

ЛИТЕРАТУРНЫЙ РАСПАДЪ

КРИТИЧЕСКІЙ СБОРНИКЪ

Второе изданіе

С.-Петербургъ
Изд. „Т-ва Издательское Бюро“
1908

П. Юшкевичъ.

О современныхъ философско-религіозныхъ исканіяхъ.

I.

Въ ряду другихъ проблемъ, которыми интересуется въ настоящее время общество, не послѣднее мѣсто занимаютъ религіозные вопросы. Мистицизмъ и все мистическое стали пользоваться теперь довольно большимъ почетомъ и популярностью. Мы имѣемъ уже мистическій анархизмъ Вяч. Иванова и Г. Чулкова, мистическій эмпиризмъ Н. Лосскаго, мистическій реализмъ Н. Бердяева, своего рода „мистическій“ синдикализмъ гг. Мережковского и Философова,—не говоря о другихъ разновидностяхъ „мистицизма“, не нашедшихъ еще нужнымъ выдумать для себя особое звучное наименованіе. Подъ знакомъ мистицизма находятся вліятельныя философскія и литературныя теченія; мистика стала въ нѣкоторомъ родѣ универсальной категоріей современнаго сознанія, почти такой же всеобщей, какъ и стилизация, безъ которой, какъ извѣстно, нельзя теперь ступить и шагу.

Говоря о современномъ сознаніи, я не желалъ бы, однако, быть понятымъ въ томъ смыслѣ, что приурочиваю наши философско-религіозныя исканія именно къ данному моменту или что я ставлю ихъ въ исключительную связь съ переживаемой нами по всей линіи реакціей. Реакція, усиливъ это явленіе, не породила, все-таки его; реакція дала лишь возможность „обществу“ и въ этомъ вопросѣ, какъ и во многихъ другихъ, продолжать линію своего развитія, намѣтившуюся очень давно, за долго-задолго до революціонныхъ бурь. Событія послѣдняго времени вытравивъ изъ нашей памяти очень многое. Сквозь призму революціи—въ отличіе отъ обыкновенныхъ призмъ—прошлое кажется теперь гораздо одноцвѣтнѣе и однотоннѣе, чѣмъ оно было въ дѣйствительности. Между тѣмъ и тогда—правда, въ менѣе острой и уродливой формѣ—царила необычайная пестрота и смятенность „исканій“, приводившая въ недоумѣніе профессиональныхъ лѣтописцевъ россійскихъ настроеній—критиковъ и публицистовъ. Это было бы не трудно показать, взявъ дня сравненія съ теперешними, общественно-литературныя злобы дня непосредственно предреволюціонныхъ годовъ.

Въ частности примѣнимо это замѣчаніе къ религіознымъ проблемамъ. Вопросы, дебатировавшіеся нѣсколько лѣтъ назадъ, разбираются почти въ той же постановкѣ и теперь; тѣ же лица принимаютъ участіе въ выработкѣ новаго „религіознаго сознанія“; религіозно-философское общество, возобновившее въ этомъ году свою дѣятельность, начало ее чуть ли не на томъ же абзацѣ, на которомъ придушилъ его работу Плева.

Есть, впрочемъ, одинъ или даже два новыхъ штриха, внесенныхъ революціей въ эту знакомую картину. Первый—это заигрываніе (говоря безъ умысла обидѣть кого бы то ни было) нѣкоторыхъ изъ нашихъ мистиковъ съ крайними лѣвыми социальными теченіями. Объ этомъ достаточно громко говорятъ ужъ одни такія названія, какъ „мистическій анархизмъ“ или „социаль-гуманизмъ“, построенный г. Минскимъ по образцу социал-демократизма, но отличающійся отъ него, по мысли автора, своимъ религіознымъ моментомъ (см. его статью „Идея русской революціи“ въ „Перевалѣ“, 1907 г., № 1, 2, 3). Но это увлеченіе лѣвыми теоріями такъ же мало серьезно, какъ, напримѣръ, былое увлеченіе г. Мережковского мистической, по его тогдашнему мнѣнію, идеей самодержавія (см. его предисловіе ко 2-му тому книги о „Толстомъ и Достоевскомъ“). Въ качествѣ симптома оно, пожалуй, и знаменательно. Но не больше. По существу же это „беллетристика“, какъ и вообще масса беллетристики въ мистикѣ всѣхъ этихъ *ex-bеллетристовъ* и поэтовъ.

Вторая новая черточка имѣетъ уже болѣе реальное значеніе. Я имѣю въ виду тотъ успѣхъ и ходкость мистико-религіозныхъ идей, о которой упоминалось въ началѣ статьи. Мистика, ютившаяся когда-то въ заднемъ углу, чуть ли не на задворкахъ литературы, едва терпимая, комфортабельно расположилась теперь въ лучшихъ покояхъ. Она своя на страницахъ читаемыхъ публичкой журналовъ, она допускается на столбцы радикальной прессы, она имѣетъ за собой часть молодежи, имѣетъ свой уголокъ въ университетѣ, на курсахъ, повсюду. Мистика „побѣдила“, какъ побѣдили въ своей области декаденты, какъ побѣдили—беря опять таки совсѣмъ иную область—кадеты, не подчинившіеся, вопреки требованіямъ нѣкоторыхъ лѣвыхъ теоретиковъ, гегемони пролетаріата. Эти побѣды—при всемъ ихъ различіи—представляютъ собой, однако, явленіе одного порядка. Всѣ онѣ продукты огромнаго и длительного процесса европеизаціи Россіи, европеизаціи, на пользу которой, не смотря на свою неудачу, пошла въ конечномъ счетѣ и революція. *)

*) Говоря объ европеизаціи Россіи въ примѣненіи къ вопросу о мистicismѣ, я имѣю въ виду, главнымъ образомъ, двѣ стороны этого многограннаго и крайне сложнаго процесса: *дифференціацію* нашей прогрессивной интеллигенціи и—прислѣгая къ очень неуклюжему, но сокращающему изло-

Современный мистицизм успѣлъ породить довольно обширную литературу. Въ немъ намѣтились уже нѣсколько теченій со своими индивидуальными особенностями и частностями. Но въ предлагаемой статьѣ всѣ эти частности отдѣльныхъ ученій, да и вообще „ученія“ мистицизма будутъ оставлены въ сторонѣ. Детализировать анализъ не позволяетъ прежде всего размѣръ статьи. Но и помимо того „догматика“ различныхъ мистическихъ теченій можетъ представлять интересъ лишь для ихъ творцовъ и единомышленниковъ, оставаясь для сторонняго читателя мертвой буквой. Въ этой положительной части своихъ умозрѣній господа мистики добровольно стали „по ту сторону“ логики и отрѣзали возможность какой бы то ни было бесѣды съ ними. Чтобъ убѣдиться въ этомъ достаточно двухъ—трехъ примѣровъ.

Вотъ г. Бердяевъ, который пишетъ, что „быть можетъ, логическіе законы, которые держатъ насъ въ тискахъ—это лишь болѣзнь бытія, дефектъ самаго бытія, какъ бы результатъ грѣхопаденія. Недоразумѣніе эмпирическаго міра есть заболѣваніе бытія, и эту коросту, покрывшую лицо Міра, наука вполне реально познаетъ. Но не въ болѣзни (явленіе матеріи) сущность лица, и кромѣ патологии (науки) есть еще физиологія (метафизика и религія), которая познаетъ здоровое тѣло міра. Разсудку мы противопоставляемъ разумъ, эмпирикѣ—опытъ въ его мистической полнотѣ“ („Sub e specie aeternitatis“, с. 436). Вѣдь ясно, что этими немногими словами г. Бердяевъ зажалъ ротъ всякому своему возможному оппоненту изъ числа „позитивистовъ“.

Или что можно отвѣтить г. Мережковскому, который закончилъ свое изслѣдованіе о Толстомъ и Достоевскомъ апокалиптическими пророчествами о концѣ русской литературы и даже концѣ міра: „Сила наша въ томъ,—писалъ онъ тогда,—что никакимъ соблазномъ безконечной середины, безконечнаго „прогресса“, не соблазнить насъ самый могущественный и современный изъ дьяволовъ. Мы не примемъ никакой середины, ибо вѣримъ въ конецъ, видимъ конецъ, хотимъ конца, ибо мы сами—конень, или, по крайней мѣрѣ, начало конца“ (с. 530). Такія рѣчи остается только почтительно—или непочтительно: какъ кому вздумается—слушать, но и только. Обмѣнъ мыслей и здѣсь безусловно невозможенъ.

Еще только года два назадъ г. Бердяевъ отнесся довольно скептически къ этимъ пророчествамъ г. Мережковскаго: „не слишкомъ ли рано, спрашивалъ онъ въ то время, почувство-

женіе, термину—урбанизацию страны, т.е. процессъ народненія Города,—города не въ административномъ и не географическомъ смыслѣ слова, а въ смыслѣ того своеобразнаго соціального явленія, какимъ является современный европейскій большой городъ.

валь Мережковскій близость конца, не слишкомъ ли многое должно еще совершиться, достаточно ли свободенъ миръ для послѣдняго акта? („Sub specie“, с. 368). Но, очевидно, за эти два года, по мнѣнію г. Бердяева, совершилось уже все, что необходимо для „преображенія“ міра, и въ послѣдней своей книгѣ („Новое религиозное сознание и общественность“) г. Бердяевъ пророчествуетъ уже не хуже г. Мережковского. „Думаю,—пишетъ онъ, какъ и всегда, въ торжественномъ стилѣ,—что не только Россія, но и весь миръ сейчасъ стоитъ у порога религиознаго возрожденія, которое не можетъ ограничиться церковной реформацией, воспринявшей социальный реформизмъ, но должно быть непремѣнно мистическимъ переворотомъ, давно уже назрѣвавшимъ, переходомъ къ новому фазису діалектики бытія, раскрывающему міру полностью природу Божества въ синтезѣ Троичности—измѣненіемъ космическаго порядка, а не въ чело-вѣческой только организаци и чело-вѣческихъ чувствахъ“ (с. 203).

Сущность предстоящаго намъ мистическаго переворота поясняется г. Бердяевымъ нѣсколько дальше: „въ теократіи,—читаемъ мы здѣсь,—начинается окончательное освобожденіе отъ матеріи, отъ закона необходимости, начинается преобразование природы по образцу божественной красоты. Только въ теократіи совершается чудо, но чудо отъ вѣры; отъ волевого устремленія къ Богу горы сдвигаются съ мѣста и ясно станеть, что желѣзная необходимость и закономерность природы есть только ея болѣзнь; короста (дались же г. Бердяеву эти накожные болѣзни бытія!), покрывшая тѣло міра и такъ поразившая эмпирическую науку, есть излѣченіе міра“ (с. 223).

Тамъ, гдѣ горы начинаютъ двигаться отъ одного волевого устремленія мистика, тамъ вообще почва не очень надежная для какихъ бы то ни было дискуссій съ нимъ. Намъ придется поэтому рѣшительно отказаться отъ удовольствія излагать и обсуждать догматическое ученіе г. Бердяева о грядущемъ царствѣ теократіи, о метафизикѣ пола и пр.

Столь же мало вразумительна и богословская схоластика г. Булгакова, серьезно увѣровавшаго, будто система Вл. Соловьева это вѣнецъ и предѣлъ развитія философіи. Мы поэтому ни слова не скажемъ по поводу всѣхъ его метафизическихъ размышленій о Логосѣ, о міровой душѣ, о Софіи и прочихъ важныхъ матеріяхъ. Точно также оставимъ мы въ сторонѣ претендующее на оригинальность и глубокомысліе ученіе г. Минскаго о мѣнахъ, какъ и велерѣчивыя и часто пышно-порожнія разсужденія Вяч. Иванова о мистическомъ анархизмѣ, и пр. и пр.

Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas—„у сердца свои доводы, незнакомые разуму“,—это изреченіе Паскаля, служившее когда-то девизомъ нашихъ идеалистовъ, повидимому, вошло окончательно въ плоть и кровь современныхъ мистиковъ

пути логики которыхъ стали рѣшительно неисповѣдимы. Но и движенія „сердца“—при всей ихъ ирраціональности—имѣютъ свои „резоны“, свои объясняющія ихъ достаточныя основанія, вскрыть которыя въ состояннн „разумѣ“. Этой именно задачѣ, т.-е. анализу причинъ, порождающихъ современныя мистическія исканія, и будетъ посвящено дальнѣйшее изложеніе. *)

II.

Въ любопытной и красиво написанной статьѣ, являющейся апологіей 60-хъ годовъ („Новый Путь“, 1903 г., № 2, „60-ые годы и утилитарная критика“). В. Розановъ, подъ влияніемъ, очевидно, гейневской мысли о двухъ основныхъ типахъ чело-вѣчества—„іудейскомъ“ и „эллинскомъ“—приводитъ дѣленіе эпохъ на монотеистическія, „суровыя, какъ древній Израиль“, и политеистическія, „свѣтлыя, какъ Эллада, и разнообразныя, какъ она“. Шестидесятые годы, разумѣется, съ этой точки зрѣння оказываются монотеистическими, эпохой объ одномъ богѣ“, какъ выражается дальше г. Розановъ.

Для характеристики 60-хъ годовъ—да и не однихъ только шестидесятыхъ годовъ—это опредѣленіе очень удачно, хотя дѣло здѣсь не въ отсутствіе въ ту эпоху „разнообразія“, какъ можно было бы истолковать слова г. Розанова. Дѣло здѣсь именно въ „суровости“ эпохи, въ ея пуританизмѣ, ревниво требовавшемъ, чтобы всѣ помыслы были направлены на служеніе единому богу. Разнообразныя проблемы у насъ никогда не переводились, такъ какъ для нашей литературы дѣло шло всегда о выработкѣ опредѣленнаго міросозерцанія у своего читателя, и потому, въ зависимости отъ момента, она занималась и идеализмомъ Гегеля, и матеріализмомъ Фейербаха, и эволюціонизмомъ Спенсера, и вопросомъ объ искусствѣ, и проблемой пола, и т. д. Но всегда всѣ эти теоріи—даже самыя сѣрыя—были окрашены въ яркій цвѣтъ практицизма, „утилитарности“, всегда онѣ такъ или иначе—иногда самымъ удивительнымъ образомъ—соединялись съ практической злобой дня, съ проповѣдью на тему этой злобы. У В. Соловьева встрѣчается гдѣ то остроумное замѣчаніе о шестидесятыхъ годахъ. Я забылъ это замѣчаніе въ его подлинномъ видѣ, но помню его логическій остовъ, кото-

*) Во избѣжаніе недоразумѣній замѣчу, что предлагаемый очеркъ не претендуетъ на полное и обстоятельное изслѣдованіе корней мистицизма. Наоборотъ, я вполне сознательно абстрагирую отъ всей сложности исторической дѣйствительности, чтобы дать, если можно такъ выразиться, критику чистаго мистицизма, мистицизма, поскольку въ немъ есть безкорыстные и чистые отъ явныхъ или скрытыхъ классовыхъ вождѣлннй элементы. Но и въ этихъ, гораздо болѣе узкихъ рамкахъ, мнѣ пришлось быть очень схематичнымъ.

рый былъ приблизительно таковъ: „человѣкъ происходитъ отъ обезьяны, ergo—разсуждали 60-ые годы—люби ближняго, какъ самого себя“. И такъ оно было всегда: сегодня дѣло идетъ о колпакѣ Егора Федоровича, завтра о происхожденіи человѣка отъ обезьяны или о томъ, что „мозгъ выдѣляетъ мысль такъ же, какъ печень желчь“,—но результатъ удивительнымъ образомъ получался всегда одинъ и тотъ же—именно, что надо положить животь свой за други своя.

Европеизація Россіи и выразилась идеологически прежде всего въ переходѣ общества къ „многобожію“, въ народненіи множества самостоятельныхъ интересовъ, подиннявшихся прежде у народолюбивой интеллигенціи одной опредѣленной цѣли. Наряду съ народолюбивой интеллигенціей появилась новая интеллигенція, не-народолюбивая, себялюбивая, такъ сказать, самодовлѣющая, которую вопросы искусства, философіи и пр. стали занимать исключительно an und für sich и которая совѣмъ не интересовалась ихъ прикладной стороной.

Поворотнымъ пунктомъ въ этомъ отношеніи является начало 90-хъ годовъ, со времени которыхъ и пошла—пользуясь выраженіемъ Михайловскаго—„литературная смута“ или „усложненіе жизни“, какъ заговорили нѣсколько лѣтъ спустя, на рубежѣ вѣка. Но подготовлялся этотъ переломъ еще въ эпоху 80-хъ годовъ, явившихся вообще критическими для старой деревенской Руси. Именно съ 80-хъ годовъ датируетъ кризисъ народолобія—т. е. точнѣе мужиколобія. Достаточно вспомнить хотя бы негодующія рѣчи „человѣчка“ Успенскаго о мужикѣ, заполнившемъ собой все и не дающаго спокойно пожить и вдохнуть: „Мужикъ, мужикъ, мужикъ—не унимался онъ—нѣтъ, нѣтъ. Бога ради! Дольно, довольно, довольно! Позвольте и намъ, и намъ, и намъ!“ Что бы ни дѣлалъ „человѣчекъ“, гдѣ бы онъ ни былъ—на ужинѣ ли въ ресторанѣ, въ театрѣ ли на Жюдикъ, разсматривалъ ли онъ картину, на которой изображена голая патрицианка—все вызывало въ немъ бурный протестъ: „Да, довольно, довольно, довольно! Мужикъ, мужикъ, мужикъ... И намъ, и намъ, и намъ“...

Это „и-намъ, и намъ!“—не всегда разумѣется, такое обнаженное, часто окруженное довольно сложнымъ идеологическимъ узоромъ—стало боевымъ лозунгомъ для намѣтившейся новой полосы русской общественности, начиная съ человѣчка 80-хъ годовъ и кончая современными человѣчками, уже вполне увѣреннымъ голосомъ потребовавшими, чтобы изъ литературы и журналистики разъ навсегда убрали вопросы социально-политическаго характера. И всѣ эти человѣчки по-своему правы, и даже больше, чѣмъ по своему—они объективно правы. За ихъ спиной стоитъ исторія, сказавшая уже свое властное: „по шатрамъ, Израиль!“ Первобытный періодъ исторіи русской интеллигенціи кончился, единство идей и настроеній рушилась—остальное вытекаетъ отсюда вполне естественно.

На почвѣ этой дифференціаціи интеллигенціи и какъ одно изъ производныхъ отъ нея возникли и религіозно-философскія исканія нашего общества.

Въ „монотеизмѣ“ 60-хъ годовъ характеренъ былъ не только „монизмъ“ ихъ настроенія, но и «теистичность» его. Они, дѣйствительно, были эпохой „объ одномъ богѣ“, богѣ съ маленькой буквы, но, въ концѣ концовъ, все-таки нѣкоторомъ богѣ. Въ народолюбіи нашей интеллигенціи нельзя отрицать извѣстнаго характера религіозности, понимая это слово, разумѣется, широко, а не въ смыслѣ опредѣленнаго догматическаго вѣроученія. Въ этомъ широкомъ смыслѣ слова часто говорятъ объ интеллигентской религіи прогресса, о практическомъ идеализмѣ русской интеллигенціи, замѣнявшемъ у ней философскій и религіозный идеализмъ, и пр. Хотя эти характеристики исходятъ обыкновенно изъ лагеря идеалистовъ и мистиковъ, но въ нихъ, несомнѣнно, много вѣрнаго, поскольку дѣло идетъ не о религіи-вѣроученіи, а о *религии-интенсивномъ чувствѣ связи (religio—связь) личности съ универсальнымъ, коллективнымъ бытіемъ* *).

Что такое религія? Отвѣтить на этотъ вопросъ крайне трудно, ибо религія—одинъ изъ самыхъ сложныхъ и запутанныхъ соціо-

*) По поводу употребленнаго мною здѣсь слово „религія“ мнѣ могутъ указать на слѣдующее ядовитое замѣчаніе Энгельса:

„Слово „религія“ происходитъ отъ „religare“—соединять и потому означаетъ первоначально „связь“. Эти замысловатая этимологическія построенія представляютъ послѣдній выходъ для идеалистической философіи. Важно значеніе слова по его словопроизводству, а не по употребленію, которое оно приобрѣло въ своемъ историческомъ развитіи. Половая любовь и половая отношенія связываются (у Фейербаха, противъ котораго все это направлено) словомъ „религія“ просто для того, чтобы изъ языка не исчезло окончательно это слово, столь дорогое по связаннымъ съ нимъ идеалистическимъ воспоминаніемъ. Точно также говорили въ 40-хъ годахъ реформисты школы Луи Блана, которые считали человѣка безъ религіи чудовищемъ и говорили намъ: *Donc l'athéisme c'est votre religion*. „Итакъ, ваша религія—атеизмъ“). Фейербахъ держалъ того же взгляда, однако его религія и религія въ общепринятомъ смыслѣ слова—двѣ вещи разныя. Если Фейербахъ хочетъ положить въ основу истинной религіи дѣйствительное матеріалистическое мировоззрѣніе, то это все равно, что считать современную химию истинной алхіміей. Если религія можетъ существовать безъ Бога, то и алхімія могла бы существовать безъ философскаго камня“ (Ф. Энгельсъ: „Отъ классическаго идеализма къ діалектическому матеріализму“, изд. Е. М. Алексѣевой с. 29).

О томъ, что существуютъ религіи безъ Бога, свидѣтельствуеетъ такой крупный социологъ, какъ Э. Дюркгеймъ (см. его „De la division du travail“ с. 182, и также статью объ „опредѣленіи религіи“ въ выходящемъ подъ его редакторствомъ ежегодникѣ „L'année sociologique“ за годъ 1897—98).

Но это, конечно, мелочь. По существу же дѣло идетъ для меня не о томъ, чтобъ на коллективныя чувства связи наклеить ярлыкъ „религія“, а о томъ, чтобъ въ религіи, какъ вѣроученіи, указать небесную проэцію весьма реальныхъ земныхъ чувствъ. Религія, какъ вѣроученіе, это псевдо-связь съ универсальнымъ бытіемъ. Пользуясь примѣромъ Энгельса, для меня важно не химию опредѣлить истинной алхіміей, а наоборотъ, алхімію—ложно направленной химіей.

логическихъ феноменовъ, имѣющей массу питающихъ его корней. Но несомнѣнно, что въ происхожденіи и развитіи у человѣка религіознаго чувства огромную роль играетъ чувство связи, чувство общности съ окружающимъ, и это, можетъ быть, и составляетъ реальное, жизненное значеніе религіознаго факта. Религіозныя чувства это, обыкновенно, наиболѣе общія всѣмъ, наиболѣе коллективныя чувства; и, наоборотъ, почти всѣ коллективныя чувства извѣстной степени интенсивности, являющіяся, большей частью, и чувствами о коллективности,—напримѣръ, патриотическія чувства, чувство корпоративной чести и пр.—неизбѣжно пріобрѣтаетъ извѣстный сакраментальный, религіозный характеръ. Чувство „соборности“, „вселенскости“, какъ любятъ выражаться наши мистики, составляетъ основной элементъ „религіозности“ въ широкомъ смыслѣ слова. „У кого нѣтъ народа, у того нѣтъ Бога“—выражаетъ по существу ту же мысль Достоевскій устами Шатова.

И обратно, у кого есть „народъ“, кто чувствуетъ свою связь съ „народомъ“, кто сознаетъ себя частицей огромнаго коллективнаго бытія, у того есть „Богъ“, т. е. у того его жизне- и міроощущеніе пріобрѣтаетъ совсѣмъ иной тонъ; получаетъ характеръ чего то надежнаго, вѣрнаго, вѣчнаго. Есть „народъ“, значитъ есть на что опереться, есть эквивалентное личное во всѣхъ отношеніяхъ бытіе, есть возможность разсматривать вещи *sub specie aeterni*.

„Знайте навѣрно,—развиваетъ дальше свою мысль Шатовъ,— что всѣ тѣ, которые перестаютъ понимать свой народъ и теряютъ съ нимъ свои связи, тотчасъ же, по мѣрѣ того, теряютъ вѣру отеческую, становятся или атеистами или равнодушными“. Но атеизмъ и равнодушіе не исчерпываютъ собой всѣхъ тѣхъ возможностей, которыя открываются для порвавшихъ связи съ „своимъ народомъ“ или, общѣе, съ коллективнымъ бытіемъ. У сохранившихъ еще чуткость, у тѣхъ, кто особенно больно почувствовалъ образовавшуюся въ нихъ, благодаря разрыву съ коллективностью пустоту и одиночество, имѣется еще одна возможность: именно возможность замѣны *реальныхъ* связей съ „народомъ“ *идеальными*, иллюзорными, фантастическими связями съ нимъ въ Богѣ, въ Христѣ, въ Абсолютѣ.

На этотъ путь и стала извѣстная часть нашей интеллигенціи, пошедшая за утоленіемъ своей духовной жажды къ исторической церкви, этой коралловой отмели изъ живыхъ когда то и мощныхъ коллективныхъ чувствъ.

Нѣсколько дорогъ открывалось передъ интеллигенціей при великомъ историческомъ сдвигѣ, обозначившемся еще четверть вѣка назадъ, и всѣ ихъ она использовала: одна часть осталась при быломъ народолюбіи (причемъ объектомъ его остался для однихъ главнымъ образомъ по-прежнему мужикъ, для другихъ имъ стала „превращенная форма“ мужика — городской рабочей); другая часть пошла въ „атеисты и равнодушные“, рѣшивъ, что

все тринь-трава и что главное—это: „и намъ, и намъ!“; третьи—обратились къ старинному, испытанному человѣчеству, суррогату реальныхъ связей съ коллективностью — къ религии, въ смыслѣ опредѣленнаго догматическаго вѣроученія.

Но помимо процесса дифференціаціи интеллигенціи была другая могучая причина, вызывавшая ростъ мистицизма — я имѣю въ виду процессъ урбанизаціи Россіи, нарожденіе у насъ Города.

III.

Во время дебатовъ, завязавшихся на первыхъ засѣданіяхъ религиозно-философскаго общества вокругъ вопроса объ отношеніи между интеллигенціей и церковью, г-жею Н. А. Макшеевой была подана записка съ рядомъ замѣчаній по обсуждавшемуся вопросу (см. „Новый Путь“, 1903 г., № 1. Приложение). Г-жа Макшеева въ ней указывала, что спорившіе, толкуя все время объ интеллигенціи и церкви, упустили изъ виду народъ, который имѣетъ рѣшающее значеніе для всего предмета спора. Она указывала далѣе на религиозное отношеніе всѣхъ народовъ къ землѣ, на то, что земледѣльческой трудъ дѣлаетъ человѣка религиознымъ. Она напоминала, что Россія страна земледѣльческая по преимуществу, что народъ нашъ—пахарь, и что вѣковѣчная забота объ этомъ народѣ — есть основная дума всѣхъ нашихъ умственныхъ движеній. „Народничество,—писала она,—оживило нашу городскую жизнь и внесло въ нее свѣтъ, воздухъ лѣсовъ и полей. Развѣ Левъ Толстой не достигъ апогея славы, когда сталъ проповѣдывать о возвращеніи къ природѣ и землѣ? И не есть ли эта религиозно-земная струя, самая сильная въ толстовствѣ, неоригинальномъ съ богословской стороны?— Земля и народъ — вотъ желанная основа для нашего русскаго обновленія. На этой почвѣ жизненно-земного общенія какая бы могла развиться у насъ истинно христіанская культура!“.

Замѣчаніе г-жи Макшеевой, что въ ходѣ дискуссій, какъ духовные, такъ и свѣтскіе ораторы не упомянули ни слова о народѣ, было правильно. Но ея попытка навязать мысль о „народѣ“ этой только что порвавшей съ нимъ интеллигенціи, въ частности развивавшаяся ею теорія какого-то мистическаго народничества, показывали, что она плохо поняла характеръ новыхъ религиозныхъ исканій и то, что они возникли въ обстановкѣ нарождавшагося Города и даже, какъ извѣстная антитеза народничеству. Она звала къ землѣ и народу людей, только что освободившихся отъ „власти земли“ и ея категорическаго императива — и, конечно, этотъ призывъ не могъ найти отклика. Правда, впоследствии мистики сами заговариваютъ о возвращеніи на землю, о сліяніи съ ней, но это будетъ именно сліяніе съ землей, а не на-

родническое слияніе съ народомъ, при томъ слияніе съ „преображенной“ землей, съ ожившей, одушевленной природой, какъ протестъ интеллигента противъ мертвой, мертвящей и удушающей обстановки города.

Городъ въ европейскомъ смыслѣ слова есть у насъ явленіе сравнительно новое. Подобно тому, какъ капитализмъ, имѣющій за собой въ Россіи довольно длинную исторію, рѣшающей общественной силой сталъ за послѣднія $\frac{1}{2}$ — $\frac{1}{4}$ вѣка, такъ и городъ въ этомъ особомъ значеніи слова есть продуктъ лишь послѣднихъ десятилѣтій. Торжество капитализма получило свое рѣшительное выраженіе въ торжествѣ города, побѣда котораго знаменовала полный разрывъ съ старой крестьянской Русью и съ прежней крестьянской идеологіей, подъ властью которой была до тѣхъ поръ вся наша прогрессивная литература. Почти одновременное выступленіе въ 90-хъ годахъ легальнаго марксизма и декадентства, этихъ двухъ наиболѣе крупныхъ тогда литературныхъ явленій, вызвавшее такой отпоръ со стороны народничества, не было просто случайнымъ совпаденіемъ. Оба эти явленія—каждое на свой манеръ—выражали разныя стороны нарождавшейся идеологіи города. Марксизмъ обращался къ городскому рабочему, декадентство въ нарочито уродливой формѣ праздновало освобожденіе самодовлѣющаго интеллигента отъ традиціоннаго мужиколюбія, но оба исходили отъ города и обращались къ городу, оба были въ нѣкоторомъ родѣ связаны общей враждой къ деревенской идеологіи. Этимъ и объясняется нѣкоторое тяготѣніе другъ къ другу, имѣвшееся между легальнымъ марксизмомъ и новыми литературными вѣяніями. Здѣсь отвлекались отъ общественныхъ слоевъ, отъ имени которыхъ выступало каждое направленіе, отвлекались отъ своихъ конечныхъ цѣлей. За скобку брались лишь общій множитель, и этимъ множителемъ былъ заявившій о своемъ рожденіи городъ съ его рѣзко выраженнымъ антагонизмомъ деревнѣ.

Истоки этого явленія надо искать въ томъ же горномъ кряжѣ 80-хъ годовъ. Выступленіе на общественную арену новыхъ, городскихъ слоевъ было тогда же отмѣчено литературой въ романахъ Боборыкина, въ сатирѣ Щедрина, въ публицистической беллетристикѣ Успенскаго и пр. Впослѣдствіи для этого явленія была найдена крайне удобная формула: заговорили о пришедшемъ на смѣну мужика мѣщанинѣ, заговорили о царствѣ мѣщанства. Писалъ о рожденіи мѣщанства покойный Андреевичъ, писалъ про мѣщанъ Горькій, писали о мѣщанскомъ духѣ Струве, Мережковскій, Бердяевъ, писали всѣ, такъ широко и разно толкуя это понятіе, что подъ конецъ почти цѣликомъ улетучилось все его социальное значеніе. Изъ мѣщанина сдѣлали чуть ли не особую категорію чистаго разума, подъ мѣщанствомъ стали понимать нѣчто въ родѣ того „духа серединности“, какимъ, по мнѣнію Мережковскаго, является чортъ. Мѣщанинъ въ этомъ

специфическомъ смыслѣ не буржуа, мѣщанство — не буржуазія. Изъ европейской культуры—по примѣру Герцена—было взято все мелкое, ограниченное, самодовольное, сытое, умѣреннее, тупое; оно было затѣмъ проведено чрезъ реторту російской, такъ называемой, всечеловѣчности—и въ результатѣ этой переработки получилась новая универсальная схема — всемѣщанинъ. Это несомнѣнно облегчало задачу борьбы съ духомъ „мѣщанства“, это также открывало широкій просторъ для взаимныхъ уличеній и обличеній въ мѣщанствѣ, но, работая такими абстракціями, нельзя было понять ни европейской культуры въ ея цѣломъ, ни того процесса европеизаціи, который происходитъ у насъ.

Если это ходячее расплывчатое понятіе мѣщанства черезчуръ широко для того конкретнаго, опредѣленнаго явленія, какимъ является буржуазія, то оно, съ другой стороны, узко для того исполинскаго процесса, какимъ является рожденіе Города. Городъ—это не только арена дѣйствія буржуазіи во всѣхъ ея подраздѣленіяхъ. Въ городѣ же растетъ и крѣпнетъ строитель будущаго общества—рабочій классъ. Въ многочисленныхъ норахъ города гнѣздится особая питаемая имъ межклассовая интеллигенція. Но кромѣ того,—современный городъ—это совсѣмъ особенная стихія, новый космосъ, медленно зрѣющій на лонѣ стараго космоса природы. Медленно зрѣющій, но неотвратимо. Потокъ исторіи неумолимо течетъ въ одномъ направленіи; города-спруты пожираютъ окружающія деревни, пожирая вмѣстѣ съ этимъ всѣ виды натурлизма и создавая на мѣсто стараго, „естественнаго“ міра, міръ „искусственный“, новый, съ новой своеобразной психологіей, съ иной идеологіей.

Основной, первоизданный, такъ сказать, элементъ городской идеологіи это „искусственность“ города. Въ городѣ достигается своей кульминаціонной точки основаная черта развитія человѣческаго общежитія,—именно созданіе все усложняющейся искусственной соціальной среды, въ отличіе отъ естественной среды, окружающей первобытнаго человѣка. „Натуральный“ человѣкъ,—человѣкъ, живущій подъ открытымъ небомъ, среди зелени лѣсовъ и полей, среди животныхъ, пассивный, созерцательный—является прямымъ продолженіемъ природы, съ которой онъ находится и, главное, чувствуетъ себя въ неразрывной связи. И не только онъ продолженіе природы, но и она продолженіе его. Онъ частица всемірнаго бытія, подобно ему одушевленнаго во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и эквивалентнаго ему. По своему міроощущенію онъ прирожденный пантеистъ, хотя этотъ пантеизмъ догматически, въ религіозной сферѣ, можетъ принимать самыя различныя формы. Онъ и природа одно слитное цѣлое, онъ и бытіе одно единое.

Эту естественную связь человѣка съ природой безповоротно разрываетъ городъ. Изъ цвѣтушей, живой, родной природы человѣкъ попадаетъ въ какое-то странное царство вещей, меха-

низмовъ, автоматовъ. Блекнуть краски, исчезаетъ высокое небо, пропадаютъ дали, чужимъ и мертвымъ становится міръ, вся одушевленность, вся жизнь котораго сгущается на небольшой клочекъ пространства въ нѣсколько часовъ обхода. Искусственныя электрическія солнца, паутиная ткань проводовъ, по которымъ течетъ незримая сила, неся съ собою свѣтъ и движеніе, покрывающая дороги—непроницаемая броня изъ гранита и камня, черезъ которую, вопреки утвержденію Толстого, не пробиться зеленѣющей травкѣ, застывшія дюны домовъ, безповоротно замкнувшихъ горизонтъ, безпрестанная, лихорадочная смѣна людей, водоворотъ звуковъ, своеобразныхъ, характерныхъ, колоссальное кольцо трубъ, какъ „природоотводы“ расположенныхъ на окраинахъ — вся эта обстановка города представляетъ собой нѣчто небывалое, нѣчто особое, нѣчто до нельзя обособленное. Конечно, тысячу нитей связанъ городъ съ природой: нужныя ему хлѣбъ, мясо, уголь, электрическую энергію, онъ беретъ съ зеленыхъ изумрудныхъ полей, изъ темныхъ нѣдръ земли, изъ сверкающихъ и гремящихъ водопадовъ. Но для горожанина, а особенно для горожанина *par excellence*—оторваннаго отъ производительнаго процесса интеллигента—эти нити стали невидимыми. Та тяжелая, грубая, осязательная цѣпь, которая когда-то связывала челоуѣка съ физической основой его бытія,—не переставая быть столь же крѣпкой и неразрывной—стала, однако, гибкой, прозрачной, легкой, нечувствительной. Изъ круга природы челоуѣку не выбиться, и городъ, конечно, не отбѣняетъ „космическаго порядка“; но благодаря чудесной техникѣ, челоуѣкъ начинаетъ чувствовать себя такъ, точно подъ нимъ исчезла твердая почва и онъ попалъ въ жидкую среду: онъ перестаетъ чувствовать вѣсъ своего тѣла, эту необходимую и постоянно дающую себя знать связь съ землей.

Конечно, эта эмансипація отъ власти земли еще скорѣе тенденція, чѣмъ завершенный фактъ. Не смотря на всѣ свои успѣхи, наша техника далеко еще не совершенна. Мы повысили во много разъ урожайность нашихъ полей, мы улучшили породы скота, но и до сихъ поръ, какъ и во времена Микулы Селяниновича, бытіе наше въ своей конечной основѣ зависитъ отъ роста полевой травки. Правда наиболѣе промышленныя страны переложили заботу о своемъ прокормленіи на другіе народы; переведя свои пастбища и пашни къ антиподамъ, они сами превратились почти въ одинъ сплошной городъ. Но взятая въ цѣломъ цивилизація наша все еще покоится на крестьянскомъ трудѣ; пульсація соціальной жизни въ значительной степени опредѣляется еще естественнымъ ритмомъ космическихъ процессовъ. Полная побѣда города начнется лишь съ искусственнымъ производствомъ пищевыхъ продуктовъ. Только тогда и выдвинется во всей своей характерности основной мотивъ цивилизаціи — ея „искусственность“.

Часто говорят—и особенно охотно шлютъ „позитивистамъ“ этотъ упрекъ мистики,—что всѣ техническія усовершенствованія касаются лишь внѣшней стороны жизни, что они затрагиваютъ лишь поверхность нашей психики, не доходя до ея глубинъ, не проникая до интимнѣйшихъ алканій нашей души. Но это грубое заблужденіе. Путемъ своего рода психической теплопроводности всякое измѣненіе въ одномъ концѣ психики передается мало по малу по всѣмъ направленіямъ, доходя до самаго „дна“ нашего „я“. Всякое техническое новшество оставляетъ свой слѣдъ въ душѣ человѣка. Оно разрушаетъ въ немъ еще какой нибудь кусочекъ ветхаго человѣка, натурального человѣка „приклоненнаго“ землѣ, былинкѣ, красотѣ ржаного поля. Создаваемая тысячетлѣтіями психика разлагается подъ непрекращающимся напоромъ безчисленныхъ новыхъ вліяній. Среди кинематографовъ, ауэровскихъ горѣлокъ, электрическихъ трамваевъ, многоэтажныхъ домовъ, растетъ иной взглядъ на міръ, иное чувство бытія, иное пониманіе красоты — и для этого роста всякая мелочь обстановки города имѣетъ свое значеніе. Кинематографъ—это, можетъ быть, новая точка зрѣніе на бытіе, голубая искра, срывающаяся съ трамвайнаго провода—это не низведенная ли съ неба на землю и развѣчанная молнія? Такъ среди прочихъ стихій, и постепенно заслоняя ихъ собой, зрѣетъ стихія города.

Но соответствующая этой новой стихіи психика растетъ медленно. Приспособленіе человѣка къ городу раствореніе „естественнаго“ въ „искусственномъ“, биологіи въ социологіи, совершается лишь съ трудомъ. Вопреки словамъ Аристотеля, что человѣкъ—*φῶν πολιτικόν* т. е. живущее въ городѣ, въ государствѣ (для грековъ того времени понятія города и государства были нераздѣльны) животное — человѣкъ прежде всего — и до сихъ поръ еще—полевое, сельское животное. Въ горожанинѣ крѣпко сидятъ еще атавистическіе инстинкты прежняго обитателя полей и лѣсовъ, — и эти инстинкты періодически всплываютъ въ видѣ тяги на лоно природы.

Это не разъ ужъ переживали скупившіяся въ большихъ городахъ цивилизации. Достаточно вспомнить римское общество времени имперіи съ его тоской по простой, естественной деревенской жизни и съ его томленіемъ по новой вѣрѣ и смыслу жизни. „Всѣ лучшіе люди времени имперіи, — говоритъ Э. Мейеръ, видящій въ ростѣ города важнѣйшую причину гибели античной цивилизации,—чувствовали ненормальность существующихъ условій, сознавали что эта черезъ мѣру развившаяся, достигшая высшей точки культура носитъ въ себѣ зародыши смерти, и не разъ съ грустью указывали на грядущую опасность. Тоска по естественнымъ условіямъ жизни, мечты о возвратѣ къ простой и безискусственной обстановкѣ деревенской жизни высказывались достаточно часто; но осуществить эти мечты было невозможно“ *).

*) Э. Мейеръ „Эконом. развитіе древняго міра“ въ изд. „Колокола“, с. 79.

Аналогичное явление мы наблюдаемъ и въ современной европейской культурѣ. Къ приведеннымъ выше словамъ Э. Мейеръ дѣлаетъ слѣдующее примѣчаніе: „Этому соотвѣтствуетъ въ наше время болѣзненное явленіе, называемое натурализмомъ, столь же ложное по своей сущности, какъ и сантиметальныя декламации милліонера Сенека“. Болѣзненъ ли и ложенъ ли современный „натурализмъ“ — это особый вопросъ; но фактъ тотъ, что въ культурномъ мірѣ наблюдается теперь стремленіе „вернуться“ къ природѣ, стремленіе, идущее опять таки параллельно съ какими то неопредѣленными исканіями новаго Бога. Конечно теперешній европейскій религіозный „ревиваль“ явленіе слишкомъ пестрое и сложное, чтобъ его можно было объяснить какой нибудь одной причиною. Если часть французской буржуазіи съ 80-хъ и особенно 90-хъ годовъ рѣзко отвернулось отъ своего былого свободомыслія и заговорило о „новомъ духѣ“ — т. е. духѣ примиренія съ церковью — то для этого у нея были свои достаточно опредѣленныя соціальныя основанія: боязнь надвигающагося социализма. Если въ нѣмецкомъ нео-кантіанствѣ мы замѣчаемъ религіозную струю, то она далеко не безкорыстна въ идейномъ отношеніи и ея соціальная чистота оставляетъ желать весьма многого. И т. д. и т. д. Но и за всѣмъ тѣмъ остается автоматическое дѣйствіе самого города, отъ обстановки котораго уставшій „межклассовой“ интеллигентъ ищетъ спасеніе въ одинаково неопредѣленныхъ мистицизмѣ и „натурализмѣ“ *).

По развитію своей городской жизни Россія далеко еще уступаетъ Западу. Но за послѣднія десятилѣтія процессъ урбанизации сдѣлалъ у насъ огромные шаги. Если численность городского населенія у насъ еще не велика, то въ социальномъ и, особенно, въ культурномъ отношеніи городъ ужъ побѣдилъ. Культурная побѣда города облегчалась еще тѣмъ, что у нашего общества, живущаго въ интернаціональной обстановкѣ европейской цивилизаціи, идеологія всегда упреждаетъ соціально-экономическія отношенія. Какъ бы то ни было, вліяніе города успѣло уже вызвать въ нашей интеллигенціи это характерное исканіе природы, принявшее довольно разнообразныя формы. Я не говорю ужъ о далекой отъ насъ проповѣди Толстого, звавшаго — во имя какого-то туманнаго пантеистическаго монотеизма, во имя Хозяина жизни — бросить развратный городъ и вернуться въ чистую, нетронутую деревню. Не говорю я также о бунтѣ босяковъ Горькаго, бывшемъ своего рода бунтомъ противъ города во имя какой-то мистики бродяжеской жизни. Для нашей темы ближе мистико-декадентская литература, въ которой особенно рельефно выступаетъ это двойное исканіе природы и

*) На связь мистицизма съ ростомъ большихъ городовъ указывалъ М. Нордау въ „Вырожденія“; но онъ понялъ плохо, какъ городъ, такъ особенно мистицизмъ, куда онъ безжалостной рукой заносилъ рѣшительно все, что не подходило подъ банальныя вкусы автора „Парадоксовъ“.

бога. Тутъ Христа наряжаютъ Діонисомъ, Діониса—Христомъ. Воскрешаютъ боговъ всѣхъ временъ и народовъ. Воскрешаютъ Великаго Пана, казалось, давно уже умершаго. Оживляютъ фавновъ, менадъ, Ярилу, домовыхъ, чертякъ. Но весь этотъ религіозный маскарадъ, вся эта „божественная комедія“ — поскольку она не комедія, не игра—скрываетъ за собою довольно реальную, земную, вещь: тоску по природѣ, тоску по связи съ великой праматерью, по связи-религіи. Одинъ для этого „преображаетъ“ міръ, какъ кажется ему, на эллинскій ладъ, другой—на древне-славянскій, третій, можетъ быть, предпочитаетъ средне-вѣковье—но суть здѣсь повсюду одна и та же: „преображеніе“ города въ проникнутую богомъ, въ пропитанную вселенской связью деревню (беря здѣсь слово „деревня“, конечно, въ условномъ смыслѣ антитезы Города). Къ этимъ новымъ вѣрующимъ непримѣнимо обычное выраженіе о „взыскующихъ града“; наоборотъ, это бѣгущіе града, это взыскующіе „деревни“, поля, лѣса.

„Изъ затхлыхъ подземелій, — говоритъ, напримѣръ, г. Бердяевъ, — изъ душныхъ комнатъ нужно выйти на свѣжій воздухъ полей, лѣсовъ и горъ. На просторѣ полей, лѣсовъ и горъ, на чистомъ воздухѣ вселенской жизни можно скорѣе соединиться съ церковнымъ организмомъ, чѣмъ въ кельяхъ и тепличныхъ комнатахъ. Для нашей эпохи возвращеніе къ первоосновамъ природы, воссоединеніе съ ея красотой опять приобрѣтаетъ религіозный смыслъ. Безъ этого возвращенія и воссоединенія мы никогда не вступимъ въ желанный органическій періодъ. Слишкомъ жизнь наша механична, искусственна и душна“ („Новое религіозное сознание и общественность“, с. 200).

Жизнь „наша“ — т. е. горожанина, въ частности, интеллигента-горожанина, — „механична, искусственна и душна“. Спасти отъ этой духоты и искусственности современной городской жизни мы можемъ, лишь вернувшись къ первоосновамъ природы, причемъ возвращеніе къ природѣ, къ связи съ ней, неизбѣжно принимаетъ религіозный характеръ.

Нѣсколько иными словами—но еще рѣзче—выражаетъ ту же мысль г. Философовъ въ концѣ своей статьи о Верхарнѣ и Вандервельде (см. „Новый Путь“, 1904 г., № 7).

„Всѣмъ намъ пора, — говоритъ онъ, — изъ безбожнаго города переселиться, наконецъ, на преображенную „землю“.

Нѣсколько раньше г. Философовъ, опираясь на схему Вандервельде, развиваетъ ту мысль, что ушедшіе въ городъ сыны деревни вернутся въ нее обратно, но ужъ не въ лишенную Бога, а, наоборотъ, при помощи города вновь обрѣтшую его. Для насъ не важно, насколько правильно это утвержденіе. Важнѣе проповѣдь г. Философова о возвращеніи на просторъ полей, о сляніи съ землей, важнѣе религіозный отбѣнокъ, который принимаетъ въ его глазахъ это воссоединеніе съ космосомъ.

„Нужно выйти на свѣжій воздухъ полей, лѣсовъ и горъ“,— говоритъ г. Бердяевъ. „Пора переселиться на преображенную землю“,— настаиваетъ г. Философовъ. Но, конечно, не слѣдуетъ принимать всего этого въ такомъ буквальномъ видѣ. Врядъ ли всѣ эти хрупкія, утонченныя дѣти Города—дѣти, иногда, опредѣленнаго квартала, опредѣленной улицы—на самомъ дѣлѣ согласились бы уйти на „обезумѣвшую“, по выраженію Верхарна, или даже на „преображенную“ землю. Для этого прежде всего наши „мистики“ слишкомъ словесники, литераторы. „La solitude est une belle chose, mais il faut quelq'un pour vous dire que la solitude est une belle chose“,—приводитъ въ одномъ изъ своихъ рассказовъ Э. По словамъ какого-то француза: „одиночество хорошая вещь, но нуженъ ктонибудь, кто бы вамъ сказалъ, что одиночество хорошая вещь. Еще правильнѣе, можетъ быть, было бы сказать, что нуженъ ктонибудь, кому можно было бы сказать, что одиночество хорошая вещь. Какъ ни прекрасенъ поэтому просторъ полей, какъ ни заманчивъ языческой міръ съ его близостью къ природѣ, какъ ни плѣнительна жизнь на лонѣ стихій, но нашимъ мистикамъ нуженъ Городъ съ его тысячами читателей, слушателей, единомышленниковъ, которымъ можно рассказать о прелести всѣхъ этихъ вещей. Хорошо возвратъ въ преображенныя деревни, но еще лучше писать объ этомъ возвратѣ въ сочувствующемъ толстомъ журналѣ или же изящной учтиво дебатировать эту проблему въ сообществѣ такихъ утонченно образованныхъ людей, какъ Д. Мережковский, Вяч. Ивановъ или Н. Бердяевъ.

Говоря это, я пока не предрѣшаю вопроса объ искренности порываній нашихъ мистиковъ—объ этомъ рѣчь у насъ еще будетъ впереди. Въ ихъ религіозныхъ „исканіяхъ“ бездна литературщины, бездна словесности, но эта словесность находитъ себѣ извѣстный откликъ, она отвѣчаетъ потребностямъ нѣкоторой части общества. И въ основѣ ея лежитъ вполне реальное явленіе—удушеніе отъ города, *taedium oppidi*, своего рода культурный неврозъ современности. Но эта потерявшая связи съ широкими народными массами интеллигенція есть въ извѣстномъ смыслѣ изысканнѣйшій цвѣтъ города, невысказанный внѣ его; она вся пропитана духомъ города, она выпила до дна сладкую отраву городского существованія, чтобъ ея бунтъ противъ города могъ имѣть больше, чѣмъ платоническое значеніе. Она можетъ проклинать городъ, какъ Достоевскій проклиналъ Петербургъ, этотъ „самый отвлеченный и умышленный городъ на свѣтѣ“,—но „отвлеченность и умышленность“ (искусственность) города есть ея конкретная и естественная стихія. Какъ черепахи свою броню, такъ обречены интеллигенты-мистики нести за собой грузъ городской идеологіи повсюду, даже въ своихъ мечтахъ о преображенной жизни.

IV.

„Я—обезумѣвшій въ лѣсу Предвѣчныхъ Чисель“.
Верхарнъ.

Въ своей книгѣ „При свѣтѣ совѣсти“ (2-е изд. 1897 г.) г. Минскій, разбирая бѣдствія культурной жизни, какъ на одно изъ злѣйшихъ, указывалъ на жажду первенствованія. По его словамъ, манія величія, рассматриваемая по отношенію къ нашему времени, не есть даже манія, не есть болѣзнь, а общее всѣмъ слѣдствіе высокой культуры. Слѣды этой жажды первенствованія г. Минскій видитъ повсюду, во всемъ, даже въ самыхъ незначительныхъ мелочахъ. „Человѣкъ, которому природа дала длинныя ноги, замѣчаетъ онъ, всякій разъ, проходя по улицѣ самодовольно чувствуетъ, что у него ноги длиннѣе, чѣмъ у прочихъ прохожихъ. Но и горбунъ тоже шагаетъ по улицѣ съ сознаниемъ своей замѣчательности“ (с. 12).

Къ этой мысли г. Минскій возвращается и въ книгѣ „Религія будущаго“, вышедшей въ 1905 г. Здѣсь онъ констатируетъ три неустранимыя наукой страданія жизни: 1) сознание безцѣльности жизни, которое можетъ быть примирено въ религіи, въ познаніи не-живой, неземной цѣли, въ увѣренности, что въ основѣ явленій лежитъ не наша, а божественная воля, 2) сознание всеобщаго неравенства, неполноты своей личности и чужого превосходства. Каждая побѣда культуры раздуваетъ огонь личности, и безуміе индивидуализма, манія величія грозитъ стать повальной болѣзью будущаго. Примириться съ этимъ можно лишь черезъ познаніе лежащихъ въ основѣ явленій абсолютной полноты и равенства. И т. д. (сс. 101—103).

Это „безуміе индивидуализма“, эта жажда первенствованія и. вытекающее изъ нея чувство неудовлетворенности, находящее, по мнѣнію г. Минскаго, свое разрѣшеніе въ какомъ-то мистическомъ равенствѣ, характерно, однако, не столько для высокой культуры вообще, сколько для современнаго культурнаго интеллигента-горожанина.

Огромное вліяніе на современную психику городъ оказываетъ однимъ своимъ механическимъ вѣсомъ, своими колоссальными числами, ариѳметикой своихъ сотенъ тысячъ и миллионовъ. Тысячи и десятки тысячъ домовъ, сотни тысячъ и миллионы людей, цѣлыя, сбившіяся въ одинъ клубокъ, народонаселенія — все это не можетъ не производить глубокихъ перемѣнъ въ горожанинѣ. Вѣчное соприкосновеніе съ мириадами людей, это непрерывное человѣческое мельканіе, не можетъ не измѣнить самочувствія личности, которое въ обстановкѣ города должно значительно понизиться. Въ небольшой, живущей на „землѣ“, группѣ относительное значеніе каждаго человѣка велико. Личность, выражаясь ариѳметически, составляетъ здѣсь, наприѣвръ, 0,01 всего

человѣчества, — ибо все то, что находится внѣ этой группы, оставаясь за порогомъ ея сознанія, имѣетъ для нея только отвлеченное значеніе. Конечно, міръ этой группы крайне не великъ, интересы ея ничтожны, личность, какъ нѣчто отличное отъ другихъ членовъ группы, еще слабо выдѣлилась изъ коллективности — но зато каждый сознаетъ себя крупной долей бытія, имѣющей большое значеніе какъ для себя, такъ и для окружающихъ.

Для бѣльшей ясности замѣчу, что въ понятіи индивидуальности можно различать двѣ (если даже не больше) стороны: во-первыхъ, разностное понятіе личности, т. е. то, чѣмъ чело-вѣкъ разнится, выдѣляется среди другихъ людей, — это понятіе можно назвать персональностью. Индивидуальностью же въ тѣсномъ смыслѣ слова будетъ самочувствіе личности, какъ извѣстной доли чело-вѣчества. Въ небольшой группѣ, обыкновенно однородной, персональность ничтожна, но за то велика индивидуальность въ указанномъ смыслѣ слова.

Иную картину представляетъ собой городъ. По кругу своихъ интересовъ, онъ безмѣрно великъ, его міръ безконеченъ, социальная дифференціація высвобождаетъ въ немъ персональ-ность — но все это идетъ параллельно съ паденіемъ самочувствія личности, съ паденіемъ ея удѣльнаго вѣса по отношенію къ бытію. Въ той дробѣ, черезъ которую выражается индивидуальность до огромныхъ размѣровъ вырастаетъ знаменатель, и личность чувствуетъ себя превращенной въ какой-то атомъ, въ какой-то дифференціалъ чело-вѣчества. Въ силу одной своей массивности городъ является царствомъ тѣхъ, которыхъ, по выраженію Ницше, „много, слишкомъ много“. Горожанинъ — фатально фабрикатъ, массовый продуктъ. Шести-и семи-значныя числа дѣлаютъ то, что чело-вѣкъ чувствуетъ, какъ онъ въ городѣ превращается во что-то отвлеченное, чуть ли не нарицательное. Неизвѣстность, безымянность несетъ городъ личности, своего рода социальное небытіе, не менѣе страшное и пугающее, чѣмъ физическая смерть. И въ отвѣтъ на это дробленіе и умаленіе личности растетъ стремленіе установить свое бытіе, изъ дифференціала сдѣлаться вновь конечной, значущей величиной. Это стремленіе получаетъ постоянный импульсъ отъ верховнаго закона города — конкуренціи — особенно властно дающей себя знать въ интеллигентскихъ профессіяхъ. Въ этихъ профессіяхъ *быть* значитъ прежде всего *слыть*, реально складывается изъ мнѣнія. И чѣмъ больше этого мнѣнія, чѣмъ больше славы, тѣмъ больше бытія. Вопреки идеалистическому тезису, что міръ есть представленіе субъекта, здѣсь самъ субъектъ — писатель, художникъ и пр. — существуетъ лишь, какъ представленіе въ головахъ другихъ. Внѣ этого о немъ представленія субъектъ есть нуль, дифференціалъ, безымянное, социально мертвая величина.

Въ интеллигентскихъ профессіяхъ и культивируется, главнымъ

образомъ, та жажда первенствованія, та гипертрофія самолюбія, на которую жалуется г. Минскій. Только здѣсь сознание всеобщаго неравенства сводится прежде всего къ мысли о чужомъ превосходствѣ; именно здѣсь неугасимымъ пламенемъ горитъ огонь личности и постоянно уязвляемого, кровью сочащагося самолюбія. Весьма сомнительно, чтобы горбунъ, какъ это думаетъ г. Минскій, горбомъ подымалъ изъ тьмы безымянности свое „я“, но нѣчто подобное дѣлалъ—да и продолжаютъ дѣлать—иные поэты.

Г. Минскій не одинокъ въ своихъ сѣтованіяхъ на развѣдающую современниковъ (вѣрнѣе самодовлѣющихъ интеллигентовъ) язву тщеславія. Подобныя же жалобы мы читаемъ у его единомышленниковъ по мистицизму. „Не солидарность, пишетъ, напримѣръ, г. Булгаковъ, а духовное одиночество, не братство, а убійственный безвыходный индивидуализмъ, и не равенство, основанное на внутреннемъ смиреніи отдѣльныхъ лицъ, но сомнѣніе и жажда власти (Wille zur Macht)—таково истинное духовное состояніе человѣчества“ (Сборникъ „Вопросы Религій“, 1906 года, статья г. Булгакова „Церковь и культура“, с. 42).

Не менѣе опредѣленно выражается и г. Бердяевъ: „Современное человѣчество гибнетъ отъ самолюбія, изнываетъ отъ тщеславной жажды раздуть себя, какъ можно болѣе, бѣсъ честолюбія терзаетъ человѣческую душу и люди разъединяются, озвѣрѣваютъ. Каждый хочетъ занять первое мѣсто, быть выше другихъ, не свое индивидуальное назначеніе осуществить, а Богомъ быть, и всѣ завидуютъ другъ другу и злобствуютъ... Этой бѣсовской враждѣ самолюбія, этой взаимной разъединенности и взаимной разобщенности долженъ быть положенъ предѣлъ, и реальный, не иллюзорный предѣлъ видѣнъ только въ теократіи, которая оживитъ человѣческія души, умертвивъ въ корнѣ самолюбіе и самообожаніе, злобу и завистливую обиду, освободитъ людей отъ рабства зависимости другъ отъ друга и соединитъ ихъ внутренно“ („Нов. религ. сознание“, стр. 219).

Какъ ми вѣрна и ни мрачна эта картина, не странная ли, однако, идея обращаться къ теократіи, церкви или инымъ мистическимъ силамъ, чтобы очистить нѣсколько нравы столичныхъ литературныхъ круговъ? И не слишкомъ ли много чести оказываетъ себѣ самодовлѣющей интеллигентъ этой метафизикой своего тщеславія, этимъ возведеніемъ своихъ профессиональныхъ недостатковъ въ трагическую мировую проблему, находящую разрѣшеніе лишь въ вѣрѣ въ мистическое равенство и полноту?

Въ тѣсной связи съ этимъ интеллигентскимъ безуміемъ индивидуализма, и какъ обратная сторона его, находится другое порожденіе „чисель“ города—ужасъ одиночества. Этимъ темѣ г. Бальмонтъ посвятилъ превосходное, хотя и грѣшащее мѣстами дидактизмомъ и прозаизмами, стихотвореніе „Городъ“ (въ августовской книжкѣ „Совр. Міръ“ за 1907 годъ). Онъ воспроизвелъ

его въ своемъ странномъ „Видѣннiи“ (Образованiе, № 10), пред-
пославъ ему любопытный комментарий:

„Россiя—великая деревня. Русская пѣсня и Русская сказка—
это два цвѣтка, полевой и лѣсной, двѣ травинки, луговая и
степная. Мы жалко дышемъ дыханiями Города, злого Города съ
его громадами домовъ, закрывающихъ Солнце, искажающихъ
Небо, шлющихъ въ синеву грубые дымы, и ставящихъ маяками
кошмаръ фабричныхъ трубъ. Городъ—насилъственно-слитное
множество, гдѣ каждое существо обращаетъ къ другимъ ко-
лючки, а разстаться не хочетъ, а разстаться не можетъ. И всѣмъ
потому тамъ неловко молчать. И всѣ потому тамъ говорить, и всѣ
лгутъ. Заражая другъ друга, оскверняютъ себя.

Сколько въ городѣ дверей,—вы подумали объ этомъ?
Сколько оконъ въ высотѣ по ночамъ змѣнится свѣтомъ?
Сколько зданiй есть иныхъ, тяжкихъ, мрачныхъ, непреклонныхъ.
Однодверчатыхъ громадъ, ослѣпленно-безоконыхъ.
Склады множества вещей, въ жизни будто бы полезныхъ.
Убиенiе души—ликомъ стѣны, преградъ желѣзныхъ.
Удавленiе сердецъ наклоненными надъ нами—
Натѣсненьями камней, этажами, этажами
Семирусныхъ гробовъ. Ты проходишь корридоромъ,
Предъ враждебностью дверей ты скользяшь смущеннымъ воровъ.
Потому что ты одинъ. Потому что камни дышатъ.
А задверныя сердца каменѣютъ и не слышатъ.
Повернется въ дыркѣ ключъ—постучи—увидишь ясно,
Какъ способно быть лицо безподходно—безучастно.
Ты послушай, какъ шаги засмѣялись въ корридорѣ.
Здѣсь живые—сапоги, и безжизненность—во взорѣ.
Замыкайся ужъ и ты и дыши дыханьемъ Дома,
Будетъ впередъ и для тебя тайна комнаты знакома.
Стѣны лѣтосишь ведутъ, и о петляхъ повѣтствуютъ.
Окна дьяволовъ глаза. Окна ночи ждуть. Колдуютъ.

„Россiя—великая деревня“. О Русь—о гус (о древняя!), какъ
восклицалъ когда-то Пушкинъ. Но въдѣ это теперь дѣло прош-
лаго. Теперь „злой Городъ“, „лживый чародѣй Городъ“, какъ
выражается дальше г. Бальмонтъ, завладѣлъ ужъ и нами. „Тайна
комнаты“, мучительная тайна одиночества—не того одиночества—
слитности съ бытiемъ на лонѣ природы, „на высотѣ 6000 фу-
товъ надъ моремъ и людьми“, которое предносилось передъ
Ницше, когда онъ писалъ Заратустру *)—а именно антиноми-
ческаго голода среди изобилiя, характернаго городского одиноче-
ства—оторванности среди сотенъ тысячъ людей, стала ужъ зна-
кома и российскому самодовлѣющему интеллигенту, какъ и его
европейскому собрату. Европейецъ-горожанинъ создалъ на эту
тему настоящiе шедевры литературы. Достаточно назвать Мо-
пассана, этого великаго поэта, этого мистика одиночества. „Изъ
всѣхъ тайнъ человѣческой жизни—говорить онъ устами одного

*) См., напр., въ „Заратустрѣ“ „О пути созидающаго“.

изъ собесѣдниковъ въ знаменитомъ разказѣ „Одиночество“, — которыя я постигъ, наибольшія муки нашего существованія происходятъ отъ того, что мы вѣчно одиноки, и всѣ наши усилія, всѣ поступки направлены къ тому, чтобъ бѣжать отъ этого одиночества... Съ нѣкоторой поры я переживаю невыносимую пытку, — я постигъ, я созналъ то ужасное одиночество, въ которомъ живу, и знаю, что ничто не можетъ прекратить его, ничто, понимаешь ли? ничто! Что бы мы ни говорили, что бы со мной ни дѣлали, каковы бы ни были порывы нашего сердца, нашихъ губъ и объятія нашихъ рукъ, — мы остаемся всегда одиноки... Человѣкъ не знаетъ, что происходитъ въ другомъ человѣкѣ; мы болѣе отдалены другъ отъ друга, нежели эти звѣзды, а, главное, — болѣе изолированы, такъ какъ мысль неисповѣдима“.

Человѣческое мельканіе и каменныя стѣны города, отсутствіе тѣсной непрерывной связи съ могучей жизнью коллективности, дѣлаютъ людей болѣе далекими другъ отъ друга и изолированными, чѣмъ звѣзды между собой. Этотъ художественный солипсизмъ Мопассана является настоящимъ аналогомъ столь распространенныхъ теперь солипсистическихъ или полу-солипсистическихъ теорій въ философіи (ср. также съ этимъ мучительную и неуклюжую постановку проблемы о „ты“ — *das Du-Problem*, какъ выражаются нѣмцы — у многихъ современныхъ мыслителей). Этотъ философскій и художественный солипсизмъ не есть продуктъ одного лишь голаго умозрѣнія; онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ своеобразный идеологическій рефлексъ создаваемого городомъ настроенія одиночества.

Какъ реакція и отвѣтъ на это „духовное одиночество“, на этотъ „убійственный безвыходный индивидуализмъ“ (см. выше слова г. Булгакова) и являются различныя мистическія исканія. На зіяющую рану оторванности отъ коллективной жизни накладывается чудотворный пластырь изъ фиктивныхъ, иллюзорныхъ связей въ Абсолютѣ. Отъ практическаго солипсизма, создаваемого городомъ, интеллигенты - мистики ищутъ поэтому спасенія въ религіи, въ церкви, въ соборности, въ вселенскости. Наши мистики не отрицаютъ индивидуализмъ, но, какъ и все остальное, „преображаютъ“ его (выраженіе г. Минскаго въ его „Идея русской революціи“). Называя себя индивидуалистами они прибавляютъ эпитетъ: „соборными“; выдавая себя за анархистовъ, они имѣютъ въ виду особую породу анархистовъ „мистическихъ“, превращая въ мистическаго анархиста даже Штирнера. Если раздутое и вѣчно неудовлетворенное тщеславіе интеллигента является основнымъ мотивомъ ихъ индивидуализма, то боязнь одиночества порождаетъ всѣ эти стремленія къ соборности и вселенскости. „Соборный индивидуализмъ“, „мистическій анархизмъ“ — и какъ тамъ еще ни называть эти теченія — это только тщеславіе потерявшагося въ городѣ, утрачившагося своего

одинокости и оторванности, самодовлѣющаго интеллигента, разсматриваемаго *sud specie aeterni*.

V.

Городъ разсѣкаетъ связь человѣка со вселенскимъ бытіемъ. „Натуральный“ человѣкъ, какъ указывалось выше, прирожденный, естественный, такъ сказать, пантеистъ. Какъ и для Франциска Ассизкаго, для него волкъ—братецъ, цикада—сестрица. Это свое родство съ космосомъ онъ чувствуетъ непосредственно. Чтобы признать или почувствовать его, онъ не нуждается ни въ глубокихъ философскихъ умозрѣніяхъ ни въ тонкой интуиціи художника. *Tat twam asi*—„это—ты“—это верховное положеніе индійской мудрости, утверждающее тождество между собой всякаго бытія, есть его инстинктивная философія. Въ вѣковѣчномъ круговоротѣ природѣ всѣ виды бытія для него равноцѣнны, эквивалентны. При такомъ пантеистическомъ міроощущеніи онъ легче можетъ переносить роковое явленіе смерти.

Своимъ афоризмомъ, что удивленіе начало философіи, греки остроумно и тонко подчеркнули теоретико-познавательную сторону философіи, которой она обращена къ наукѣ. Но они не оставили намъ столь же удачной формулы для другого момента, которымъ философія тѣсно примыкаетъ къ религіи. Я имѣю въ виду страхъ смерти или, какъ бы выразился Мечниковъ, отсутствіе инстинкта смерти. „Богъ есть боль страха смерти“, говоритъ Кирилловъ у Достоевскаго, выражая по существу ту же мысль, какую имѣетъ въ виду, напримѣръ, Гюйо, замѣчающій, что „религія представляется большей частью размышленіемъ о смерти“. Этотъ второй мотивъ, не менѣе важный по своему значенію, чѣмъ первый, тянется черезъ всю исторію философской и религіозной мысли, принимая каждый разъ, въ зависимости отъ общественнаго развитія и обстановки, иную конкретную форму и облекаясь самыми тонкими идейными вариациями. Если моментъ удивленія соотносителенъ съ „теоретическимъ“ разумомъ, то разумъ „практическій“ въ значительной степени проникнуть вторымъ изъ вышеуказанныхъ мотивовъ.

Не надо, разумѣется, ограничиваться исключительно биологическимъ пониманіемъ этого мотива. Въ общественной жизни онъ мѣняется до неузнаваемости свой характеръ и получаетъ самое разнообразное социальное выраженіе. Какъ половымъ чувствомъ не ограничивается все богатство содержанія социально-психологическаго явленія любви или социальнаго факта семьи, такъ и страхъ смерти не исчерпываетъ собой всего содержанія тѣхъ психологическихъ и социальныхъ образованій, которыя имъ питаются.

Какую роль въ построеніяхъ нашихъ идеалистовъ и мисти-

ковъ играла проблема смерти, говорить объ этомъ много не приходится. „Основнымъ трагизмомъ жизни, писалъ еще въ началѣ своихъ философскихъ „превращеній“ г. Бердяевъ, является трагизмъ смерти. Смерть эмпирически неустраима, и эта безысходность сталкивается съ живущей въ человѣческой душѣ жадной жизни, жадной безсмертія, жадной безконечнаго совершенства и безконечнаго могущества. Наука и развитіе общественныхъ отношеній могутъ продолжить жизнь, могутъ поставить человѣка въ лучшія условія существованія и уменьшить количество смертей отъ болѣзней и нужды, но они бессильны противъ трагизма смерти. Передъ трагедіей смерти „позитивистъ“ останавливается и чувствуетъ свое безсиліе и беспомощность („Sub specie“ с. 37).

Тѣ же рѣчи о всемогуществѣ смерти и безсиліи „позитивистовъ“ мы встрѣтимъ у любого изъ мистиковъ, которые не прочь даже поиздѣваться надъ этимъ безсиліемъ. Такъ, напримѣръ, г. Булгаковъ не безъ ѣдкости говоритъ объ одномъ „для всѣхъ и особенно для довольныхъ людей неприятномъ обстоятельстве—это смерти“ („Отъ марксизма“, с. 231).

Обстоятельство, дѣйствительно, неприятное и даже страшно неприятное. Но роковое, но неустрашимое. И лучшее, повидимому, что придумали въ этомъ отношеніи люди, выражено еще въ знаменитомъ двустишіи Шиллера:

Vor dem Tode erschrikst du? Du wünschest unsterblich zu leben?

Leb im ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt!

(Ты пугаешься смерти? Ты желаешь жить безсмертнымъ? Живи въ цѣломъ! Когда тебя давно не будетъ—оно останется!).

Этотъ Шиллеровскій афоризмъ есть въ сущности лишь парафраза и обобщеніе стараго житейскаго наблюденія, выраженнаго въ пословицѣ: „на людяхъ и смерть красна“. Грубо, но въ общемъ правильно, эта пословица даетъ отвѣтъ „позитивистовъ“, а, значить, и человѣчества—ибо человѣчество по своему существу „позитивно“—на проблему смерти. Мы не знаемъ, когда человѣчество приобрѣтетъ тотъ инстинктъ смерти, о которомъ мечтаетъ Мечниковъ. Пока же оно научилось побѣждать это явленіе только въ массѣ, только коллективно. Мѣсто разрушаемой цивилизаціей—и въ особенноти городомъ—связи съ универсальнымъ бытіемъ начинаетъ занимать почти исключительная связь съ социальнымъ бытіемъ, позволяющая личности преодолѣть (а не разрѣшить, конечно) трагизмъ смерти. Если не хорошо быть человѣку одному, то особенно это не хорошо лицомъ къ лицу съ проблемой смерти и производными отъ нея вопросами. Только жмясь другъ къ другу, только живя жизнью коллективности, можетъ личность задержать процессъ душевнаго „лучеиспусканія“ въ космическую пустоту, созданную вокругъ насъ цивилизаціей города. Въ социальномъ, такъ сказать, пан-

теизмъ должна личность искать возмѣщеніе за утеранный натуральный пантеизмъ.

Однимъ изъ важнѣйшихъ вариантовъ мотива: страхъ смерти является столь мучительная и подчасъ роковая проблема о смыслѣ жизни. За короткимъ вопросомъ: для чего жить? такъ и слышится недоговоренное: когда все равно придетъ неумолимая, всеистребляющая смерть и т. д. Нѣтъ, можетъ быть, вопроса, который былъ бы въ одно и то же время столь личнымъ, по интенсивности и своеобразности переживаній, и который могъ бы становиться столь общественнымъ по своему характеру и значенію, какъ этотъ. Для того, кто не переживалъ особаго настроенія, создаваемого — а, вѣрнѣе, создающаго — его, онъ является какой-то непонятной причудой, блажью, чѣмъ то болѣзненнымъ, ненормальнымъ. Для переживающаго же его онъ замѣняетъ собой рѣшительно все; интересъ къ чему бы то ни было тускнѣетъ передъ тѣмъ сосредоточеннымъ, упорнымъ вниманіемъ, которое онъ вызываетъ къ себѣ въ попавшемъ подъ его власть, въ «одержимомъ» имъ субъектѣ.

Въ индивидуальной и мягкой, такъ сказать, формѣ онъ существуетъ всегда и вездѣ, легко растворяясь, однако, въ потокѣ социальной жизни. Въ эпохи подъема общественной энергіи, въ эпохи цѣльности настроенія, когда передъ извѣстной социальной группой стоятъ опредѣленные, ясно сознанья, цѣли, вопросъ этотъ не можетъ даже подняться до сознанія общества, — не потому только, что нѣтъ времени для него, а потому что онъ самъ по себѣ не имѣетъ тогда смысла. Гдѣ тутъ спрашивать, для чего жить, когда сама жизнь даетъ непререкаемые и безспорные отвѣты на это. Въ одномъ случаѣ нужно бороться за права человѣка и гражданина, въ другомъ за неприкосновенность родины; здѣсь надо освобождать рабовъ, тамъ освобождать мысль и т. д.

Разрывъ съ «народомъ», отказъ отъ того социального пантеизма, о которомъ говорилось выше, и влечетъ за собой обыкновенно острую постановку вопроса о смыслѣ жизни. Прежнія ясныя, всѣхъ удовлетворявшія, формулы теряютъ свое значеніе; для безпокойной, ищущей себѣ приютъ, мысли становятся страннымъ, что онѣ когда то имѣли власть надъ умами и сердцами людей. Начинаетъ казаться, что люди какъ-то нелѣпо дурачили другъ друга, притворяясь, будто въ самомъ дѣлѣ, понимали цѣль и смыслъ своего существованія. Весь интересъ жизни обезцѣнивается, все содержаніе ея улетучивается въ голую схемѣ: для чего? пожирающей все то, чѣмъ жило предыдущее поколѣніе. Одна формула жизни за другой идетъ подъ ножъ неумолимаго анализа. Такъ очень распространенная формула гласила: „жить должно для счастья людей, человѣчества“. Подъ этимъ „для счастья“ обыкновенно подразумѣвались весьма опредѣленные и конкретныя вещи. Но пробудившаяся потребность анализа при-

ступаетъ къ этой чисто практической аксіомѣ съ логической, отвлеченной, операцией и не перестаетъ грызть:

«То, что позитивизмъ называетъ человѣчествомъ,—есть повтореніе на неопредѣленномъ пространствѣ и времени и неопредѣленномъ количествѣ разъ насъ самихъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имѣетъ наша жизнь абсолютный смыслъ, цѣну и задачу, ее имѣетъ и человѣчество; но если жизнь каждаго человѣка, отдѣльно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то также бессмысленны и судьбы человѣчества. Не вѣруя въ абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганныя дѣти, прячемся другъ за друга; логическую абстракцію хотимъ выдать за высшее существо, впадая, такимъ образомъ, въ логическій фетишизмъ, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписываемъ черты живого Бога» («Отъ марксизма», 131).

Получается, повидимому, какая то несуразность, а разрушительная работа мысли продолжается все дальше, все глубже, захватывая все новыя и новыя сферы,—пока она не найдетъ себѣ успокоенія въ какой нибудь традиціонной или нарочито для того созданной мифологіи. Разорванная реальная связь съ „народомъ“ замѣняется, какъ и всегда, идеальной и мнимой связью съ Богомъ, въ Богѣ, которою и разрѣшается проблема о смыслѣ жизни и производныя отъ нея проблемы о смыслѣ исторіи и смыслѣ міра.

VI.

Здѣсь я закончу этотъ крайне общій и схематическій анализъ причинъ, вызывавшихъ появленіе современныхъ религіозныхъ настроеній. Выдѣляя въ мистическихъ исканіяхъ чистые и безпримѣсные въ классовомъ отношеніи элементы—а такіе имѣются у насъ, какъ и на Западѣ—приходится въ центрѣ анализа поставить Городъ, этотъ главный узелъ, въ которомъ сходятся всѣ нити современной культуры. Съ Городомъ въ извѣстномъ отношеніи происходитъ то же, что и съ другими социальными силами, которыя, будучи продуктами коллективной дѣятельности человѣка, на первыхъ порахъ оборачиваются противъ него и подчиняютъ себѣ своего творца. Это, пользуясь терминомъ Маркса,—„фетишизмъ“ социальныхъ стихій, это—становящаяся такъ часто реальностью сказка о чародѣѣ, не сумѣвшемъ обратно заклясть вызванныхъ имъ духовъ. „Фетишизмъ“ стихій города и влечетъ за собой сознательный или бессознательный мистицизмъ.

Говоря это я не забываю, конечно, освободительной роли города въ борьбѣ именно съ мистицизмомъ, съ „духомъ дере-

вень, который былъ духомъ Бога* *). Но наряду съ этимъ главнымъ потокомъ вліянія города пробивается и противоположная струя, имѣются и тенденціи къ новому духу Бога. Тенденціи эти, вообще разлитыя въ атмосферѣ города, въ нѣкоторыхъ случаяхъ концентрируются, приобретаютъ значительную силу. Это и имѣетъ мѣсто въ случаѣ межклассовой, самодовлѣющей интеллигенціи,—интеллигенціи, оторвавшейся отъ широкихъ народныхъ массъ, но не пошедшей въ услуженіе къ высшимъ классамъ и не имѣющей опредѣленной социальной функціи. Оторванность отъ социального бытія, суммируясь у нея съ характерной для города оторванностью отъ универсального бытія и вызываетъ различныя неопредѣленныя томленія по идеальной связи—религіи.

Въ заключеніе я остановлюсь еще въ немногихъ словахъ на затронутомъ ужъ раньше вопросѣ, именно, насколько серьезны эти мистическія исканія насколько они, выражаясь терминомъ этического характера, искренни. Въ своемъ сердито и сумбурно написанномъ послѣсловіи къ книгѣ „Sub specie“ г. Бердяевъ возмущается тѣмъ, что къ мистикамъ-литераторамъ особенно охотно примѣняются морально-сыскныя приемы, что ихъ глубина и искренность особенно провѣряются. „Пусть писатель „мистическаго“ направленія,—негодуетъ онъ,—напишетъ какое нибудь литературное произведеніе, и всѣ станутъ нападать на него и будутъ предъявлять требованія, невыполнимыя въ предѣлахъ литературы, будутъ кричать, что религія для него — литература, воспользуются случаемъ, чтобъ обнаружить свое моральное самодовольство“ (с. 432).

Вѣроятно г. Бердяевъ, когда писалъ свое послѣсловіе, вдохновлялся своеобразной теоріей искренности, развивавшейся когда то г. Минскимъ на засѣданіяхъ религіозно-философскаго общества:

„Что же такое искренность? — спрашиваетъ г. Минскій: — прежде думали, что это соотвѣтствіе между словомъ и дѣломъ. Когда въ 70-хъ годахъ у насъ явилось поколѣніе нигилистовъ, они были вправѣ считать себя людьми искренними, потому что имѣли извѣстный идеалъ и за него шли на всякія страданія... Толстой пришелъ и сказалъ: нѣтъ, господа, вы не искренни, потому что искренность заключается не столько въ соотвѣтствіи между словомъ и дѣломъ, сколько въ гармоніи между цѣлью и средствомъ. Цѣль ваша — установленіе мира и любви между людьми. А средства—злота, убійство, насиліе: слѣдовательно вы не искренни. Нельзя противиться злу насиліемъ“ („Нов. Путь“, 1903 г., № 2, с. 109 „Приложенія“).

„Прежде думали“... но, повидимому, nous avons changé tout

*) „L'esprit des campagnes était l'esprit de Dieu“ E. Verhaeren Les „villes tentaculaires“.

села. Искренность отнюдь не есть соответствие между словомъ и дѣломъ, а гармонія между средствомъ и цѣлью. И если мистикъ-литераторъ считаетъ своей цѣлью писать или говорить о мистикѣ, то ясно, что искренность-гармонія требуетъ отъ него лишь, чтобъ онъ хорошо, талантливо писалъ или говорилъ. Требованіе же иного сорта искренности онъ имѣетъ право съ г. Бердяевымъ называть морально-сыскными приемами.

По поводу этихъ жалобъ г. Бердяева на то, что искренность мистиковъ постоянно провѣряется, я ужъ разъ писалъ: „мы не довѣряемъ нашимъ мистикамъ, не довѣряемъ потому, что нѣтъ въ нихъ того „дѣятельнаго молчанія“, о которомъ такъ красиво и вѣрно говоритъ Метерлиникъ. Для людей, близкихъ къ трансцендентному, имѣющихъ „касанія“ мірамъ инымъ, они говорливы, слишкомъ говорливы. Андреевскій Елеазаръ, побывшій всегѣ три дня въ „потустороннемъ мірѣ“, принесъ оттуда на всю жизнь великое молчаніе, и только въ глубинѣ глазъ его укрылась страшная тайна Безконечнаго. Наши мистики—можетъ быть, потому, что, благодаря своему мистическому опыту, они находятся въ ежедневномъ общеніи съ Безконечнымъ — громко и много переговариваются о немъ, доходя въ своей словоохотливости до высокаго комизма. Мережковскій, молъ, думаетъ, что чортъ это есть олицетвореніе пошлости и плоскости, а я, Бердяевъ, подходя къ этому „самому страшному и самому важному вопросу“ (с. 370), полагаю, что стихія дьявола скорѣе въ злобѣ и самолюбіи; Мережковскій пророчествуетъ близость страшнаго суда: „но не слишкомъ ли рано почувствовалъ Мережковскій близость конца?“ (с. 368) и т. д. Эта говорливость господъ мистиковъ, эта ихъ манера быть за панибрата съ „самыми страшными и важными проблемами“, оглядываясь при этомъ другъ на друга, а, главное, на читателя, подрываетъ у насъ всякую вѣру въ ихъ искренность. Въ ихъ книжномъ мистицизмѣ мы видимъ поэтому только мистификацію, литературщину, словесность. Словесность изысканную, временами изящную, но гораздо чаще вычурную, въ духѣ философскихъ каламбуровъ Мережковскаго о „святой плоти“ и „безплотной святости“. Это не мистицизмъ, это игра въ мистицизмъ просвѣщенныхъ европейцевъ, подобная той игрѣ въ миеологию, которой предавалось образованное общество временъ разложенія римской имперіи“.

Въ этой характеристикѣ нужно только обломать полемическое остріе (мистицизмъ *только* какъ мистификація и пр.), чтобъ примѣнить ее вообще къ нашему беллетристическому мистицизму, этой игрѣ въ мистицизмъ, отражающей смутныя томленія одинокаго и утонченнаго интеллигента.

Любопытно, что въ писаніяхъ самихъ же мистиковъ другъ о другѣ, можно найти подтвержденіе этой характеристикѣ. Такъ, напримѣръ, г. Розановъ въ своей статьѣ о Д. Мережковскомъ („Н. Путь“, 1904 г., № 10) называетъ его — не съ злымъ, ко-

нечно, умысломъ, а любовно—„запойнымъ игрокомъ въ символы“.

Самъ г. Мережковский, конечно, иного мнѣнія о себѣ и вообще объ интеллигентахъ-мистикахъ: „Мы еще простодушны,—ораторствовалъ онъ на засѣданіяхъ религіозно-философскаго общества—мы еще удивляемся, умиляемся, у насъ еще духъ захватываетъ отъ нѣкоторыхъ текстовъ, съ которыми господа богословы обращаются, какъ безграмотный сторожъ бібліотеки съ драгоценными палимпсестами Гомера. Можетъ быть, у насъ, не богослововъ, не церковниковъ, такая же первобытная грубость мысли, но зато и такая же первобытная свѣжесть чувства, какъ у язычниковъ, варваровъ, обращавшихся къ христіанству“ („Н. Путь“, 1903 г., № 11).

Достаточно вспомнить кишачія антитезы, намеками, уподобленіями и всяческими иными литературными ухищреніями книги самаго автора „Антихриста“, чтобъ увидѣть, насколько примѣнимы слова о первобытной грубости мысли и свѣжести чувства къ этому „книжнику“ и запойному игроку въ символы.

Напомню также остроумную и ядовитую статью А. Бѣлаго въ „Вѣсахъ“ о „штемпелованной галошѣ“, въ которой онъ такъ зло разоблачалъ удобный и уютный характеръ петербургской литературной мистики. Но лучше ли обстоитъ дѣло у живущихъ въ Москвѣ или даже за границей мистиковъ-интеллигентовъ?

И это, конечно, не случайность. Это лежитъ въ крови, въ самой сути нашего неомистицизма. Дѣло по существу въ томъ, что современный мистицизмъ, какъ продуктъ чисто и узко интеллигентскаго творчества, какъ продуктъ соціальной группки, тонкой фосфоресцирующей пленкой держашейся на поверхности общества, не можетъ выйти изъ стадій настроеній и словъ. Я не говорю, конечно объ отдѣльныхъ глубокихъ натурахъ—исключенія бываютъ вездѣ — я говорю о явленіи въ цѣломъ. О соотвѣтствіи между словомъ и дѣломъ — какъ, вопреки увѣреніямъ г. Минскаго, приходится все еще понимать искренность — не можетъ быть рѣчи для этихъ чистыхъ профессионаловъ слова, все дѣло которыхъ и есть въ концѣ концовъ слово. У нихъ не только въ началѣ было слово, но оно же находится въ серединѣ оно же будетъ и въ концѣ. Несмотря на всѣ ихъ выпрепнія размышленія о Логосѣ, о ставшемъ плотью Словѣ, ихъ собственное слово никогда не можетъ стать плотью. Наоборотъ, всякая плоть должна у нихъ непременно обратиться въ слово. Всякое реальное общественное противорѣчіе, попадая въ сумеречную и расслабленную атмосферу ихъ интеллигентскихъ настроеній, должно стать безкровнымъ, безплотнымъ, должно превратиться въ силуэтъ, въ тѣнь, въ слово. Лишенная связи съ народными массами интеллигенція не можетъ дать бойцовъ, пророковъ. И они лишь поэты, лишь беллетристы отъ мистики, но не пророки ея. А беллетристика въ мистикѣ — это и значить „стилизация“ мистики, это и значить запойная игра въ символы,

игра въ мистицизмъ, которая не можетъ фатально не принимать извѣстнаго характера мистификаціи.

Ничего поэтому страннаго нѣтъ, если людей, которые разсматриваютъ явленія—но на бумагѣ, но на словахъ—„sub specie aeternitatis“ начинаютъ, въ свою очередь, разсматривать „sub specie mystificationis

П. Юшкевичъ.