаково заинтересованы в победе над ней. Никто не станет бороться против какого-нибудь полезного изобретения, если только полезность его достигнута консервативным умом массы. В поступательном движении техники элемент борьбы за нововведение почти отсутствует, ибо, покоряя одну природу, техника не затрагивает ничьих интересов. А если смелые новаторы и встречают некоторое сопротивление своим попыткам, то это коренится в общих условиях социальной жизни, по отношению к которой всякий реформатор оказывается в совершенно ином положении. Социальная среда, которая, в сущности, и является главным тормозом для полного развития и удовлетворения личности, является настолько сложным, запутанным явлением, что всякая реформа, направленная к ее улучшению, неизбежно затрагивает в момент своего осуществления самые кровные интересы той или иной группы лиц, которые, конечно, оказывают ей самое энергичное сопротивление. Всякое социальное преобразование — результат ожесточенной борьбы. Но в то же время в этом преобразовании — центр всего вопроса о достижении всеобщего блаженства.

Правда, кроме борьбы с природой и борьбы за улучшение социальных условий остается еще деятельность, направленная на непосредственное облегчение участи ближних, выражающаяся в самых разнообразных формах личной и общественной благотворительности, но, во-первых, совершенно очевидно, что такого рода деятельность подобна наполнению бочки данаид в том смысле, что совершенно не уничтожает объективных причин постоянного страдания, а во-вторых, при известных условиях, имевших место в особенности у нас

в России, и она встречает значительное сопротивление со стороны среды и превращается в борьбу за право на нее, то есть за преобразование общественной жизни.

Таким образом, центром служения личности становится в конце концов борьба за социальную реформу.

Так постепенно этическая проблема превращается в социальную: обоснование этического принципа и акта заменяется обоснованием некоторого цикла социальных < программ > и средств ее достижения (тактики). Идеология приобретает общественный характер, социальный вопрос вытесняет все остальные. Задача служения человеку становится задачей создания такой среды, в которой не могло бы быть и речи о каких-либо препятствиях для развития и удовлетворения личности. Естественно-научно обоснованный проект такой среды становится целью, к которой должно стремиться, идеалом, относительно которого следует ориентировать свою жизнь. Но этот идеал имеет чисто эмпирический характер, его реализация — дело будущего, необходимый этап закономерного развития всечеловеческой жизни, которая начинает рассматриваться с точки зрения приближения к нему. Возникает понятие прогресса.

Идея прогресса является необходимым дополнением к развитой выше идеологии. В ней дается формула оптимистической веры, без которой всякое эмпирически-гедонистическое мировоззрение не может существовать.

Но было бы совершенно ошибочно думать, что эта идея может служить основанием для оправдания зла в мире. Рассматриваемая с этой точки, она, конечно, не выдерживает никакой критики. Впрочем, эмпирическая этика и не нуждается в теодисее. Знаменитая проблема существования зла в мире остается в стороне от ее большой дороги. В сущности, для человека, поставившего служение всеобщему благу своей основной целью, имеет значение не самый факт страдания, но возможность его устранения. Само по себе страдание для эмпирика — такое же безразличное явление мира, как и удовольствие. Как появление новой кометы или падение метеорита: все это одинаково необходимые следствия необходимых причин, и только. И когда он спрашивает при виде страдающего: почему? — его вопрос означает лишь: какие объективные причины вызвали страдание, а затем он спешит устранить их. Но уничтожить их сразу ему не удастся, и он утешается тем, что страдание исчезнет в будущем. Формула прогресса не оправдывает (то есть не объясняет этически) зла, но утешает в несчастье, указывая с достоверностью, что оно будет уничтожено.

Аналогично решается и проблема смерти. Ведь ужас смерти, ее трагическую нелепость и безумие может постигнуть лишь «я», представляющее себе свое собственное уничтожение. Только в этом случае проблема смерти становится абсолютно неразрешимой в эмпирической плоскости. Но для человека, который созерцает «я» лишь в образе другого, она теряет всю свою остроту. Как явление природы, имеющее место относительно других явлений природы, она может быть признана «полезным физиологическим актом», и с нею легко примириться, постигнув ее несомненно прогрессивное значение.

Мы привели два примера разрешения проклятых вопросов последовательной позитивной этикой. Но легкость, с которой она выполняет свои задачи, не должна возбуждать удивления. Как только личность из «я» превратилась для познающего в явление природы, как только человек стал элементом внешнего

мира, все затруднения исчезают. Там, в бесконечном потоке закономерного бытия, ничто не определяется без необходимости и все может быть истолковано как следствие определенных причин. Правда, истолкование это не может показаться удовлетворительным для созерцающей личности. Но для распыленного сознания оно является достаточным.

В сфере духовной жизни все подчинено строгой закономерности. Отрекшись от своей личности и ее прав ради служения человеку, интеллигент неизбежно пришел к позитивизму, к упрощению самой личности, к отрицанию всего идеального. Сознание, отрешившись от себя самого, становится неизбежно «эвклидовым умом» (17). Оно не понимает, не видит ничего, кроме мира трех измерений. Мне невольно вспоминается очень глубокий психологический анекдот из рассказов Тана (18).

Группа ссыльных занимается ловлей рыбки на берегу полярной реки. Один из них начинает вслух мечтать об Италии, южном солнышке, синем море. Но другой сердито обрывает: «Что ты врешь! Какая там Италия и солнце... ничего этого нету. Есть вот река, мы в обтрепанном платье, сети да рыбка». Суровая, полная лишений жизнь в неприглядной обстановке полярной тундры, среди невежественных и грубых дикарей, ее обитателей, потребовала от человека такой напряженной сосредоточенности на самых элементарных вопросах бытия, что все остальное вытеснено из головы. Да к тому же и контраст велик: между Италией и Колымском. Сидевшие долго в тюрьмах знают, что под конец уже не верится, что там, за стенами, есть веселая, светлая и свободная жизнь.

«Нету ни Италии, ни южного солнца». Таково же настроение и русского интеллигента, которое он принял на себя добровольно. Песня Миньоны звучала бы насмешкой над ним, если бы он сам не издевался над вечным призывом: Ты знаешь край... Туда! туда! (19).

Ведь после своего отречения, после своей аннибаловой клятвы он действительно уверовал в химеричность Италии и назвал сумасбродами и фантазерами всех, кто мечтает о ней. Он остался в своем нищенском платье на берегу реки за ловлею рыбки. И пока он ловил рыбку для других и был всецело поглощен этим занятием, чувство удовлетворения и самодовольного покоя не покидало его. Крах произошел позднее. Когда рыболовством пришлось заняться лично для себя, когда материалисту неба пришлось себе лично оправдывать идеализм земли.

5

Где нет Богов, там реют привидения.
Ф. Фр. Зелинский (20)

Мы наметили общую схему интеллигентского мировоззрения. Мы указали, что того «я», об отсутствии которого в жизни так тревожился Глеб Успенский, нет и в теоретических построениях русской общественной мысли. Что оно, чистое «я» — самосознание, исчезло из философского багажа наших теоретиков и заменилось понятием «личности вообще», то есть человека. Мы показали далее, какое влияние имело это выпадение личного начала на всю систему

миросозерцания, и отметили его основные принципы. Нам предстоит теперь произвести оценку этого миросозерцания с точки зрения его практической действительности, как в рамках частной жизни, так и в сфере социально-политической борьбы. Лишь тогда мы получим некоторые данные для того, чтобы разобраться в хаосе бесчисленных новых течений, вызванных к жизни наступлением реакции.

«Я тебе должен сделать одно признание: никогда это я не мог постигнуть, как это можно любить своего ближнего, вот именно-то ближнего я и не могу любить. Издали все кажется мне дорогими, а вблизи возбуждают отвращение...» Так начинается свою Исповедь Иван Карамазов (21), этими словами может начать и каждый русский интеллигент, потому что его любовь к людям — любовь к дальним, к поколениям будущих столетий (Шиллер).

Это вполне отвечает общему духу его мировоззрения: преобладанию общественного элемента.

Целью своей жизни интеллигент ставит преобразование социальной среды. Борьба за нее составляет содержание его существования. Таким образом, он не участвует в положительном творчестве наличной жизни, но стремится изменить в благоприятную сторону условия этого строительства. У него нет специального дела, развитием которого он занимался бы, вступая в борьбу лишь постольку, поскольку оно встречает препятствия в процессе своего непосредственного осуществления. Его обязанность — исключительно борьба с этими препятствиями за всех и за вся. Он — один из всех живущих — не может найти себе определенного места в сложном организме медленно развивающейся жизни. Фабрикант организует фабрику и занимается производством товаров. Если правительство мешает ему в его деле, то ли своими пошлинами, то ли непосредственным вмешательством во внутренние дела фабрики, он «переходит в оппозицию» и начинает бороться с ним. Рабочий выполняет свое маленькое специальное назначение и от него переходит к политике. Писатель создает свои произведения и борется за реформу цензуры, если она препятствует их напечатанию. Все они переходят к борьбе от определенного дела и ограничивают круг борьбы узкой сферой вопросов, относящихся к этому делу. Жизнь их, как и мировоззрение, складывается из двух моментов: конкретного творчества и конкретной борьбы. Не то у интеллигента: у него нет своего дела. Ведь этим делом, в силу основных принципов его мировоззрения, могла быть одна лишь благотворительность в самом широком смысле этого слова, то есть непосредственная помощь страдающим. И в минуты покаяния и разочарования интеллигент обращался к ней, выступая с проповедью «малых дел», культурничества (22). Но долго оставаться на этом поприще он не мог, слишком было очевидно, что плетью обуха не перешибешь и ложкой моря не вычерпашь. И он снова обращался к своему обычному делу: преобразованию условий социальной жизни.

Но тем самым интеллигент с неизбежностью отрывается от жизни с ее конкретным многообразием. Лишь тот, кто выполняет свою определенную, частную работу, свое специальное земное назначение, в состоянии постичь реальную жизнь и воспринять ее бесчисленные страдания и радости. Тот же, кто, отвергая положительное созидание в рамках текущей жизни, стремится к пересозданию ее форм во имя будущего труда и существования, не может пе-

реживать наличного жизненного процесса. То, о чем он хлопочет, — совокупность реальных благ — дано ему лишь в будущем, и он равнодушно и с презрением проходит мимо отдельных из них, реализующихся в настоящем. Даже сама реальная человеческая личность теряет для него свою конкретность. Ведь он несет не непосредственную помощь наличному страданию, а косвенное облегчение несчастному, устраняя объективные причины его горя. Непосредственного отношения к человеку интеллигент не имеет, он живет в мире общих социальных форм, которые, облегчая жизнь, не имеют сами по себе ее эмпирической реальности. И мало-помалу в процессе борьбы он окончательно утрачивает связь с положительным содержанием жизни, а вместе с тем и любовь его к человеку становится любовью к дальнему, к тому, кто в будущем пожнет посеянное им семя.

Так постепенно интеллигент отрывается от реальной жизни с ее реальными страданиями, радостями, делами, событиями и людьми и проецирует содержание своего мировоззрения, обнимающее те же самые страдания, радости и дела, в будущее. То реальное, что он воспринял в окружающей жизни, существует для него теперь лишь в идеальных формах его утопического проекта совершенной среды. Но в процессе этого проецирования реальное не только утрачивает свою жизненность и становится отвлеченностью, но и меняет свой характер, приобретает новые черты и признаки, перестает быть адекватным отображением действительности.

В каком же направлении происходило это постепенное искажение реального?

Кто-то очень удачно назвал г. П. Струве *«идеалистом неба, материалистом земли»*. Русскому идеалисту, как заметил еще Достоевский, свойственно конфузиться своих возвышенных воззрений, в силу чего он при решении частных вопросов старается нередко стать на точку зрения здравого смысла и замаскироваться реальным политиком. И нельзя не сознаться, что в этом стремлении есть некоторый глубокий смысл: тенденция к освобождению внутреннего содержания духовной жизни от случайностей окружающего. Позднее мы подробно коснемся этого вопроса, а пока отметим, что если в таком виде вышеприведенная формула отчасти покрывает собой русский идеализм, то в обороченном — она прекрасно выражает собой основную черту нашего позитивизма: *«идеализм земли при материализме неба»*.

В человеке живет неисчерпаемая потребность в преклонении. Совокупность данного в наличной жизни никогда не удовлетворяет его. Все ему хочется чего-то большего, чего-то необычайно великого, необычайно прекрасного и необычайно заманчивого. Это — банальная истина. Но это и один из основных законов человеческой души. Поэтому тот, кто материализует небо, неизбежно идеализирует землю. Напрасно думали, уничтожив учение положительной религии о загробном блаженстве, приковать человека к реальному и, обратив его помыслы исключительно к земному, сообщить ему большую сосредоточенность и активность на пути достижения благополучия в тесных рамках реальной жизни. Бесспорно, что позитивистская гедонистическая этика, отвергнув загробное существование и все выходящее за пределы простого явления природы, достигла некоторого *теоретического* монизма в своем воззрении на блаженство. Но психологически это мало поправило дело, если даже не ухуд-

шило его: отменив Бога и рай небесный, она поставила на их место обожествленный факт. Ведь если, как некоторые думают до сих пор, Бог является простым экстрактом всего лучшего, что есть в человеке, а диавол — его отрицательных качеств, то эмпирические ценности позитивизма неизбежно приняли в сознании его последователей форму экстракта самых ценных для человека элементов явления. Проецированное в будущее содержание жизни изменилось не только формально, но и качественно, но испытало преобразование своего качества.

Быть может, воспетый Гейне в «новой и лучшей песне» горошек (23) и был для самого поэта обыкновенным горошком его завтрака; для широких масс, принявших новое исповедание, он сделался каким-то особенным, не похожим на обычный. Его можно сравнить с тем виноградом, который дюжие посланцы народа израильского еле дотащили до своего лагеря. В стране обетованной все прекраснее, больше и слаще, чем там, где живут люди.

Таким образом, двойственность земного и небесного блаженства в сознании атеистически настроенных общественных групп заменилась двойственностью земного, расколовшегося на благо настоящего и благо будущего.

Но выиграл ли человек от такого перемещения рая с неба на землю в смысле приобретения большей смелости и большей активности в процессе строительства личной жизни?

Едва ли. Как, в самом деле, содействовать поглощению факта, который, потеряв свою конкретность, приобрел какой-то сверхъестественный характер? Вся маленькая земная деятельность проходит мимо него: это не то, совсем не то. И вопрос о направлении деятельности становится чрезвычайно сложным и порождает бесконечные и ожесточенные споры. А сюда присоединяется еще то обстоятельство, что позитивист, для которого все надежды и упования исчерпываются содержанием эмпирической жизни, не склонен довольствоваться малым: ему необходимо немедленное осуществление всей его программы. Но огромным требованиям должны соответствовать и необходимые средства исполнения: социальная революция, вооруженное восстание и т. п., а их нет в наличности. Остается, следовательно, дожидаться катастрофы и пока что готовиться к ней; круг деятельности ограничивается одной только подготовкой к будущей революции: даже непосредственная борьба редко выпадает на долю современного позитивистски настроенного общественного деятеля; вместо нее ему приходится довольствоваться простой предварительной работой. Но даже и непосредственная борьба захватывает лишь крошечный, и притом вовсе не существенный, краешек бесконечно богатого содержания эмпирической жизни, большая же и важнейшая часть его заключается в процессе медленного созидания; в осуществлении в каждый данный момент всего того, что может быть осуществлено, в полном развитии наличных ценностей и блага. Шаг за шагом осуществляет незаметное творчество человечества всеобщее благо, курицу и горошек для всех. Но, конечно, то — не тот горошек, который растет в стране Панаанской, и не та курица, которая несется в земле обетованной, и позитивист в пренебрежении отворачивается от них.

Так в свое время отвернулась германская социал-демократия от профессионального движения и много лет делала вид, что не замечает его, пока, наконец, не получила строгого окрика от ее представителей. Вообще ее история

являет нам очень много поучительного по части развития позитивной общественной идеологии. Как характерно, например, что проповедь действительно жизненного, реального созидания соединилась у некоторой группы ее представителей с критикой марксизма в направлении от позитивизма к идеализму; или что именно в ее рядах в сфере социального позитивизма возник вопрос об интеллигенции, и притом в формах, аналогичных русским (24).

Но на Западе и отвлеченность, и эмпирический идеализм — так мы будем называть описанное выше искажение реального — в значительной мере смягчались самой жизнью. Так как там этой идеологии хотя бы внешне соответствует подлинное социальное движение, то ее представители и критики привязаны к конкретной действительности и разрыв с ней тотчас дает знать о себе то в форме прямого протеста массы, то в форме явного неуспеха деятельности; у социалистов Запады крылья всегда подрезаны.

Не то у нас. Ничем не сдерживаемая, оторванная от жизни интеллигенция беспрестанно отходила в фантастическое царство нежизненной мечты, и процесс идеализации содержания будущей эмпирической жизни совершался с баснословной быстротой. Вера в социальный прогресс затемнилась тревожным чаянием грядущей катастрофы преобразования материи. Все, что будет там, за рубежом, на том берегу, будет по имени таким же, как и здесь, но по существу совершенно отличным, безукоризненным и идеальным. Создавалась атмосфера жуткого ожидания — неуверенности в самых элементарных основах жизни; снились волшебные сны о приближающемся рае, и эти мистические грезы, бывшие на Западе уделом единиц, сделались той социальной стихией, в которой жил и работал русский интеллигент.

В отдельных личностях это тревожное, полное апокалиптических предчувствий настроение порождало необыкновенную силу и упорство в страдании, восторг, близкий к экстазу, безумную смелость и твердость.

Нашего героя нельзя вывести из одного страдания. Без веры, почти религиозной, в преобразении материи он не мог бы пройти так величаво-спокойно свой беспримерно скорбный жизненный путь.

В Колизее дикие звери терзали лишь жалкую телесную оболочку бессмертной души, отлетающей к престолу Господню, на костре Бруно сгорал служитель истины, перед которым открылись бесконечные миры обоготворенной природы, — в русских застенках, среди неслыханных мучений и издевательств, без веры в загробную жизнь, без созерцания вечности добровольно принимал на себя последнюю муку русский интеллигент.

И это беспримерное в истории мира подвижничество позитивизма, этот дивный полет по земле требовал, конечно, идеалистического порыва: не трезвый реалист — идеалист земли мог выполнить свой тяжелый подвиг. Оставаясь в пределах земного, не соприкасаясь небесному, переживая лишь эмпирическое-относительное, он силой своего страдания и веры в будущее преображал в своем действии неизменное и безнравственное реальной жизни в высокоморальное и благородное. Дикая травля человека, само убийство становилось у него актом высокого милосердия и любви, мотивируясь в то же время не требованиями высшего закона, а чисто земными, утилитарными соображениями.

Но такое колоссальное напряжение духовных сил доступно лишь немногим. Широкие массы интеллигенции не могли, конечно, отречься от самих себя

и всех радостей жизни, чтобы возложить на себя этот тяжелый крест. И им оставалось лишь созерцать подвиги своих героев да ожидать того момента, когда наступит что-нибудь всеобщее и гражданская деятельность внезапно свалится им с неба. Та пассивность широких масс, о которой мы говорили выше, проявилась здесь в еще большей степени. Исповедуя убеждения, не позволявшие, в сущности, никакого компромисса, преклоняясь перед отдельными героическими личностями, они вели в то же время такой образ жизни, при котором их теоретическая программа никак не осуществлялась и селила в их душах излишнюю раздвоенность, причувашую их к лицемерию и создававшую из них то, что называется «ни Богу свечка, ни черту кочерга».

Западноевропейское религиозное сознание, лежащее в основе современной буржуазной культуры, упираясь в своих крайних выводах в аскетизм и отказ от жизни, в экзотерических своих принципах давало возможность этические обоснования жизни среднего человека, погруженного в материальные заботы об округлении капитала, устройстве семьи и воспитании детей. Посмотрите, как безупречно моральны в глазах Диккенса его добродетельные герои. Какой-нибудь папа Мигльс, Николай Никльби или крошка Доррит со своим Артуром (25), которые с интеллигентской точки зрения не заслуживают ничего, кроме презрения и снисходительного пожимания плечами, являются для своего творца безусловно ценными с этической точки зрения. Для Диккенса то, что мы насмешливо называем «мещанским счастьем», вполне оправдано морально, у нас же жизнь интеллигента, неспособного переступить за пресловутый порог, становится постоянным покаянием, которое в конце концов превращается в простое лицемерие, специфическую двойную бухгалтерию.

Ниже мы подробно остановимся на этом явлении, а пока отметим другую сторону влияния идеалиста земли на частную жизнь.

Психология ожидания грядущего преобразования царства необходимости в царство свободы невольно переносится из области общественной жизни в область личного существования. Русский человек и в частной жизни, поскольку она у него есть, никогда не способен жить настоящим; он либо вспоминает прошлое, либо грезит о будущем. Ожидание лучшей жизни для всех превращается в чаяние лучшей жизни для себя и своих близких. Сравнивая соблазнительные картины будущего счастья с неприглядной действительностью, он отвергает эту последнюю и жаждет немедленного осуществления личного рая. В частном быту он переживает то же, что в общественном, примиряется этически с настоящим посредством будущего, идея конечного торжества правды, идея прогресса оказывается основной категорией его этического сознания в сфере личного созидания. И в силу этого настоящее подчиняется будущему: абсолютная ценность наличного раскрытия жизни совершенно им не ощущается. Вкус к жизни, к наслаждению исчезает.

Процесс личного строительства принимает совершенно иные, чем на Западе, формы (см. А. П. Мертваго. «Не по торному пути») (26). Там развитие частной жизни совершается постепенно, без резких скачков, без ожидания переворотов, по законам органической эволюции, у нас, напротив, жизнь проходит в чаянии внезапных перемен, в погоне за журавлем в небе, причем на синицу в руках не обращается никакого внимания. Жажда легкой жизни — вот что является, в сущности, основным стимулом деятельности каждого интелли-

гента как частного лица. Упорство и настойчивость в трудовом развитии жизни совершенно чужды нам. Мы не способны радоваться и наслаждаться, трудясь. Мы трудимся, чтобы потом наслаждаться. Потом успеем пожить, а пока можно съежиться. Выработывается своеобразная форма аскетизма, девизом которого является поговорка: по одежке протягивай ножки. Не увеличение достатка по мере роста потребностей, но сокращение потребностей сообразно достатку или сообразно цели будущей широкой жизни — основной принцип нашего личного созидания. Павел Иванович Чичиков, стремящийся сначала разбогатеть, а потом уже начать трудиться и жить, — близкая родня всей русской интеллигенции. Для них обоих характерно это умение начать *дело* с «ничем», с какими-нибудь пустяками. Конечно, мы говорим не о накоплении капитала путем ловкого мошенничества, а о настоящем, имеющем культурное значение созидании, отсутствие которого так поражает в Чичикове, человеке умном и деятельном, но большим мечтателе, грезящем постоянно о роскошных особняках, шикарных выездах и т.д.

И поскольку в Чичикове эта неспособность к плодотворному в объективном смысле труду явилась результатом наследственной чиновничьей психологии, постольку у русской интеллигенции она — следствие обезличивания человека специфической альтруистической идеологией и идеализмом земли.

Чтобы создать и развивать маленькое дело личной жизни, необходим известный реализм, любовь к обыденной жизни, умение развернуть и оценить по достоинству фламандской школы пестрый сор (27); необходима способность жить во все стороны, в тесных рамках наличной действительности.

Но «идеализм земли» — именно та идеология, которая наиболее мешает смиренномудрой простоте обыденного бытия. Подсовывая постоянно интеллигенту вместо трезвых представлений реального или возвышенных идеалов религиозного сознания идеализированные образы той же действительности, он делает возможным полное сравнение между мечтой и явлением, которое, конечно, никогда не бывает к выгоде этого последнего. Более чем какое-либо другое мировоззрение, он дает человеку чувствовать несовершенство, в основе которого лежит стремление к идеализированной жизни.

В героически настроенной исключительной личности это недовольство порождает огромную активность, направленную на преобразование реальной жизни, в широких массах обывательской интеллигенции оно обращается в особого рода неприятие мира, полубессознательное и потому гораздо более опасное, чем всякое другое, непосредственно вытекающее из отвлеченных пессимистических доктрин. Это неприятие мира проявляется в частной жизни в форме дурного вкуса, в стремлении к эффектному положению, красочности и драматичности жизненного процесса; исчезает благородный реалистический стиль, усматривающий возвышенное сквозь мглу и добро в самых невзрачных проявлениях жизни, бурю на море за бурей в стакане воды (Герцен) (28), чувствующий красоту и добро в самых невзрачных проявлениях жизни, и его место занимает романтика дурного тона, мелодраматическая поза и идеальная яркость героя.

Идеализм земли, предлагающий для сравнения ослепительные картины будущей жизни, отбивает охоту к настоящей. Все эти несчастные самоубийцы, жалующиеся на неприглядность, бессилие и пошлость своего существова-

ния, — жертвы страшного разлада между действительностью в мечте и действительностью в действительности.

Конечно, великая дисгармония идеала и действительности неизбежна почти во всяком мировоззрении. Но там, где идеал возвышен и абсолютен, то есть построен независимо от соображений случайного характера, относящихся к временным нуждам и стремлениям человека, он является несоизмеримым с действительностью, чуждым всякой злобе дня. И в том его огромное значение для человека. Идеал, каким он должен быть, освобождает человека для простой элементарной жизни, оберегает его от излишнего мудрствования там, где надо быть простым, направляет его разум к вечному вместо того, чтобы занимать его рефлексией над тем, что надо переживать полубессознательно. Вера в Бога развязывает человека для наиболее активной деятельности в мире явлений точно так же, как вера в загробную жизнь заставляет его крепче любить жизнь земную.

И напротив, эмпирический идеал позитивизма, содержание которого целиком заимствовано из жизни, по всей линии соприкосновения идеального и реального дает полную возможность сравнения и измерения, более того, кроме такой шкалы для оценки каждого положения и случая, у него ничего нет. Не уничтожая, в сущности, дисгармонии мечты и действительности, идеалист земли сближает их настолько, что дает право требовать осуществления идеала в реальном. Взятое как социальное явление, позитивное мировоззрение приводит к тому, что его идеал мешает использованию жизни, а эмпирический факт мешает полному развитию идеала, врываясь в царство абсолютного со всеми аксессуарами уличной сутюлки: криком о помощи, назойливой бранью и мишурным блеском случайности.

6

Итак, в области общего практического отношения к миру и жизни идеализм земли приводит в конце концов к неприятию мира, тем более опасному, что оно скрывается под внешне законным требованием яркости и богатства содержания жизни. Начав с святого недовольства общими условиями существования, он кончает, преломляясь в частной жизни в форме полусознательной основы индивидуалистического мирозерцания, отрицательной оценкой действительности и пессимизмом.

Нам предстоит теперь рассмотреть его значение в качестве этической системы, как движущий фактор этического сознания интеллигента.

Выше мы видели, что исходным пунктом идеализма земли было положение об ответственности отдельной личности перед людьми и о благе конкретного человека как высшей ценности. Подставив в свою теорию гедонистической морали отвлеченное понятие человеческой личности вообще на место индивидуального «я» — носителя мировоззрения, идеализм земли счастливо избежал этического субъективизма эгоистической доктрины, поставив на его место *общеобязательные нормы альтруизма*. Но, уничтожив таким образом субъективизм в области специальной морали, то есть в оценке человеческой деятельности, он не мог изгнать релятивизм из своей этической философии культуры, то есть из оценок объективных явлений окружающей жизни. Всякое явление социальной и частной жизни является этической ценностью (поло-

жительного или отрицательного характера), поскольку оно служит объектом человеческого деяния и поскольку его разрушение или преобразование признается этически непозволительным. С известной точки зрения уничтожение какой-нибудь эстетической, познавательной или социальной (право, национальность) ценности является таким этическим преступлением, как и совершение специально аморального поступка, вроде обмана, надругательства и пр. Оценка явлений жизни с этой стороны дает нам этическую философию культуры. И основным моментом ее в идеализме земли, как и вообще всякой гедонической этике, является расценка всей действительности с точки зрения ее значения для блага человека. И если альтруизму удастся избежать «конкретного я» как меры вещей, то ему не суждено избежать человека вообще как такой меры. Для него в мире нет ничего ценного *an sich* (29) (абсолютно ценного), но все ценно лишь постольку, поскольку оно служит удовлетворению человеческих потребностей, и нет ничего такого, что нельзя было бы уничтожить ради блага людей. Культурный релятивизм — логический вывод гедонистической этики. Но там, где (как, например, у английских утилитаристов-филантропов, 30) центр тяжести лежит в увеличении настоящего блага людей, в непосредственном использовании и устроении жизни, там этот релятивизм встречает сильное противодействие в признании непосредственной ценности тех или иных данных действительности для блага общества. Можно быть вполне уверенным, что релятивист такого толка найдет в окружающей <действительности> много такого, перед чем остановится, как перед безусловно ценным именно с точки зрения общего блага. Его альтруистическая мораль, исповедующая принцип относительности, провозгласит целый ряд явлений, не подлежащих разрушению, и объявит их нейтральными в той борьбе, которую она поведет за счастье людей.

И для этого совершенно не нужно обладать оптимистическим наклоном, а просто нужно уметь переживать и постигать наличную жизнь, обладать, если угодно, житейской мудростью.

Иначе дело обстоит там, где речь идет по преимуществу о благоденствии «поколений будущих столетий», где все этически ценное проецируется в будущее, а настоящему отказано в праве на какое-либо этическое оправдание. Уже самая психология носителя такого мировоззрения показывает нам, как он связан с настоящим, как малодоступно ему переживание наличного бытия как этически ценного. И понятно, что он не найдет в настоящем ничего такого, чем бы он не рискнул пожертвовать ради конечного торжества благоденствия в грядущем. Для него, опьяненного мечтой о золотом веке, легко приемлема знаменитая иезуитская формула: цель оправдывает средства, по крайней мере постольку, поскольку оправдывается не беззастенчивый поступок в тесном смысле этого слова, но разрушение каких-либо ценностей, выработанных путем долгого исторического развития. В сущности, в нем в таком случае не подымается никаких сомнений, потому что ему, отрешившемуся от жизни, большинство этих ценностей остается непонятными, а те, которые он ощущает, согласно его исходному положению, обязаны служить благу человечества.

В результате мы видим, как в процессе борьбы все ставится на карту, исчезают границы дозволенного и запрещенного, то, что должно быть свято для

обеих сторон, безжалостно обрывается ими огню и мечу, отсутствует сдерживающее начало, все средства оказываются дозволенными.

Не нужно думать, что мы говорим лишь о периодах обостренной борьбы, о революции. Нет, то же самое отношение к содержанию жизни проходит красной нитью через всю историю русской жизни, усиливаясь под развращающим влиянием вырождающегося правительства, где уже давно государственная точка зрения сменилась сословно-династической, а забота об интересах всего народа — поощрением зарвавшихся хищников.

Страшное, потрясающее зрелище представляет эта непрерывная схватка правительства и общества, где перейдены все границы и где нет ни женеvской конвенции, ни Красного Креста, ни международной конвенции, охраняющей права третьих лиц, великих ценностей культуры (31). «Я вижу людей, работающих во имя гнусных, безнравственных идей, и я вижу людей, работающих во имя святого и благородного. Но и с той и с другой стороны работа ведется дико, с каким-то остервенением. Я вижу борьбу, но я не вижу тех рамок, в которых она должна вестись, чтобы быть плодотворной...» (32). Так давно еще писал великий знаток русской жизни Салтыков-Щедрин в своем предисловии к «Господам ташкентцам». *Напрасно думать, что ташкентцы — исключительно представители «ликующих, праздно болтающих, обаяющих руки в крови»* (33), ташкентская психология сродни всей русской интеллигенции и проявляется самым неожиданным образом на вершинах интеллигентского героизма и подвижничества. Это ее, конечно, констатировал Отчет следственной комиссии по делу Азефа в кружках террористов под видом кавалергардской психики (34). Для ташкентцев характерно не столь исключительное стремление к удовлетворению своих appetitов, сколько эта полная апломба самоотверженность, не останавливающаяся ни перед чем для достижения своих целей.

Знаменитый сатирик и патриот скорбел об отсутствии рамок, благообразных форм борьбы. Эти формы даются только уважением известных наличных ценностей индивидуальной и социальной жизни — уважением, которого никогда почти не было у правительства и остатки которого вытравлены из интеллигенции ее утилитарным мировоззрением.

И благодаря этому до странности сближаются характеры деятелей самых противоположных направлений: революционный социалист и черносотенец, воспитанный за границей молдаванин — русский министр народного просвещения, разрушающий университеты во имя оскорбленного самолюбия научного ничтожества и охранительной политики, и радикал, разрушающий университет во имя грядущего переворота, — все они приобретают какие-то родственные черты и отлично укладываются в общую рамку культурной дикости (35).

Революционер Лавров, теоретически мыслящий и практически переживающий национальное государство как наиболее удобную в известный момент форму социальной организации, которую в недалеком будущем можно будет променять на еще более удобный анархический строй, и черносотенный участник дворянского съезда, видящий в государстве аппарат для защиты интересов пресловутой кучки землевладельцев, — оба они по своей ташкентской государственной «мудрости» очень недалекко ушли друг от друга: разница между их воззрениями, если можно так выразиться, только количественная. Один

требует, чтобы государство находилось на службе у ста двадцати трех тысяч богатых и сильных, другой — чтобы оно служило ста шестидесяти трем миллионам.

А между тем в основе воззрения на государство должно лежать переживание его как чего-то абсолютно (an sich) ценного, как такого факта, которому каждый обязан служить бескорыстно, и не только переживаться, но и мыслиться, по крайней мере, в отрицательной форме осуждения государственной измены, хотя бы результаты ее были высокополезны для отдельной группы или всего народа. Такое отношение к национальному государству является сущностью всякого патриотизма и как определенной эмоции, и как отвлеченной идеологии. Любовь к отечеству не тождественна с любовью к народу — собранию людей, но имеет своим объектом нечто стоящее выше человеческого страдания и счастья, некую ценность an sich. Это чувство можно сравнить с переживанием моряка, привязанного к своему судну и отказывающегося покинуть его даже в минуту гибели. Для наглядности мы позволим себе привести отрывок из дневника одного из самых искреннейших патриотов последней войны, покойного Вл. Семенова (36). Точно такое положение винтика в гигантской машине должен занимать и гражданин относительно своего государства. Неудачная война, поражение национальной армии и флота должно всегда переживаться им как величайшее личное горе, безотносительно к тому, желал ли он этой войны и признавал ли ее этически оправданной. Необязательно радоваться при национальных победах, но обязательно скорбеть при национальном поражении, точно так же, как не требуется сочувственного переживания чужого счастья, но нормально необходимо сострадание при виде горя.

И, обращаясь к позиции, занятой интеллигенцией в последнюю войну, мы с сожалением должны констатировать отсутствие в ней патриотизма.

Пусть война была непопулярна, пусть поражение сулило благие последствия для народа и даже самой нации, — основным чувством при виде невиданного разгрома могущественной некогда военной силы России должна была быть великая скорбь о позоре родной страны (потому что кого бы ни считать виновником разгрома, позор падал на всю страну, подобно тому как долговые обязательства, принятые государством, должны исполняться независимо от смены правительств). И великий гнев непосредственно за это бесчестие на тех, кто навлек его. Но ни этой патриотической скорби, ни этого патриотического гнева не переживала интеллигенция.

Правда, она отлично понимала, что эти переживания должны были возникнуть в народе, и радовалась этому: в неудачной войне она не без основания видела великолепное агитационное средство. Но себя она выделяла из народа, противопоставляла себя народу и правительству в качестве третьей величины и смотрела на национальное поражение как на превосходное средство для достижения своих, правда прекрасных и возвышенных, целей. Вот почему она приветствовала русские неудачи, праздновала гибель Петропавловска и талантливейшего из русских адмиралов — Макарова, кричала «ура» после ужасающего разгрома при Мукдене и пила здоровье маршала Ойямы и адмирала Того. Эти факты (за их достоверность аятор ручается) могут быть объяснены только отсутствием национального чувства и теоретического постижения национального государства как самодовлеющей, абсолютной ценности.

Не видим мы проявления национального самосознания и в русской революции. Казалось бы, что полный крах правительства во время Русско-японской войны, неслыханный разгром армии и флота, национальный позор Цусимы и Мукдена должны были бы породить чувство патриотического гнева, казалось бы, что хоть одна общественная группа должна была бы провозгласить низвержение правительства национальным подвигом и бороться под лозунгом: освободительное движение во имя спасения нации. Но тщетно бы мы стали искать хоть каких-нибудь намеков на подобную идеологию. Правительство рассматривалось почти исключительно как экономический и политический угнетатель народа, и никогда как разрушитель великой нации. Русская революция ни на секунду не была национальной по идеологии действовавшая в ней общественные групп, и значительную долю ответственности за этот прискорбный факт приходится отнести на счет резкого утилитарного воззрения на государство, при котором момент национальности совершенно исчезал из его понятия.

Но допустим, что исключительно утилитарный социально-политический характер революционного общественного мнения был всецело обусловлен общими социальными причинами и носителем его, интеллигенция, только отчетливо формулировала то, что необходимо навязывалось ей темными настроениями широких масс. Во всяком случае, мы вправе требовать от нее патриотизма и национально-государственной точки зрения, по крайней мере, в периоды общественного затишья, когда общественная ориентировка личности совершается почти автономно. Однако и в такие эпохи мы не находим у нее ничего похожего на патриотизм и государственность.

Прекрасной иллюстрацией этого может служить пресловутое дело о расторжении русско-американского договора 1832 года, разыгравшееся минувшей зимой (37).

Демонстративность американского требования не подлежала никакому сомнению. Его предъявлению предшествовала оживленная агитация в стране, постановление о нем сопровождалось в сенате резкими речами, да и самый тон заявления не оставлял никаких сомнений в истинной его подкладке, в том, что оно является протестом против притеснений, чинимых евреям в России. Так он и был понят русским обществом, и именно как таковое привлек к себе общее внимание и наделал много шума. В какие же формы вылилось это общее возбуждение и какие шаги предлагалось сделать русскому правительству различными общественными группами?

Казенные патриоты воспользовались, конечно, этим инцидентом как удобным случаем для натравливания одной части населения на другую и приглашали всех «истинно русских людей» ответить американцам новыми погромами (38).

Г-н А. И. Гучков, ясно сознавший оскорбительность для России формы и характера заявления, предложил правительству пойти навстречу американским угрозам и... самому расторгнуть договор, так как де это сильно ударит американцев по карману. Дальше этой карманной мстительности патриотизм московского государственного мужа не пошел (39).

Но еще страннее оказалась позиция газеты «Речь», официального органа русской оппозиции (40): она остановилась на формальной точке зрения и, отказываясь войти в существо инцидента, доказывала юридическую правомер-

ность американского заявления. Что же касается групп еще более левого толка, то они либо вовсе оставили инцидент без внимания, либо ограничились злорадством и глумлением по адресу попавшего в неловкое положение правительства.

А между тем оскорбительность ультимативного заявления не подлежит никакому сомнению, и заключается она по преимуществу в этической оправданности его предъявления.

Было время, когда Россия сама выступала в роли защитника мелких национальностей против глумления над ними нации-сюзерена. И подобное вмешательство никогда не считалось русским нахальством или наглостью. Но за последние десятилетия Россия сама опускается в число тех держав, внутренние дела которых оправдывают вмешательство иностранных государств во имя справедливости и гуманности.

Да, оправдывают! Кто из честных русских людей, помня то, чего нельзя забыть: кишиневский погром, одесские дни и ту непрерывную дикую трагедию несчастного народа, которая ведется повсеместно по инициативе русского правительства, — найдет в себе довольно силы и смелости обвинить Соединенные Штаты в назойливости?

В этом-то и заключается величайшее унижение, которое должен испытывать всякий русский патриот, размышляя над инцидентом. И единственным ответом на него является требование прекратить это беспримерное гонение ни в чем не повинных людей, гонение, позорящее страну и унижающее ее в глазах Европы и Нового Света.

Пора наконец поставить еврейский вопрос на должную высоту и из чисто этической проблемы превратить его в проблему национальной чести и национального достоинства. Пора наконец понять, что то «общественное мнение» Европы, против которого гордо бряцают оружием одни, не понимая того, что оружие-то это уже перестало пугать кого бы то ни было, и которым в целях своей политической агитации пользуются другие, оскорбительно для национального чувства, и что единственным ответом на него являются не агрессивные выступления, но борьба за внутреннее возвеличение нации.

И те quasi-патриоты, вроде г. Гучкова, которые, сознавая оскорбительность инцидентов, подобных осуждаемому, находят в ответ на них лишь жалкие и фантастические угрозы, и те, которые, не переживая ничего похожего на патриотизм, стремятся использовать их как ссылку на непререкаемый авторитет Европы в своих счетах с правительством, — одинаково грешат против истинного патриотизма и готовят стране еще худшие унижения в будущем. Американский инцидент, дело Мелицкой <?> и т. д. служат лишь удобным средством для взаимных попреков, сведения личных партийных счетов, желчного брюзжания и свирепого завоевания других.

И среди всего этого шума и крика, всеобщего ожесточения и всеобщей ругани совершается медленное разложение великой нации, разложение, не сознаваемое ни одной из враждующих сторон, потому что в своей безумной борьбе за власть они забыли о правах и требованиях самого гражданина и видят в нем лишь прекрасное оружие — одни для достижения своих личных, коротеньких интересов, а другие — для осуществления своих фантастических социальных программ.