

Семен Франк

Непрочитанное...



КУЛЬТУРА ПОЛИТИКА ФИЛОСОФИЯ



**Московская школа
политических
исследований**



Семён Франк

Семён Франк

Непрочитанное...

статьи, письма, воспоминания



Московская школа
политических исследований

Москва 2001

ББК 87.3

Ф 83

Культура политика философия

Серия основана в 2000 году Московской школой
политических исследований и издается под общей редакцией
Ю.П. Сенокосова

Издание осуществляется при поддержке *Сергея Петлякова*
Составление и предисловие *А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова*

Франк С.

Ф 83 Непрочитанное.../Статьи, письма, воспоминания. — М.:
Московская школа политических исследований, 2001. —
592 с.

ISBN 5-93895-013-9

В книгу известного русского философа С.Л. Франка (1877–1950) вошли работы, никогда в современной России не переиздававшиеся. Опубликованные при жизни в периодических изданиях, являющихся в настоящее время библиографической редкостью, они практически недоступны читателю. Ряд текстов публикуется впервые.

Книга будет интересна как специалистам по истории русской общественно-политической мысли и философии культуры, так и любому человеку, который следит за развитием современных политических событий.

ББК 87.3

© Гапоненков А.А., Сенокосов Ю.П.,
составление, предисловие, 2001

© Московская школа
политических исследований, 2001

ISBN 5-93895-013-9

Предисловие

Философский и жизненный путь Семена Людвиговича Франка был неразрывно связан с историей России и Европы конца XIX — первой половины XX веков, оставив в ней, возможно, незаметный, но неизгладимый след в виде откликов на текущие события, свидетелем которых он был, на страницах периодических изданий и своих книг, в которых он стремился понять трагедию пережитой им революции и двух мировых войн.

Биография Франка весьма примечательна¹. Родился будущий философ в Москве в еврейской семье 28 января 1877 года. Будучи сыном доктора и внуком религиозно настроенного деда по матери, он был воспитан на «ветхозаветной основе», но, рано потеряв отца и испытав влияние отчима-революционера, уже в юношеском возрасте стал социал-демократом. Годы его учения протекали попеременно в Москве и Нижнем Новгороде, куда переехала семья, — в московском лицее Лазаревского института восточных языков, нижегородской классической гимназии, юридическом факультете Московского университета. Затем Франк слушал лекции по политэкономии и

¹ См.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954; а также монографию Филипа Буббайера: Philip Boobbyer. S.L. Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher. 1877–1950. Athens: Ohio University Press, 1995.

философии в Германии, пережил кризис разрыва с революционной средой при поддержке П.Б. Струве и выпустил первую свою книгу — «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (1900). Став ревизионистом, он прокладывал путь «к идеализму», был во время волнений 1905 года вовлечен в кадетскую партию, однако вскоре окончательно и бесповоротно избрал своим поприщем философское творчество.

Предреволюционные годы С.Л. Франк провел в основном в Санкт-Петербурге, если не считать выезда в командировку в Берлин (1913–1914). С северной столицей связана в это время его научная деятельность — защита магистерской диссертации «Предмет знания» (май 1916), выход книги «Душа человека» (1917); преподавание в частных учебных заведениях, Петербургском университете; общественно-литературное служение, редакционная работа в журналах «Полярная звезда», «Свобода и культура», «Русская мысль». В Петербурге же он познакомился со своей будущей женой Татьяной Сергеевной Барцевой; они обвенчались в Саратове (родном городе ее родителей) в протестантской церкви в июле 1908 года.

3 мая 1912 года С.Л. Франк принял православие. Крещение совершил о. Константин Агтеев в церкви Ларинской гимназии на Васильевском острове. В конце мая после сдачи магистерского экзамена Франк стал приват-доцентом Петербургского университета. Свою вступительную лекцию в этом качестве он назвал «Нравственный идеал и действительность».

В Саратове же семье Франков пришлось пережить хаос гражданской войны и голод в Поволжье. Осенью 1917 года он основал кафедру философии в Саратовском университете. Предварительное предложение занять вакантное место ординарного профессора университета он получил от министра народного просвещения С.Ф. Ольденбурга, товарища министра по делам высшей школы В.И. Вернадского, председателя комиссии по устройству новых факультетов И.М. Гревса, которые, по свидетельст-

ву самого Франка, его хорошо знали. «В Петербурге становилось голодно. Саратов был родной город моей жены, там жили ее родители — и хотя я совсем не склонен был при нормальных условиях покидать Петербург и уезжать в провинцию, я теперь принял предложение»². Состав первых профессоров вновь открывшегося историко-филологического факультета был сформирован еще в Петрограде (С.Л. Франк, В.А. Бутенко, В.М. Жирмунский, С.В. Меликова, Н.К. Пиксанов, М.Р. Фасмер). Постепенно за три года их работы в Саратове число факультетских преподавателей увеличилось почти втрое. 12 декабря 1917 года Франк писал М.О. Гершензону: «У меня мечта перетянуть сюда как можно больше культурных сил... Факультет у нас в общем неплохой — есть живые и талантливые люди... и группа свободных и культурных людей имеет большинство в факультете над группой чиновников от науки»³. Будучи деканом факультета, Франк стремился внести больше разнообразия в преподавание, увеличивалось число лекций и семинаров, непрерывно росло число студентов. Традиции русской университетской жизни сохранялись Франком вплоть до прихода «красных профессоров».

К началу 1919 года обстановка в городе обострилась. «Прошлой зимой и еще летом мы многое посылали в Петроград знакомым, теперь же сами внезапно оказались в положении голодающих среди богатого края — по причине строжайшей социализации»⁴. Саратов был прифронтовым городом и центром голодающего района. Студенческие аудитории не отапливались. Трамваи не ходили. В «Дневнике» русского американца Алексиса Бабина⁵, преподававшего в это время английский язык в Саратовском уни-

² С.Л. Франк. Предсмертное: Воспоминания и мысли. — Вестник РХД. Париж, 1986. № 146. С. 116.

³ С.Л. Франк. Из писем М.О. Гершензону (1912–1919). Публ. М.А. Колерова. — De visu. 1994. № 3/4. С. 29.

⁴ Там же. С. 29. Письмо от 5 октября 1918 года.

⁵ См.: A Russian Civil War Diary. Alexis Babin in Saratov, 1917–1922. Ed. by D. Raleigh. Duke University Press. Durham and London, 1988.

верситете, в числе страшных и изнуряющих внешних условий тех лет, помимо постоянного голода, холода, болезней, упомянуты визиты грабителей и убийства, ночные принудительные дежурства на улице, обыски ЧК, аресты, расстрелы, институт заложников... Осенью 1919 года С.Л. Франк вывез жену и троих детей (Виктора, Алексея и Наталью) в село Зельман (Ровное). Ему была поручена организация у немцев Поволжья педагогического института. Семья обзавелась домашним хозяйством, чтобы обеспечить себе пропитание. В 1920 году у них родился четвертый ребенок — Василий.

Находясь в Саратове, С.Л. Франк работал с рукописями Вл. Соловьева из коллекции петроградского проф. И.А. Шляпкина, завещанной университету, принимал участие в создании Саратовского философско-исторического общества, был избран его председателем. В 1918 году философ опубликовал в Москве важную для понимания судеб России и революции статью «De profundis» в сборнике «Из глубины», который был изъят большевиками сразу после выхода. В ней он дал «принципиальное обоснование» своего отрицания большевизма, говорил то, что «подсказывает ему совесть и разум». Идея сборника принадлежала Франку. Латинское «De profundis» — начальная строка покаянного 129 псалма, который пели как отходную молитву над умирающим. В статье шла речь о «бездне падения», в которую попал человек и все общество. С.Л. Франк призывал к осознанию этой «бездны», тех духовных причин, которые к ней привели. Он ощущал нравственную обязанность — верить в возрождение России, ее духовных начал.

В непродолжительный, но насыщенный период жизни в Москве (осень 1921 — лето 1922) Франк был деканом Академии духовной культуры и профессором Московского университета. В это время он издал две небольшие книги «Введение в философию в сжатом изложении» и «Очерк методологии общественных наук». Арест и насильственная высылка его из Советской России в Герма-

нию пришлось на август 1922 года. Начались годы эмиграции. Его младший сын вспоминал: «Для отца Германия была второй культурной родиной. Он учился в немецких университетах, писал и говорил по-немецки так же хорошо, как и по-русски, и коль скоро речь заходила о немецкой культуре, чувствовал себя “как дома”»⁶.

Обосновавшись с семьей в Берлине, Франк читал лекции в Русском научном институте, а с 1931 года — по-немецки — в столичном университете о русской мысли и литературе, много писал, выпуская книги — «Живое знание» (1923), «Крушение миров» (1924), «Смысл жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930) — и сотрудничая с разными изданиями («Путь», «Числа», «Руль», «Россия и славянство», «Hochland»); выезжал на конференции и встречи философов, в частности на Всемирный философский конгресс в Праге (1934). В Германии он стал свидетелем восхождения Гитлера. Именно нацизм вынудил его в 1937 году в очередной раз покинуть и эту страну и переехать во Францию. В Париже вышла главная книга философа «Непостижимое» (1939).

Война, настигнувшая Францию, сдача ее столицы гитлеровцам заставила Франка и его жену скрываться от гестапо в Гренобльских горах. Необычайная по интенсивности духовная работа под угрозой ареста принесла свои плоды: в это время ведутся дневниковые записи «Мысли в страшные дни (начато 19.XI.1942) и вынашиваются изданные после войны книги «С нами Бог» (1946) и «Свет во тьме» (1949). Этими трудами, включая посмертно изданную в 1956 году работу «Реальность и человек», Франк практически завершил создание собственной философии и утвердил себя подлинно религиозным мыслителем. Он скончался в Лондоне 10 декабря 1950 года, закончив свою жизнь неоплатоником-христианином.

⁶ *Василий Франк*. Русский мальчик в Берлине/Пер. с англ. В. Михайлина, Е. Зотовой. Предисл. Г. Гусейнова, Кс. Павловской. — Волга. 1998. № 10. С. 114. В воспоминаниях сына философа приводится много редких сведений о жизни С.Л. Франка в Берлине 1920–1930 годов.

Прот. В.В. Зеньковский, восторгаясь С.Л. Франком, назвал его «самым выдающимся русским философом вообще»⁷. По признанию С.А. Левицкого, во Франке «сила была... стихия чистой философии... в своих капитальных трудах он полон пафоса системности. Во Франке была классическая строгость мысли и метода, склонность проводить тончайшие умозрительные различия. Франк не так волнует нас, как Бердяев, не так возносит к богословским высотам, как Булгаков, он скорее погружает нас в ясные глубины своей мысли»⁸.

В стиле немецкого идеализма Франк действительно стремился создать исчерпывающую философскую систему, но не в том смысле, что хотел соединить в ней социальную философию и антропологию, этику и эстетику и так далее, а в более фундаментальном, скорее кантовском смысле. Постоянно размышляя о непостижимом чуде гармонии мира, он в то же время считал не меньшим чудом возможность его постижения в терминах философского умозрения и свое призвание видел в построении философии, которая бы содержала в себе оба эти чуда — постижимости и непостижимости мира одновременно. Или, выражаясь его словами, свидетельствовала бы о преодолении бездны между знанием и бытием, подтверждая тем самым известную мысль, что самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, — это ощущение таинственности мира, которое лежит в основе религии и научного и художественного познания.

Религиозные идеи Франка столь тесно переплетались с его философским умозрением, что сам он, сознавая это, допускал порой, что его работы страдают, возможно, некоторой неопределенностью. «Любого, даже самого благожелательного читателя моих работ, — замечает он по этому поводу в одном из писем Л. Бинсвангеру, — не мо-

⁷ В.В. Зеньковский. История русской философии. В 2-х томах. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 158.

⁸ С.А. Левицкий. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне: Посев. 1981. Т. 2. С. 98.

жет, видимо, не смутить двойственность чисто философского и религиозного во мне — ведь и в самом деле эту двойственность я до сих пор еще полностью не преодолел, а последний синтез разве что предугадываю как недостижимый идеал и стремлюсь к нему... Только самым великим — Платону, Плотину, Николаю Кузанскому, а в Новое время, пожалуй, Канту — удалось достичь здесь подлинного синтеза»⁹.

Однако Франк не собирался в то же время быть богословом. В своих трудах он не раз подчеркивал это. Так, в книге «Свет во тьме», напоминающей лишь по форме богословский трактат, он пишет: «Я боюсь и не хочу быть богословом — не только потому, что по своему образованию и духовному складу я не богослов, а свободный философ, но и потому, что не могу преодолеть ощущения, что всякому отвлеченному догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного суесловия. По глубокому, истинно религиозному замечанию Гёте, “о Боге можно, собственно, говорить только с Богом”»¹⁰. Именно философия была для него жизненным призванием, которое он полностью, на наш взгляд, реализовал.

Многое связывает Франка с традициями русской мысли — и постановка «последних вопросов», и широта духовных интересов, и сила неослабевающего этического пафоса, переживания святынь. Типично русские понятия «всеединства», «соборности», «живого знания» встречаются на страницах практически всех его книг. Но при этом нельзя не заметить, что в них отвергаются и отвлеченный часто идеализм славянофилов, и беспочвенная духовность многих западников, поскольку сам Франк ощущал себя поборником европейской культуры мысли, европейского философского дискурса и общественных институтов. Как мыслитель он, несомненно, может быть назван русским европейцем.

⁹ Письмо Л. Бинсвангеру от 28.III.1946. См. в настоящем издании.

¹⁰ С.Л. Франк. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMKA-Press, 1949. С. 10.

Что же касается его политических и социальных воззрений, то в сознании историков общественной мысли России он неизменно ассоциируется с русским либеральным консерватизмом П.Б. Струве. И это не случайно, учитывая их тесную дружбу и взаимную поддержку почти во всех творческих и культурных начинаниях, особенно в дореволюционный период, когда они сотрудничали (Струве на правах главного редактора, а Франк в качестве заведующего отдела) в журнале «Русская мысль» и принимали участие в издании знаменитых сборников «Вехи» и «Из глубины».

Как известно, одна из самых запоминающихся статей в «Вехах» — «Этика нигилизма» Франка — была посвящена критике русской революционной интеллигенции. И в эмиграции, продолжая развивать идеи либерального консерватизма, он также последовательно выступал против любых проявлений радикализма в идеологии и политике. Политический реализм Струве и Франка покоился на убеждении, что реформы никогда не будут эффективными без духовно-культурной, ненасильственной трансформации общества.

С.Л. Франк называл своего друга «политическим борцом» (см. его «Воспоминания о П.Б. Струве» в настоящем издании), хотя сам борцом не был. Склонный скорее к созерцанию, чем к действию, размышляя о социальных проблемах, он разрабатывал политическую философию, в которой ценности гражданской свободы и плюрализма были укоренены в его метафизической идее абсолюта, так как он считал, что лишь в зависимости от этого они получают свой смысл в культуре, государственном устройстве, законодательстве, в сфере экономики. В условиях кризиса фундаментальных ценностей европейской культуры, вызванного двумя мировыми войнами, Франк развивал основы политики христианского реализма, видя в ней единственную альтернативу насилию и путь к духовному возрождению послевоенной Европы. «В нашей нынешней религиозной нищете нам не остается иного пути к спаси-

тельной истине христианской веры, — писал он в конце войны, — как заново учиться ей не из старых книг, а из уроков нашей несчастной жизни»¹¹.

По воспоминаниям современников и близких Франку людей, в частности его сводного брата, Семена Людвиговича особенно любил поэзию и музыку. «Из искусств ему ближе всего была музыка, — пишет Зак, — ...ребенком я почти ежевечерне засыпал под звуки Бетховена, Шумана или Шопена, которых в дальней гостиной играл брат Сеня. Часто, когда он играл, он закрывал глаза, и у него делалось необыкновенное выражение, как будто музыка открывала ему непосредственный доступ в нездешний мир... С.Л. глубоко чувствовал поэзию; его статьи о Пушкине, о Рильке, о Тютчеве свидетельствуют о том, как он вникал в поэтическую стихию и как сильно переживал ее»¹².

* * *

В настоящий том сочинений Семена Людвиговича Франка включены работы, которые никогда в России не переиздавались. Опубликованные при жизни философа в периодических изданиях, являющихся в настоящее время библиографической редкостью, они практически недоступны читателю. Между тем, наряду с его уже напечатанными в начале 90-х годов произведениями, они несомненно будут интересны как специалистам по истории русской общественно-политической мысли и философии культуры, так и любому человеку, который, наблюдая се-

¹¹ Там же. С. 12.

¹² Сборник памяти С.Л. Франка. С. 19. Лев Васильевич Зак родился 12 июля 1892 года в Нижнем Новгороде. Умер 30 марта 1980 года в Париже. Его первые работы были выставлены в Салоне федерации (объединения) московских художников в 1907 году. С 1920 года за границей: Рим, Берлин, Париж. После второй мировой войны занимался скульптурой, книжной иллюстрацией, мозаикой, витражами. См.: *J.M. Dunoyer. Leon Zack. Biobibliographie établie par Florent Zack. Ed. de la Difference. Paris, 1989.*

годня за развитием политических процессов в стране, может сравнить их с тем, что происходило в России в начале века. В этом смысле, сохраняя свою актуальность, они позволяют лучше понять происходящее и в то же время оценить талант и масштаб личности самого С.Л. Франка.

Все публикуемые работы печатаются, как правило, с сохранением особенностей авторской орфографии и пунктуации по прижизненным изданиям (кроме «Воспоминаний о П.Б. Струве») и в том хронологическом порядке, как они писались, являясь либо откликом на злобу дня, либо размышлением по поводу волновавших автора общественных и философских проблем. Выбранный в данном случае принцип публикации дает возможность наглядно судить об эволюции подходов С.Л. Франка к событиям русской революции и становлении его оригинальной философии.

Выражаем искреннюю благодарность Библиотеке Колумбийского университета и Филипу Буббайеру за помощь в подготовке настоящего издания.

Светлая память Наталье Семеновне и Василию Семеновичу Франкам, которые также поддерживали нас и помогали нам.

*А.А. Гапоненков,
Ю.П. Сенокосов*

СТАТЬИ

Государство и личность (По поводу 40-летия судебных уставов Александра II)*

20-го ноября Россия справляет сорокалетний юбилей судебных уставов Александра II, сорокалетие действия «скорого, правого и милостивого суда». Как бы ни громили реакционеры этот суд и какие бы несовершенства ему ни были присущи в действительности, не только подавляющее большинство русских юристов, но и масса населения твердо знает, какое огромное и благотворное значение в русской жизни имеют реформированные судебные учреждения. Самый серенький обыватель, отнюдь не привыкший к отвлеченностям и «умствованиям», лишенный принципиальных воззрений на задачи и нужды государственной жизни, на практике отлично понимает различие между законностью и произволом, между правом и бесправием и явственно, как говорится, на своей собственной шкуре ощущает это различие. Поэтому он инстинктивно дорожит судебными учреждениями как редким в окружающей его жизни приютом законности и права.

Но не об этом значении судебных учреждений мы хотим здесь говорить, и не слепую хвалу мы намерены возносить им. Не говоря уже о недостатках, которыми они отличались с самого начала, не говоря далее о тех всем известных, довольно существенных искажениях, которые

* Опубликовано: «Новый путь». 1904. Ноябрь. С. 308–317.

были в них внесены позднее, восторженное отношение к ним именно как к фактически существующим *учреждениям* неуместно просто потому, что они стоят в известном противоречии ко всему остальному укладу русской жизни, стесняющему, а иногда и совсем устраняющему их возможное при других условиях благотворное влияние. Достаточно указать, что во многих случаях в уголовных делах подсудность фактически определяется распоряжением администрации, что от ее же усмотрения зависит гласность или негласность судопроизводства, что принцип несменяемости, а следовательно, независимости судей проведен далеко не последовательно и на практике сведен «на нет», что вопрос о предании суду именно в важнейших делах зависит не от самого суда, а опять-таки от администрации. Специалисты неоднократно разъясняли и не перестанут разъяснять все недостатки организации суда и его положения при современном государственном быте России. И если мы, профаны, тем не менее празднуем юбилей этого суда, то мы чувствуем при этом не сами учреждения, а заложенную в них *философско-правовую идею*.

В судебном деле — какова бы ни была его организация — яснее всего отражается имманентная, присущая всякому обществу коллизия двух начал — начала государственных интересов и начала прав личности. Самая *идея* суда (по крайней мере уголовного) состоит в том, что государство, при охране своих интересов, не имеет права распоряжаться бесконтрольно судьбою подчиняемых ему личностей, а должно считаться с гарантированными личности правами и может в своих интересах нарушать эти права только при известных, точно определенных условиях. Как бы ни было важно государству в известных случаях лишить, например, данное лицо свободы, имущества, жизни, государство не может сделать это самовольно, соображаясь исключительно со своими собственными интересами; оно наталкивается при этом на неподчиненные ему, имеющие самостоятельное юридическое значение и

утвержденные в законе права личности, и исход этого столкновения решается не соображениями государственной пользы, а принципами *права*, не распоряжением *администрации*, а приговором *суда*. Наиболее чистое выражение это соотношение двух начал получает в состязательном типе уголовного процесса, который поэтому и является единственной нормальной формой уголовного суда. Представитель интересов государства — прокурор — и представитель прав личности — обвиняемый и его защитник — спорят как две равноправные стороны перед третьей, незаинтересованной и независимой властью, — судом — о своих взаимных притязаниях, подобно тому как в гражданском суде о них спорят частные лица, истец и ответчик. При этом закон, предусматривая, что государство всегда сильнее и влиятельнее частного человека, старается устранить даже это психологическое неравенство сил, предоставляя обвиняемому некоторые преимущества в состязании с обвинительной властью, как, например, право последнего слова и тому подобное. Казалось бы — и юристы часто утверждают это, — государство и его верховная власть всемогущи и не могут потерпеть рядом с собой никакой независимой от них правовой инстанции; и однако в уголовном процессе ясно обнаруживается, что государство в своей деятельности ограничено рядом гарантированных прав личностей и не главенствует над входящими в его состав частными лицами, а равноправно с ними перед третьей, судебной властью. Правда, права личности гарантирует само же государство, путем издания соответственных законов; но эти законы обязательны и для издавшего их государства, которое тем самым как бы лишь формулирует существование независимых от него личных прав и признает себя обязанным соблюдать эти права.

Как бы слабо и непоследовательно ни была выражена в судебных уставах идея неприкосновенности личных прав, во всяком случае, у нас она была впервые высказана в *принципе*, и именно в этом лежит великое идейное значение новых судебных учреждений. В принятии состяза-

тельного уголовного процесса, в институте суда присяжных, в признании несменяемости судебной власти законодатель открыто заявил, что государство не намерено впредь самовольно властвовать над судьбою своих подданных, но что оно предоставляет независимому общественному суду решение споров между ним и затрагиваемыми им правами частных лиц. Вот почему судебное устройство, основанное на уставах 1864 года, является одной из редких отраслей русской государственной жизни, которые нуждаются не в коренной и принципиальной реформе для осуществления законченного правового государства, а лишь в укреплении, последовательном проведении и повсеместном распространении уже принятых начал. Идея *законности*, то есть строгого и беспристрастного судебного контроля над всей административной деятельностью, эта идея, столь мало привившаяся *на практике, в принципе* входит со времени введения судебных уставов в официально санкционированный кодекс русского правосознания.

Нельзя, однако, забывать, что то признание идеи личных прав, которое высказано в судебных учреждениях, даже в принципе не может считаться исчерпывающим. Мы упоминали только что о философско-правовой теории, приписывающей государству юридическое всемогущество, и отметили, что в судоустройстве это всемогущество уступает место признанию конкурирующих с государственной властью ненарушимых прав личностей. Однако если вдуматься глубже, то легко видеть, что судебная защита личных прав сама по себе не гарантирует их неприкосновенности от притязаний государственной власти. Суд контролирует *в пределах существующего законодательства* текущую, административную деятельность государства и охраняет обеспеченные законом права лиц от неправомерного их нарушения как частными же лицами, так и представителями государственной власти. Но ведь законы, охраняющие личность, творятся тем же государством; и если эти законы таковы, что права лично-

сти ими недостаточно обеспечены или вообще не ограждены, то суд, оберегая *формальную* законность, тем не менее не в состоянии поставить преграду *произволу* власти.

Таким образом, если охрана тех прав личности, которые обеспечены самим законодательством, не представляет при правильной организации суда никаких препятствий, то, с другой стороны, оказывается, по-видимому, совершенно невозможным оградить личность от посягательств на его права самого законодательства. Юристы доказывают нам, что верховную законодательную власть нельзя мыслить иначе, как неограниченной: будет ли она олицетворена в самодержцце, или в монархе, издающем законы с согласия парламента, или, наконец, в одном лишь автономном парламенте, во всяком случае она всегда, именно в силу своей суверенности, неограниченна; ибо, если бы имелась какая-либо ограничивающая ее инстанция, то суверенитет принадлежал бы уже последней, и тогда именно эта последняя была бы в свою очередь неограниченной. Это рассуждение, по-видимому, логически безупречно; и однако, если его признать, придется отказаться от всякой возможности эффективного ограждения прав личности. Произволу государственной власти нельзя будет ничего противопоставить, и при таких условиях всякая власть — будет ли она самодержавной, или конституционно-монархической, или республиканско-демократической — легко может выразиться в деспотизме. Как выйти из этой тяжелой и, на первый взгляд, неустрашимой дилеммы?

Теория правового государства нашла этот выход в установлении двойной формы законодательства, в строгом различении между *основными законами и текущей законодательной деятельностью* государства. Недостаточно, чтобы законодательная власть была отделена от исполнительной и судебной; необходимо, чтобы она была также отделена от той правотворящей силы, которая закладывает самые основы правового строя и в которой именно и находят себе защиту права личности. По отношению к этой

инстанции законодательная власть должна являться тем же, чем по отношению к ней самой является власть исполнительная, она вправе издавать лишь такие нормы, которые не идут вразрез с декретированными правотворящей силой юридическими принципами и не нарушают личных прав, огражденных этими принципами. В чем же состоит эта «правотворящая сила»? В своей основе, то есть как по своему фактическому социально-психическому значению, так и по содержащейся в ней социально-философской идее, она есть *морально-правовое сознание общества*. По своей внешней форме она является то ненарушимым для законодательной власти обычным правом, то в особом порядке изданным и в особо торжественной форме провозглашенным «учредительным» законодательным актом. В той и другой форме «основные законы» связывают законодательную власть и образуют преграду для произвола последней. Какого бы мнения мы ни держались о неограниченности *суверенной* власти, во всяком случае эта власть не совпадает с законодательной, а нормирует ее, и потому последняя должна необходимо быть ограниченной по своим полномочиям. Лучшим выражением этого служит возможность в правовом государстве *судебного контроля над самой законодательной властью*. Так, в Соединенных Штатах существует государственный суд, имеющий право и обязанность отменить закон, не согласный с конституцией. В Англии обыкновенный суд, найдя закон не соответствующим конституции, может освободить от ответственности за его нарушение и тем косвенно сделать недействительным самый закон.

Таким образом, при последовательном проведении идеи законности и правового порядка, права личности оказываются огражденными не только формально, то есть в меру их обеспечения законодательством, но и по существу, то есть по отношению к самой законодательной государственной власти. Два великих начала общежития, на которые мы указали выше, — начало государственных интересов и начало прав личности — сохраняют свое само-

стоятельное значение в самой организации государственного строя и притом так, что права личности являются точно очерченной неприкосновенной правовой сферой, за пределами которой государство полновластно и может свободно осуществлять свои интересы. Выраженное в основных законах правосознание общества является той, по удачному выражению Иеллинека, «*метаюридической*» инстанцией, которая проводит грань между сферами господства этих двух социально-правовых начал.

Но эти социально-правовые начала служат сами лишь выражением двух великих и вечных *этических начал* — начала общественного блага и начала свободного развития личности. Совесть велит нам заботиться о благе общества, об устройении внешней, эмпирической жизни наших ближних, об их счастье и довольстве; и наряду с этим она повелевает нам «не угашать духа», развивать заложенные в нас силы, давать широчайший простор тому духовному началу, которое содержится в нашей личности. Эти два этические принципа, которые покойный Михайловский некогда охарактеризовал как принципы «совести» и «чести» и которые пишущий эти строки выразил в ницшевских терминах «любви к ближнему» и «любви к дальнему» (или «к призракам»), стоят в своеобразном отношении один к другому. Несомненно, они в общем взаимно поддерживают себя и сотрудничают в деле внесения начал нравственности в общественную жизнь. Никакое счастье, никакое прочное устройство жизни невозможно при порабощении личности, этого творца всякого общественного прогресса, и, с другой стороны, никакое развитие личной духовной жизни невозможно на почве неустойчивости внешней, материальной жизни, на почве обездоленности народа. Несмотря на это, как в нравственной жизни отдельной личности, так и в политике общества, оба указанных начала нередко вступают в коллизию между собой, и одно из них приносится в жертву другому. В жизни мы часто встречаем людей, которые, всецело отдавшись личному духовному совершенствованию, забывают о сво-

их ближних и их нуждах и горе и являются по отношению к ним грубыми эгоистами; и наряду с ними мы видим людей, которые в заботе о благе ближних игнорируют право этих ближних на свободное самоопределение и становятся невыносимыми опекунами-деспотами. И точно так же в общественной жизни мы имеем такие примеры, как Англия XVIII и первой половины XIX века, где полная свобода личности уживалась с ужасающими бедствиями народа, и, с другой стороны — просвещенный абсолютизм или якобинская демократия, при которых задачи общественного блага осуществлялись в форме самой возмутительной тирании. Устроение общественного блага нуждается в известном планомерном руководительстве, в сплочении социального тела и подчинении его единой власти; духовное развитие личности нуждается прежде всего в возможности самоопределения, в свободе и отсутствии властной опеки. Общество, желающее удовлетворить обоим этическим началам, должно внести в свою организацию учреждения, отвечающие обоим требованиям, найти умелый и удачный компромисс между этими требованиями. В самой общей форме это сочетание может быть намечено как *самоуправление общества на почве личного самоопределения каждого из его членов*. Руководительство общественной жизнью должно, во-первых, принадлежать *самоуправляющемуся обществу*, так как общество само лучше, чем какая-либо посторонняя власть, сможет примирить свое благо со свободой своих членов; и во-вторых, это самоуправление должно опираться на неприкосновенные права личностей, что лишает его возможности выродиться в деспотию.

Лишь немногие из культурных государств сумели найти более или менее законченное разрешение этой проблемы; в числе их на первом плане стоит Англия. Во Франции демократия и сейчас еще обнаруживает деспотические наклонности, не стесняясь, например, в интересах общественного блага, которому угрожает клерикализм, стеснять свободу совести; в Германии и поныне ца-

рит нечто вроде просвещенного абсолютизма в смягченной форме, и развивающаяся демократия пытается реформировать не только социальный, но и политический быт страны, требует не только мероприятий в пользу социального блага, но и большей свободы личности.

У нас в России, где все эти вопросы обсуждались до сих пор лишь отвлеченно, в сознании общества заметно также преобладание интереса к одной стороне вопроса в ущерб другой. Проблема правового государства обсуждается преимущественно в форме проблемы *самоуправления общества* и дебатруется главным образом с точки зрения целесообразности соответствующего политического механизма для общественного блага. Противники указывают на (значительно преувеличиваемые ими) недостатки выработанного в Европе порядка управления и, с другой стороны, в самом крайнем крыле противоположного лагеря упорно говорят о возможности забвения в правовом государстве интересов народных масс. При этом как бы совершенно забывают, что правовое государство содержит в себе не только известный порядок управления, но известную *организацию личных прав*, которая является совершенно самостоятельным и неоценимым благом, не могущим пострадать ни от каких-либо мелких недочетов механизма власти, ни даже от возможных классовых тенденций самоуправления. Именно для ослабления вредного влияния этих классовых тенденций необходимо, чтобы с самого же начала, совершенно независимо от состава самоуправления, была обеспечена вся полнота личных прав — свобода изъявления мысли и воли как отдельными личностями, так и их союзами. При таких условиях все недосказанное и недоделанное с самого начала будет всегда находить себе голос в общественном мнении и пролагать путь к правовому осуществлению.

После отмены крепостного права Россия пережила только две великие по своей идее реформы — введение земского и городского самоуправления и учреждение

нового суда. Местное самоуправление, которое теперь переживает праздничные дни, нам дорого, но не менее дорог нам новый суд как элементарное проявление идеи *неприкосновенности личных прав*. И если мы сейчас стоим перед новой «эпохой великих реформ», не уступающих по своему значению реформам 60-х годов и являющихся их естественным продолжением, то мы должны суметь гармонически сочетать впервые выраженные в ту эпоху идеи общественного самоуправления и неприкосновенности прав личности. Только при таком сочетании Россия может осуществить, по образцу уничтожения крепостного права, необходимую отмену того *«политического рабства»*, о котором еще сто лет назад говорил Сперанский...

Политика и идеи (О программе «Полярной Звезды»)*

Внешнее, политическое обновление России должно сопровождаться внутренним, культурным ее возрождением. Старый порядок, режим политического рабства, не только сковывал свободное слово и действие граждан, но и душил независимую мысль, убивал возможность смелого и богатого духовного творчества. Это совершалось двояким путем — с одной стороны, цензурные и административные тиски, не будучи в состоянии убить живую душу, все же мешали ей жить полной и просторной жизнью; с другой стороны, эта живая душа, задыхаясь в затхлой атмосфере рабства и молчания и употребляя все силы на борьбу с ненавистными оковами, подчиняла сама себя еще внутренней цензуре. Во имя своего святого подвига она надевала на себя под оковами еще и вериги. У нее был один только враг — рабство, и одно помышление — борьба с ним. Литература, наука, искусство, философия, религия нужны были лишь постольку, поскольку они были орудиями политической борьбы; все идеи и духовные запросы, расширявшие кругозор личности, вносившие новые точки зрения и оценки, беспощадно отменялись, как ненужная роскошь и помеха; страна сама духовно объявила себя на военном положении и требовала от всех только повиновения и солидар-

* Опубликовано: «Полярная Звезда». 1905. № 1. С. 18–31.

ности в исполнении гражданского долга. Было возвращено суровое, фанатическое поколение борцов, полное отваги и самоотвержения, но бедное самостоятельной мыслью и духовным творчеством. Не одной только кровью была куплена свобода; страна заплатила за нее еще упадком идейной жизни и культуры. И, озираясь назад, мы не можем не послать еще раз проклятия вампиру рабства, который не только пил нашу кровь, но и тяжелым кошмаром давил нашу душу.

Но повержен ли сейчас этот вампир, и закончилась ли борьба с ним? Все знают, что это не так, что мы переживаем момент наибольшего обострения исторической борьбы нового порядка со старым. Время ли теперь — спросят нас — отменять нравственное военное положение, время ли говорить об идеях и культуре при свисте пуль и столах жертв?

Мы отвечаем: да, время, настоящая пора подумать теперь об общих идеях, о широких основных задачах кампании. Бой продолжается, но поворотный пункт его уже позади нас; мы уже преследуем бегущего врага, и должны озаботиться устройством новой жизни на поле битвы, покидаемом им. Борьба разрушительная может вестись без широких идей, без сознания отдаленных ее целей; борьба созидательная, начало которой уже наступило, нуждается в культурном творчестве, в ясности и цельности миросозерцания, в богатстве духа и свободе его инициативы. Нам нужно выяснить, какие принципы должны быть положены в основу нового устройства жизни, на каких моральных и культурно-философских устоях должен быть возведен храм новой, свободной России.

До сих пор прогрессивные направления и группы, стоящие вне организованных социалистических партий, не имели или, по крайней мере, не высказывали принципиального, философского обоснования своих политических стремлений. Для примера укажем на конституционно-демократическую партию, которая, установив в своей

программе требования во всех областях государственного устройства и политики, не выразила, однако, своего *profession de foi* [кредо (*франц.*)], не определила исповедуемых ею политических и социальных принципов. Распространено даже мнение, что вообще лишь крайние социалистические партии могут руководствоваться общими отвлеченными началами, тогда как все иные партии, ведя «реальную политику», лишены возможности иметь свою *веру*, свое цельное мирозерцание.

Это мнение неверно, и этот пробел в политической мысли должен быть восполнен. Противопоставление «реальной политики» «мирозерцанию» — в корне фальшиво. *Всякая* политическая партия, в силу самого существа ее задач и деятельности, в известном смысле необходимо есть партия «реальной политики», ибо, желая не только исповедовать свою веру, но и добиться ее осуществления в жизни, она должна считаться с реальными условиями и пользоваться реальными, доступными ей средствами. Отрицать «реальную» политику значит отрицать политику вообще, и это может делать лишь религиозная секта, как, например, толстовство, но не политическая партия. С другой стороны, всякая политика должна руководиться общими идеями, и то, что кажется чисто тактическим разногласием, по большей части оказывается разногласием принципиальным, вытекает из различия моральных и политических убеждений. И потому уже давно пора — а сейчас прямо настоятельно необходимо — подвести под широкое демократическое движение, не укладывающееся в русло социалистических партийных организаций, самостоятельный и прочный идейный фундамент.

В этом — основная задача нашего журнала.

* * *

В нашем философско-политическом мировоззрении мы исходим из идеи *личности* как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общест-

венно-исторической жизни образует содержание *культуры* и есть высшая и последняя задача политического строительства. Личность для нас священна сама по себе, в силу присущего нам морального сознания, которое гласит, что человек должен всегда рассматриваться как цель и никогда как простое средство, и требует от нас уважения ко всякой человеческой личности как таковой. И личность для нас священна как живая и вечная лаборатория духовного творчества, как единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух. Нет блага, которое было бы благом само по себе, если оно не служит личности; нет священной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности. В этом смысле мы — убежденные индивидуалисты.

На этой идее личности, как на незыблемом фундаменте, должны быть построены все постулаты либерализма, демократии и социализма.

Личность прежде всего требует себе неприкосновенности и свободы. Государство не может быть неограниченным властителем над личностью; оно должно быть ограничено вечными и ненарушимыми ее правами, вытекающими из ее нравственного значения. Жизнь духа должна быть свободна и неприкосновенна; мысль и совесть не могут находиться под властью людей: они подчинены лишь своему собственному верховному суду и лишь перед ним повинны отчетом. Старая, античная идея полного поглощения личности государством, растворения без остатка всех духовных сил и помышлений в механизме государственной власти — это идея, следы которой еще так сильны и в наших учреждениях, и в наших умах — противоречит современному нравственному сознанию и должна быть отвергнута решительно и безусловно. Свобода совести и мысли, свобода устного и печатного слова, свобода идейного и практического общения в собраниях и союзах суть неотъемлемые права личности, вытекающие из основного ее права на самоопределение и свободное развитие. Эти свободы не

суть простые *средства* политической борьбы, боевые позиции, выигранные демократией у старого режима; какова бы ни была форма власти, в чьих руках бы она ни находилась и как бы искренно она ни руководилась интересами народного блага, действительными потребностями большинства — она не вправе приносить в жертву своей цели эти неотъемлемые права личности. Личность стоит выше государства, и никакое государство не может смотреть на нее только как на свое орудие. В этом отношении всякая диктатура, от кого бы она ни исходила и какими бы соображениями ни руководствовалась, одинаково безнравственна и недопустима. Право должно служить обеспечению свободы, и всякий порядок, убивающий свободу, противоправен и незаконен.

Но уважение к личности требует не только ее свободы, но и *равноправия*. Все люди, несмотря на их естественные различия, равны как человеческие личности; они равноценны, ибо все в равной мере суть представители священного начала личности. Раз человек не может быть средством и орудием для другого человека, то оба они равны по своему моральному значению. Это равенство требует себе политического выражения в принципе *демократии*. Прежде всего недопустимы никакие сословные и национальные привилегии, никакие преимущества и отличия, юридически прикрепленные к отдельным избранным группам личностей в силу самого происхождения. С другой стороны, все люди, в силу их свойства как носителей духовного и общественного идеала, имеют право на *равное* участие в политическом творчестве, в образовании государственной власти. Власть может принадлежать только *всему народу* и всем его членам в *одинаковой мере*. Отсюда требования народовластия — всеобщее и равное избирательное право, ответственность власти перед народом и тому подобное.

Свобода личности и равноценность, а следовательно, равноправие отдельных личностей — таковы морально-политические постулаты демократического движе-

ния. Но на этом нельзя остановиться: демократия должна быть осуществлена не только в сфере политической (в узком смысле слова), но и в области хозяйственных и социальных отношений. Человек должен быть свободен, и он не может быть средством, орудием в руках другого человека; отсюда вытекает моральная недопустимость хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Истинная свобода, как и истинное равноправие, осуществимы лишь в обществе, в котором народ сам так же управляет своей хозяйственной судьбой, как и судьбой политической. Лозунги освобождения личности и демократизации общества, примененные к экономической жизни, логически приводят к идее социализма или, скорее, *ее образуют*. Миросозерцание социализма шире и глубже тех экономических или политических формул, с которыми оно обыкновенно отождествляется и приверженцами, и противниками его. «Диктатура пролетариата», экспроприация капиталистов, даже отмена частной собственности и обобществление орудий производства не исчерпывают собой основной идеи социализма и даже совсем не затрагивают ее. Все это — лишь частичные, частью односторонние, частью прямо неверные технические приемы осуществления социализма. Даже социализм, понимаемый как коллективное хозяйствование народа или вообще как известная, заранее определенная организация производства, обмена и распределения, не может иметь *принципиального* морально-политического значения; он сводится к вопросу о целесообразности той или иной организации хозяйства — вопросу, который может быть решен лишь на основании указаний опыта и свободного научного исследования. *Принципиально* в социализме лишь перенесение идей свободы и равноправия личностей на экономическую и социальную область; принципиально в нем только требование отмены хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Нам известны теперь лишь некоторые из путей, ведущих к этой цели, и мы не можем отождествлять эти немногие пути с самой сущно-

стью социалистического идеала. Социализм есть великая *проблема* наших дней, но для решения ее нужны не только практические, но и *идейные* усилия нашего поколения, как и поколений грядущих.

В философском или морально-политическом отношении социализм, будучи прямым выводом из либерально-демократических идей свободы и равенства, прибавляет к ним лишь одну принципиально новую идею — идею *солидарности*, или *братства*. Ответственность общества за судьбу и благосостояние его членов, право личности как члена солидарного целого требовать от общества обеспечения себе условий свободной, разумной и достойной жизни — вот великий новый моральный принцип, внесенный социалистическим учением. Эта идея уже завладела умами всех, стала уже аксиомой современного общественно-морального сознания. Все социальное законодательство, как бы несовершенно оно пока еще ни было, в принципе исходит из нее и открыто признает ее обязательность. Старое манчестерство, принцип «каждый за себя», ныне уже окончательно истреблены и изгнаны из умов людей; принцип «все за каждого» укреплен навсегда в социальной совести человечества. Социальная справедливость и социальная солидарность — таковы незыблемые основы социалистического мировоззрения. Из этих идей в одинаковой мере вытекают и все текущие законодательные меры в области социального вопроса, и те великие предположения и планы, которые задаются целью довести дело солидарности и справедливости до последнего его конца.

Старая, великая, осмеянная, но неумирающая формула — *свобода, равенство, братство* — вновь невольно встает перед нами не как банальная громкая фраза, а как глубоко серьезное и многозначительное обобщение основных моральных мотивов, руководящих политическим и социальным прогрессом и заключающих в себе неисчерпаемый запас идей для общественного строительства будущего.

Но идеи и идеалы нужны не только для того, чтобы знать, *что* нужно делать; они не менее нужны и для того, чтобы знать, как нужно действовать, *какие пути* к осуществлению задачи должны быть признаны допустимыми и целесообразными. Мы имеем в виду не специальные и детальные проблемы тактики, выставляемые борьбой текущего дня, а широкие и принципиальные вопросы о сущности, условиях и приемах всякой общественной и политической деятельности. Ответ на эти вопросы вытекает из самых основ морального, политического и социологического миропонимания. В какой мере и в каких пределах допустим и целесообразен прием насильственной борьбы? Какими путями можно добиваться и удержать в своих руках моральное влияние на общество и политическую власть над ним? Каковы те сложные психологические моменты в отношениях общественных сил, которые обычно резюмируются в схематической формуле «борьбы классов»? В каких пределах политический и социальный строй может быть изменен внезапным переворотом? Все эти и им подобные вопросы нуждаются в серьезном, вдумчивом, добросовестном и свободном от предвзятости обсуждении — иначе мы рискуем, следуя за шаблонами и трафаретами, потерять из виду живую действительность и совершить ряд гибельнейших ошибок. А как мало теперь у нас думают обо всем этом!

Мы не можем дать здесь готовый ответ на все эти вопросы. Но мы хотели бы, по крайней мере, наметить общую принципиальную точку зрения, из которой мы исходим во всех наших тактических соображениях. Мы твердо убеждены, что единственной основой всякого политического и социального порядка, как и единственным и последним двигателем всякого политического и социального прогресса и переворота, является *общественное мнение*, совокупность и равнодействующая господствующих в народе верований, стремлений и настроений. Эта довольно

банальная, на первый взгляд, истина на практике не пользуется особой популярностью в России. Нужен известный уровень культурного развития, нужен исторический опыт и политический навык, чтобы убедиться ясно и непреложно в конечном всемогуществе общественного мнения, в бессилии всех попыток насильственного его подавления и в политической опасности высокомерного пренебрежения им. По-видимому, этих условий еще недостает в России; по крайней мере, пренебрежительное отношение к общественному мнению и преувеличение могущества государственного принуждения и насильственной борьбы в политике характерно для значительных кругов нашего общества. Это есть точка зрения, на которой искони стояло русское правительство и которая привела его к теперешнему банкротству; и в известном смысле можно сказать, что не только бюрократия и реакционные элементы, но и часть революционно настроенных кругов общества являются верными учениками политической философии Победоносцева и Плеве. Они полагают, что насилем и принуждением можно сделать все; им кажется, что стоит только устрашить власть или захватить ее в свои руки, чтоб перестроить по своему желанию весь общественный порядок, не считаясь с тем, что думает и как чувствует большинство общества. Такова, например, позиция, на которую решительно и открыто встала за последнее время русская социал-демократия, забыв уже о всяком марксизме, отбросив в пылу борьбы самые глубокие и плодотворные идеи Маркса о значении соотношения общественных сил в политике, о невозможности предупредить или изменить путем декретов органическую эволюцию общественного порядка. Этот взгляд есть наследие некультурного прошлого; этот взгляд — скажем прямо — есть полицейская мудрость. Насилие законно и необходимо как *ultima ratio* скованного общественного мнения, как естественная и здоровая его самооборона от насилия же; в этом — ореол правды революционного движения, в этом — источник симпатии к нему общества. Но в насилии нет творчества,

и всюду, где ему приписывается творческое значение, оно возбуждает против себя могущественную и, в конечном счете, непобедимую реакцию в общественном мнении.

Говоря так, мы однако же решительно и категорически отвергаем лицемерные жалобы правительства и реакционных кругов на «насильственные» действия революционеров. Дух насилия привит самодержавием: зло родит зло. Не тем, кто угнетал русскую мысль и совесть, не тем, кто стреляет в мирных людей и устраивает черносотенные погромы, говорить против насилия. Они лишь пожирают посеянное ими. Пока общественная совесть не удовлетворится и не успокоится, насилия по-прежнему неизбежны даже там, где они нецелесообразны.

* * *

Если мысль, что истинным творцом и опорой всякого строя являются мнения, желания и верования общества, верна вообще, то она вдвойне верна в применении к *социальным отношениям*. Никакой социальный порядок не может быть просто декретирован или утвержден путем внезапного политического переворота; в своей основе он складывается органически под влиянием всей совокупности технических, психологических и интеллектуальных условий, в которых живет общество. Люди живут так, как они умеют жить, как их научил жить исторический опыт, их правовые воззрения и условия хозяйствования. Для того чтобы изменить социальный строй, недостаточно просто *приказать* сделать это; надо *научить* людей жить иначе, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо, чтобы в самом старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущие служить образцом дальнейшего развития. Идея «социальной революции», если понимать под нею какой-либо сознательно подготовленный и насильственным путем внезапно осуществленный переворот в социальных отношениях, лишена всякого реального смысла и представляет пере-

житок архаического, давно опровергнутого социологического воззрения. Поэтому и социалистический порядок отношений может быть осуществлен лишь эволюционным путем, лишь внутренним, непрерывным, органическим пересозиданием и перевоспитанием всего общества. Технические и хозяйственные условия должны достигнуть известного уровня развития; народ должен практически приучиться в кооперациях, профессиональных союзах и аналогичных формах общения к коллективному хозяйствованию, к экономическому самоуправлению; социальное и экономическое законодательство должно подготовить механизм общественного регулирования условий производства и распределения, и социальная наука и мораль должны воспитать общественное сознание в идее солидарности и коллективной ответственности. Такова идея эволюционного и интегрального социализма, которая не только одна соответствует современному уровню социальной науки, но и фактически образует идейную основу реального социалистического движения, под каким бы официальным знаменем оно ни совершалось. Сущность так называемого «научного» социализма как его идея была установлена Марксом и, в отличие от социализма утопического, состояла именно в этой мысли об органическом и эволюционном пересозидании социальных отношений, хотя и у самого Маркса, а тем более у его догматических последователей, эти научные взгляды перекрещивались с ненаучными реминисценциями революционно-бланкистского характера. Истинно гениально та же идея была выражена Герценом в одном из последних его сочинений, в «Письмах к старому товарищу» (М.А. Бакунину), которых нельзя достаточно настойчиво рекомендовать вниманию современных русских социалистов. Таково же, как известно, мирозерцание английского «фабианского» социализма, который нашел себе отголосок в могущественных идейных течениях континентального социализма. Тогда как так называемый «научный социализм» выродился теперь в ненаучную и антинаучную

догматическую *веру*, эволюционный социализм может по праву притязать на название «научного» не потому, чтобы он обладал монополией научной истины — наука не знает монополий, — а потому, что в нем содержится необходимая для научной работы самостоятельность мысли и принципиальный отказ от непоколебимых формул и готовых, навсегда данных ответов.

Ни один добросовестный и мыслящий человек не может сказать в настоящее время, что он знает, в какие реальные формы выльется социалистическая идея и какими практическими способами удастся организовать жизнь на социалистических началах. И вместе с тем ни один искренний и образованный демократ не может отрицать социалистическую идею в принципе и отвергать законность стремлений, направленных к социализации общественных отношений. Демократическое движение должно быть и по существу является движением социалистическим — борьбой за социальную справедливость и социальную солидарность. А социалистическое движение только в том случае пустит крепкие корни в живой действительности, если оно поймет свое дело как широкую задачу культурной, политической и социальной реформы и примкнет к могучему потоку, стремящемуся к демократическому переустройству и перевоспитанию общества.

Не будем же за великой борьбой текущего дня забывать об еще более великих общих идеях, лежащих в ее основе; не будем упускать из виду вечных идеалов, путеводных звезд человеческого прогресса. Но будем также помнить, что идеалы — не идолы, и что служение им требует не слепого и фанатического поклонения, а веры свободной и широкой, связанной с чутким отношением к жизни и с полной независимостью мысли.

Очерки философии культуры*

Что такое культура?

Новейшая история русской культуры отмечена одной характерной особенностью, которую можно было бы назвать *раздвоенностью общественного сознания*. У нас существует не одно, а два общественных мнения, живущих совершенно самостоятельной жизнью и почти не считающихся одно с другим. Это, с одной стороны, инстинктивно вырабатываемое, питаемое текущими интересами и непосредственным опытом жизни мнение широких слоев общества и народа и, с другой стороны, — свободно развивающееся, руководимое идеальными запросами и теоретическим образованием мировоззрение духовного авангарда страны — интеллигенции.

Этот факт, который часто эксплуатируется в тенденциозно искаженном виде нашими реакционерами ради их, менее всего национальных и общерусских, интересов, сам по себе, однако, остается бесспорным и нередко ощущается с болезненной ясностью. Его можно подметить всюду — за вычетом, быть может, только русской художественной литературы, которая силою своего исключительного гения сумела преодолеть эту раздвоенность и, усвоив величайшие труды общечеловеческой культуры, оставалась верно настроенною и духовному складу

* Совместно с П.Б. Струве. Опубликовано: «Полярная звезда». 1905. № 2. С. 170–184; № 3. С. 104–117.

всей нации. В политике, в религии, в морали — везде русская интеллигенция живет обособленно не только от народа, но и от более широких кругов культурного общества. Мы указываем здесь совсем не на практический разлад; правда, он также иногда чувствуется в отношениях между интеллигенцией и наименее образованными слоями народа — достаточно напомнить о культурно-исторической трагедии, разыгрывающейся в деяниях «черной сотни»; но в общем, вопреки утверждению реакционеров, можно сказать, наоборот, что практические действия и стремления интеллигенции в конечном счете всегда гармонизировали с действительными потребностями и интересами страны.

Практический дух жизни, подлинные страдания, подлинные нужды и упования народа всегда пробивались сквозь толщу чуждых доктрин и учений интеллигенции и находили в последней чуткий и смелый отголосок. Мы указываем только на теоретическое разногласие мировоззрений. Оно вытекает из общей некультурности нашей жизни, из отсутствия у нас прочных, глубоко коренящихся культурных традиций; немногочисленный класс образованного общества представляет собою поэтому как бы культурный оазис огромной пустыни; он живет обособленно, он свободно усваивает последние плоды европейской цивилизации, но зато усваивает их только отвлеченно, не переваривая их органически, не пропитывая соком народной жизни.

Это разногласие с особенной силой сказывается в судьбе самой *идеи культуры* в русском обществе. В практическом миросозерцании общества она пользуется чрезвычайной популярностью. Все крупные прогрессивные движения, осуществленные в России, — реформы Петра, как и реформы Александра II, — опирались на идеи цивилизации и культуры и черпали из них свое влияние и силу; все реакционные течения и эпохи боролись с культурой и просвещением и именно в силу этого осуждались общественным мнением. Инстинктивное

уважение, которое страна питает к интеллигенции — к тому слою общества, который сосредоточивает в себе все русское просвещение, русскую науку и русское искусство, — есть одна из главных причин неотразимости либеральных идей, исповедуемых интеллигенцией. Все наше западничество выросло и держится на этой почве; оно больше, чем отдельное культурное и политическое движение: оно есть культурно-психологическая тенденция всякого русского человека. Перед западноевропейской культурой русский человек чувствует себя в положении школьника и неуча; даже когда он ненавидит ее как нечто чуждое и антипатичное ему, он не может не уважать ее, не стыдиться себя перед нею. Материальная культура и культура духовная в равной степени принуждают его к признанию превосходства Запада над Россией; эта культура распространяется на все области и направления жизни; она подымает всю жизнь целиком, без различия тенденций, верований, учреждений, на объективно более высокий уровень; не только либеральные идеи и учреждения победоноснее в культурной среде, но в ней успешнее действуют и власти, и духовенство, и полиция; культура — и притом не только материальная, но и духовная — во всех направлениях сказывается как сила, помощник и двигатель. И потому, оглядываясь на себя и на свою страну, русский человек не может не чувствовать, что, каковы бы ни были наши последние идеалы, к чему бы мы ни стремились, нам нужно учиться, просвещаться и воспитываться. Если знание и просвещение не приобрели еще в России того безусловного официального признания со стороны государства и общества, каким они пользуются на Западе, если нам еще приходится защищать цивилизацию и доказывать ее значение, то, с другой стороны, именно в силу молодости и непрочности нашей культуры, быть может, нигде нет такого наивного непосредственного почтения к образованию, такой веры в неизведанную еще силу и плодотворность культуры, как именно в России.

Оглянемся теперь на то, что составляет ум и душу народа — на нашу литературу и общественную мысль.

Нетрудно заметить, что идея культуры не занимает в ней подобающего ей места. У нас были и есть сильные течения, прямо и сознательно отрицающие эту идею, — толстовство и народничество. Политические радикалы в принципе не отрекаются от культуры; а среди них «марксисты» даже кладут в основу своего мировоззрения идею развития *материальной культуры*; прогрессисты всех оттенков озабочены просвещением народа. Но всюду — идет ли речь о культуре материальной или о культуре духовной — преобладает утилитарное понимание культуры. А утилитарная оценка культуры есть, собственно, отрицание ее самостоятельной, объективной ценности. Мысль о значении культурного прогресса как такового, идеал духовного совершенствования, развития науки, искусства, религии ради них самих, ради присущего им величия и святости, — можно сказать, чужды, или почти чужды русскому самосознанию. А если этот идеал и шевелится в русских душах, если он преподносится многим как прекрасная и великая задача, то он остался почти невыраженным, нашел себе слишком мало пророков и глашатаев. Поскольку эти пророки являлись, их голос находил себе мало отзвука в душе общества. Чаадаев пророчествовал о культуре в пустыне николаевской эпохи; не только правительство объявило его сумасшедшим — и для своих современников он остался одиноким чудаком. Но и мы, потомки, с любовью вспоминающие об этом глубоком мыслителе-страдальце, — многие ли из нас понимают, как своевременно и нужно еще и теперь существо мыслей Чаадаева, независимо от парадоксальных и субъективных деталей их содержания? После Чаадаева другой, еще более великий писатель, один из гениальнейших людей, которых имела Россия, — Тургенев — защищал идею самоценности культуры и цивилизации; но Тургенев, признанный тотчас же и навсегда как художник и гордость русской изящной литературы, в своем

культурно-философском мировоззрении был сшиблен и оттиснут волной народнически-нигилистического движения 60-х годов, которую он сам первый подметил и обрисовал. Его Базарова, отрицавшего широкое понятие культуры, но признававшего по крайней мере научное просвещение или его частицу — естествознание, сменили народники, потерявшие вкус и к науке; народников сменило толстовство, в угоду морали отрекшееся и от науки, и от политики; с тех пор еще много новых общественных волн набегало и разбивалось, но их культурно-философское содержание держалось все же в круге духовных привычек и симпатий, сложившихся в пору нигилизма. И философско-политические идеи Тургенева еще доселе не получили достойного признания. Но, быть может, наиболее трагическое крушение потерпела идея культуры в духовной эволюции одного человека, который смело может быть назван величайшим русским мыслителем. Мы говорим о Герцене. Герцен, воспринявший, как никто, все богатство западноевропейской культуры, предвосхитивший своими мыслями те духовные плоды, которые эта культура начинает приносить только на наших глазах, — Герцен отрекался от культуры, стыдился ее и подчас готов был променять цивилизацию, науку, искусство, свободу на маленький, наивный духовный мирок мужика-общинника.

Отрицательное отношение к идее культуры есть столь же глубокая и типичная черта нашей национальной идеологии, мирозерцания, господствующего в интеллигенции и ею выработанного, сколь характерно в практической жизни нашего общества его психологическое влечение к культуре и почтение к ней. Откуда этот разлад? Какие моральные побуждения заставляют интеллигента, единственного носителя культуры в русском обществе, быть равнодушным к ее идее и даже бороться с нею?

Но прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны сказать, что такое вообще есть культура.

Человечество становится все менее и менее наивным. Конечно, говорить о целом человечестве неудобно. Но этим выражением для нас объемлются те люди, которые более или менее сознательно участвуют в духовном творчестве истории. Эти люди несомненно все больше теряют то наивное состояние духа, которое характеризуется верой. Утрачивая непосредственную уверенность в способности творческих замыслов воплотиться в действительность и дать духу удовлетворение задачи выполненной, исчерпавшей себя в осуществлении, люди охлаждаются и разочаровываются в самих идеалах и нравственных побуждениях, дающих жизни смысл и цену. Становясь менее верующими, люди в то же время делаются односторонними. Правда, одно как бы противоречит другому. Односторонние люди верят в ту «одну сторону», в тот кусочек жизни или культуры, которым они занимаются. Но верить в кусочек не значит вообще верить в том смысле, в каком вера есть важное, глубокое, определяющее состояние духа. Верить в статистический метод или даже в бактериологию — не значит верить в науку, и веря в статистический метод, можно совсем не иметь понятия о том, что же такое есть наука, не ощущать ее величия и значения в жизни человечества.

Мы — маловеры. С маловерием и неустранимым маловерием человека, внутренне приобщившегося к современной культуре, должно считаться всякое философское жизнепонимание и даже всякое политическое направление современности. А в то же время в душевных глубинах и у современного человека таится вера в некоторые абсолютные ценности, без которых жизнь теряет смысл, и дух, лишенный всякой опоры и всякого строя, может только прозябать, но не жить и не шириться.

Порвав внутренне с наивной верой, на чем же утвердит свое духовно-общественное бытие современный человек? Доступно ли ему при еретическом направлении его

ума целостное мирозерцание? И как можно иметь целостное мирозерцание, сохраняя духовную свободу, не попадая в плен к идолам и фетишам?

Ответ на этот вопрос дает понятие культуры. Как невозможно определить жизнь, но всякий ясно понимает, более того, чувствует, что такое жизнь, так же бесполезно гоняться за точным определением культуры, и в то же время несомненно, что культура — не пустой звук и не призрак. Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. В сознании человечества живет ряд вечных идеалов — истина, добро, красота, святость, — подвигающих его на творчество научное, художественное, моральное и религиозное. Плоды этого творчества, все духовные приобретения, сменяющиеся работы поколений образуют живую атмосферу сознательного бытия, постепенное воплощение абсолютного идеала в собирательной жизни человечества. Это — непреходящий и непрерывно растущий осадок того, что было и есть вечно ценного в чувствах, помышлениях и действиях людей, истинное сошествие на землю духа святого в трудах и завоеваниях всего человечества. Можно отвергать то или иное отдельное явление, почитаемое в данное время продуктом культуры; можно отбрасывать, как несостоятельные, целые сферы и целые эпохи культурной жизни; можно отрицать религию во имя науки, или науку во имя религии, политическую жизнь — ради морального совершенствования, и мораль — ради успешности политического творчества. И это не только можно; отрицание и неверие, разрушение и борьба столь же нужны в культурном творчестве, как вера и созидание, ибо это творчество движется путем непрерывной смены старого новым, непрерывных трений и столкновений между культурными силами и течениями. Но нельзя иначе, как по недоразумению и непониманию, отрицать культуру как целое, ибо она есть тот великий и неисощимый запас духовных возможностей, из которого каждый черпает, что ему нужно, и который

каждый пополняет тем, что есть истинного и вечного в его индивидуальном своеобразии. Лев Толстой, отрицающий культуру политическую и научную во имя субъективной морали, есть, во-первых, сам одно из грандиозных порождений европейской культуры и был бы невозможен без Христа, Руссо, Шопенгауэра и Пушкина; и, во-вторых, он против своей воли обогащает и обновляет презируемую им культуру своим моральным реформаторством. Неверие имеет свои абсолютные, логические и естественные пределы. Системы, направления, верования гибнут и проходят; культура как взаимодействие и совокупность всего, что творится духом идеала и правды на земле, неразрушима и вечна, и в своей вечности и своем всеобъемлющем богатстве находит себе непререкаемое абсолютное оправдание. Чей духовный взор может охватить достаточно широкое пространство, чтобы усвоить богатство содержания и непреходящую связь во времени культурного достояния человечества, тот излечен от скепсиса. Или, вернее, лишь обозревая культуру как целое, человек постигает, что никакое неверие в отдельные стремления и идеалы не может мешать ему верить в культуру и трудиться для нее.

С точки зрения этого понятия культуры не может быть, собственно говоря, культуры в материальном смысле; то, что обычно зовется материальной культурой, имеет значение только подготовительное, служебное по отношению к истинной культуре: оно есть ее необходимый спутник и пособник. Кёльнский собор, Акрополь, Сикстинская мадонна, Шекспир, Пушкин и все вообще искусство есть сама культура. Но железные дороги, телеграфы и телефоны, вообще вся техника, будучи порождением научной культуры и содействуя развитию культуры, сама по себе не есть культура. Лишь в самом широком и элементарном смысле, совпадающем с этимологическим значением слова «культура», можно говорить о культуре материальной. Подобно истинной, духовной культуре, она есть также продукт усилий, труда, сознательной воли человечества, завоевание и приобретение неустанно движу-

щегося вперед и развивающегося человеческого разума. Не будучи культурой в истинном смысле, она, однако, отмечена ее печатью; это ее символическая и реальная близость к культуре духовной, равно как услуги, оказываемые ею развитию последней, распространяет на нее психологически то уважение, которое мы питаем к цивилизации и просвещению. Но от этого далеко до смешения одного с другим; напротив, в интересах культуры духовной чрезвычайно важно не упускать из виду чисто утилитарного, вспомогательного значения так называемой «материальной культуры». Часто случается — до известной степени, вся современная европейская жизнь отмечена этой чертой, — что увлечение технической, внешней стороной культуры отвлекает внимание от тех абсолютных самодовлеющих идеалов, воплощение которых образует истинную культуру. Такое увлечение накладывает на душу современного европейца печать утилитаризма и «практичности», несовместимую с пониманием идеального, антиутилитарного духа культуры. Культура в себе самой носит свою ценность. Поэтому все от культуры, будучи самым нужным для человека, в известном, другом смысле отличается полной ненужностью. «Практическим» людям не нужна ни религия, ни искусство, ни мораль, ни наука в высшем ее значении; «культурным людям» в смысле Щедрина не нужна и чужда культура. И в самом деле, для того, чтобы «заказывать платье у Шармера», не нужно никакой культуры.

* * *

Если практическая ненужность культуры порождает ей врага в лице утилитаризма, то ее многообразие и богатство, ее широта и универсальность заставляют восстать против нее другое моральное направление — *аскетизм*.

Несмотря на кажущуюся противоположность между этими двумя главными противниками идеи культуры, корень их враждебности к ней одинаков. Обоим обще стрем-

ление сузить духовное содержание человеческой жизни, выделив из него то, что признается единственно нужным и существенным, и решительно отбросив и уничтожив все остальное. Утилитаризм отвергает культуру, так как не признает вообще никаких абсолютных ценностей, выводя все ценности из практической пользы, из низших субъективных потребностей; аскетизм отвергает культуру, так как признает только *одну* абсолютную ценность — моральную — и считает все остальные ценности призраками и порождениями сатаны. Утилитаризм отрицает божественный дух человека во имя его земных стремлений и нужд, аскетизм отрицает земное строительство человека во имя его божественного существа; обоим — по крайней мере в принципе — чужда идея богочеловечества, идея воплощения абсолютных ценностей духа в земной жизни и ее средствами — идея, лежащая в основе философского понятия культуры. Оба не достигают высшего единства трансцендентного с эмпирическим и его не допускают. Образую взаимно противоположные моральные тенденции, они совпадают в своем отрицании возможного слияния тех начал, в которых они односторонне замыкаются.

Говоря об утилитаризме и аскетизме как двух главных врагах идеи культуры, мы тем самым отметили источник непопулярности этой идеи в русском образованном обществе. История русской общественной мысли за последние полвека стоит под знаменем этих моральных направлений; она создана утилитаристами и аскетами, людьми, отрекавшимися от культуры то во имя мужика, то во имя Бога и нравственного спокойствия. Утилитаризм и аскетизм сплелись в сознании русского интеллигента в одно логически неуклюжее, но психологически стройное и цельное мирозерцание, и жало этого мирозерцания направлено прежде всего против идеи культуры, против признания самодовлеющей ценности духовных идеалов, воплощаемых в исторической жизни. Писарев, отвергавший Пушкина ради «печного горшка» и советовавший Щедрина писать популярные брошюры по естествознанию, «каю-

щиеся дворяне», отказывавшиеся от политической свободы ради благополучия народа, Лев Толстой, проклявший науку, искусство и политику ради чистоты нравственной жизни, исполнения воли Божией, — все они сочетают в себе аскетизм с утилитаризмом и стремятся ради «хлеба единого» сузить и выхолостить богатство культурного содержания жизни. Типичный русский интеллигент, жизнепонимание и духовный склад которого определяют культурную и моральную философию современного общества, есть, так сказать, помесь нигилиста с толстовцем. Если его мировоззрение определяется чудовищным силлогизмом: «человек происходит от обезьяны и потому должен жертвовать собою для общего блага» (в остроумной формулировке Вл. Соловьева), то это потому, что Базаров в его душе слился с монахом-иконоборцем в одно неразрывное и неразличимое целое. «Нигилизм» есть, быть может, наиболее подходящий термин для этого мирозерцания — разумеется, если под нигилизмом понимать не политический радикализм и не «отрицание авторитетов», а философскую тенденцию идейного упрощения и опрощения.

Мы, верящие в культуру, усматривающие в науке, искусстве, религии, морали и политике одну общую великую сокровищницу человечества, которую надо беречь и пополнять, а не разрушать и отвергать, не могущие допустить, чтобы идеал состоял не в духовном богатстве, а в духовной бедности, — мы противопоставляем этому традиционному русскому нигилизму *идею гуманизма*. Под гуманизмом мы разумеем идеализм, веру в абсолютные ценности, соединенную с верой в человечество и его творческие задачи на земле. Это направление, рожденное в великую эпоху расцвета культуры — в эпоху Возрождения, — до сих пор лежит в разных оттенках и под разными названиями и кличками в основе всего культурного прогресса в Европе. Подобно Ницше, мы хотим, несмотря на весь скептицизм и неверие, необходимо присущие современному человечеству, остаться «добрыми европейцами»; мы не хотим разрывать традицию, которая соединяет наши ны-

нешние запросы, духовные томления и упования текущего дня со всем, что есть ценного и непреходящего в европейской культуре, начиная с античного мира и христианства и кончая величайшими завоеваниями современной науки, тонкостью и богатством современного искусства, последними идеалами этической и политической мысли. Понимая и ценя национальность — тоже как культурный фактор, — мы хотим быть гражданами европейского мира и участниками его культуры, *citoyens du monde civilise* [гражданами цивилизованного мира (*франц.*)], и твердо веруем, что приобщение к культуре не убивает, а развивает совесть, что содействие культурному прогрессу, основанное на уважении к человеческому духу, не может быть грехом ни перед Богом, ни перед Народом. Страна, создавшая такие культурные светила первой величины, как Пушкин, Герцен, Тургенев, Толстой, — эта страна не только не может — она *не вправе* отречься от культуры.

Культура учит широте и терпимости. Вот почему идее культуры так претит умственное сектантство, которое отвергает все, не подходящее под его «складку», все, не подчиняющееся его идейной или моральной команде. В культуре рядом живут как яркие, льющие свет и жизнь лучи, и языческая Венера и христианская Мадонна, и красота нагого тела и величие бесплотного, над всякой телесностью подымающегося духа. Культуре дорога одинаково и суровая работа уединенной мысли, и страстная песнь торжествующей плоти. Культуре принадлежит религиозное упоение, которое ощущает Бога в биении своего сердца и видит его в небесах. Но в культуру на равных правах входит и безбожие непокорной, во всем сомневающейся, все подрывающей человеческой мысли. Всякая мысль, лишь бы она была глубока и своеобразна, всякое произведение искусства, лишь бы оно было красиво, всякое моральное усилие, лишь бы оно было искреннее и творческое, всякое искание истины, красоты и правды созидает культуру. В культуре, как в Пантеоне, есть место для всех богов, а боги культуры — все те, на коих почилла благодать

творческой силы и красоты. Войдите в Парижский Пантеон. Там от стенных картин, от этих ликов св. Женевьевы и Девы Орлеанской веет духом католичества и Средневековья, а в подземной усыпальнице покоятся великие скептики Вольтер и Ренан. Под готическими сводами Вестминстерского аббатства рядом с верующими католиками и католичками лежит разрушитель благочестивых легенд, революционер естествознания, безбожный в глубине души Дарвин.

Вот символы культуры, красноречивее слов проповедующие широту и терпимость, свободу и искренность.

Культура и личность

Культура несет сама в себе свою ценность. Ее нельзя ни для чего употреблять, ее можно только переживать. Но это не значит, что культура есть сама в себе цель. Культура есть содержание личности и потому служит личности, но не так, как платье, которое можно всегда снять или заменить другим, или вагон железной дороги, в который мы садимся и из которого мы на станции назначения выходим, а как самое важное и дорогое в личности, что не только принадлежит ей, но и принадлежит к ней, ее составляет и определяет. Таким образом, рядом с культурой как ее единственная носительница стоит *личность*. Конечно, выражение «личность стоит рядом с культурой» неточно. Культура существует не вне людей, а в людях и ими. Но в то же время каждая живая личность, рождаясь в данной культуре и живя ею, все-таки как личность и противостоит ей. Для каждой данной личности культура есть нечто объективное, вне ее данное, из чего она черпает, что она оценивает и критикует. Отсюда возникает вопрос об отношении между культурой и личностью.

Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. Из этого определения

вытекает высшая, метафизическая связь культуры с личностью. Мы не знаем и не можем допустить иного творца и носителя абсолютных ценностей, кроме личности и ее духовной жизни. Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни; эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности. Все идеалы, без различия их содержания, суть свободные творения личности. Личность создает науку, искусство, мораль; даже в религии, где личность часто отрицает самое себя, склоняясь перед высшим началом, это начало творится ею же. Не в материальной силе и не во внешней обстановке жизни лежат источники и корни культуры; они таятся в глубинах личного сознания, и все великие перевороты, определявшие судьбу царств и народов и изменявшие лицо земли, питались мыслями и упованиями, родившимися в тиши уединенной работы духа. «Мир неслышно вращается вокруг тех, кто открывает новые ценности» (Ницше).

Отсюда следует, что свобода личности есть первое и существеннейшее условие культуры. Простор для духовного творчества, безусловное признание за каждой личностью права созидать идеал и действовать во имя его образуют принцип, непосредственно указуемый самой идеей культуры и из нее вытекающий. Нарушить этот принцип значит подрезать у дерева культуры его самые глубокие питательные корни. Везде, где это совершается ради торжества определенного учения, общественного порядка, господствующего склада жизни, — во имя части, уголка, клочка культуры, отвергается и попирается идея культуры как целого, как неистощимого развивающегося запаса духовного богатства. Кто хочет культурного прогресса, тот должен хотеть и свободы личности; даже борьба против явно антикультурных идей не оправдывает на-

рушения свободы личности, ибо никто не призван судить, какая роль предназначена этим идеям и тому, чему суждено из них родиться в общем ходе исторического творчества. Вот почему, например, полицейское преследование клерикализма в современной Франции, являясь по замыслу его вдохновителей борьбой за культуру, есть в действительности прегрешение против духа культуры.

Говоря, что свобода личности есть условие и средство культурного прогресса, мы отнюдь не хотим дать утилитарное обоснование этому принципу, который в наших глазах имеет верховное и абсолютное значение. Дело в том, что свобода личности, будучи средством культурного прогресса, в то же время есть и его последняя цель. Точнее говоря, как культура, так и личность заимствуют свою ценность из своей внутренней, имманентной связи с абсолютной святыней — духом и его идеалами. Преклоняясь перед духом, перед священным и неугасимым пламенем высшей правды, мы должны почитать культуру — отблеск и зарю этого пламени на земле, и мы должны уважать личность, человеческую душу — единственную хранилищу на земле искр того же священного пламени. Поэтому задача личности — творить культуру, озарять землю светом идеала; а задача культуры — беречь личность и обеспечить ей простор и неприкосновенность ради того, что лишь в ней живет дух, горящий правдой и творящий ее на земле.

Уважение к человеческой личности есть само продукт культурного развития; человечество лишь путем долгих усилий и героической борьбы пришло к сознанию, что в каждой личности есть нечто, что должно быть признано священным и неприкосновенным. Но однажды установившись, эта идея имеет уже абсолютное, сверхисторическое, вечное значение и непререкаемую обязательность; иначе говоря, она стала моральной аксиомой современного человечества. Являясь приобретением культуры, она отныне есть абсолютное начало культуры и, в силу этого, ее моральное мерило. Отныне, независимо от вся-

ких споров о том, что такое человеческая личность, мы можем исходить из простого культурного или, точнее, морального факта, что *человек уважает человека*. Это не фраза, а именно факт, и ничто не служит столь наглядным его доказательством, как популярные в новейшее время на Западе теории неуважения к человеку. Они возникли как теоретическая реакция против морального факта, и их полнейшая безнадежность, совершенно очевидная и для их авторов, делает из них невинную игру ума и только ярче подчеркивает этот факт. Конечно, действительность полна и фактами неуважения к человеку. Но ни один человек, кроме теоретиков рабства, пишущих книги и статьи на эту тему, не станет принципиально отрицать, что человек должен уважать человека. Таким образом, уважение к человеку есть принцип, на котором построено и которым фактически держится современное человеческое общежитие.

Всякая человеческая личность как таковая есть абсолютная ценность. К каждому человеческому существу мы должны относиться как к внешней оболочке или физико-психическому проявлению высшего трансцендентного начала — того духа, который для нас есть святая. Отсюда вытекает идея *равноценности* всех людей. Люди бесконечно разнообразны и потому неравны, но они для нашего морального сознания равноценны как человеческие личности, как носители того, что имеет абсолютную и беспредельную ценность. Их равноценность не есть физический факт или правило удобства, оно не есть даже признание фактической идеальной или культурной равноценности всех людей. Никто не будет спорить, что Шекспир и Пушкин в культурном отношении выше будочника Мырцова, что за одного Пушкина можно было бы отдать многих Мырцовых и не остаться в накладе. И все же, чтобы взрастить Пушкина, мы не имели бы права убить Мырцова. Оба они суть *человеческие личности*. Это есть, пожалуй, единственное, в чем они тождественны, но этого вполне достаточно, чтобы признать их мо-

рально равноценными. Это равноценность существ, которые, будучи эмпирически совершенно неравными величинами, в ином, трансцендентном смысле обладают все без исключения *бесконечной*, а потому и *равной ценностью*. Это есть равенство бесконечных величин и равноценность есть лишь морально-психологическое выражение и отражение абсолютной ценности личности. Человек есть святыня; он не должен быть средством ни для других людей, ни для каких-либо объективных, вне его лежащих целей. Стоит только отказаться от этого начала, и нет уже более никакой остановки на пути превращения человека в средство. Для тех, кто не признает святости человеческой личности, вопрос об употреблении человеческого мяса есть в конце концов такое же дело вкуса, как вопрос об употреблении конины или поедании улиток.

* * *

В известном смысле идея культуры чисто логическим путем вступает в столкновение с идеей личности. Культура есть творчество, сознательное и намеренное преобразование действительности в соответствии с идеалами, замена стихийного, от человека не зависящего состояния вещей разумно и целесообразно выработанными условиями и формами духовно-общественного бытия. Культура есть гуманизация, подчинение стихии природной, как и стихии общественной, духу мыслящего человечества, борьба сознания и воли с «древним хаосом». Подобно тому как в отдельной личности рост сознания и духовности выражается в подчинении инстинктов, произвольных влечений случайных ассоциаций мысли центральному руководящему «я», так и в коллективном бытии людей культура означает развитие планомерности и сознательности собирательной жизни, расширение власти духа над исторической жизнью. Человечество берет свою судьбу в свои собственные руки, хочет двигаться вперед не наугад по воле слепого случая и стихийного столкновения сил, а

сознательно, в полном согласии со своими идеалами и целями. Но что значит планомерность и сознательность в коллективной жизни человечества? Это значит организация, включение личностей как звеньев и органов в состав большого целого, установление сильной и сосредоточенной надындивидуальной воли. В этом смысле сама идея культуры, можно сказать, наталкивает сознание на мысль о власти и ее деспотизме. Человечество бредет по своему великому пути без плана и цели, у каждого есть свои желания, свои задачи и потребности, поэтому каждый приходит в столкновение с другими, и из этой слепой борьбы всех против всех, из этого хаотического столкновения страстей и идеалов бессознательно складывается историческое движение. В ком живет вера в великое общее предназначение человечества, тот не может не желать замены этого состояния разброда и анархии планомерным и разумным сотрудничеством людей. Люди должны согласиться между собою о своих целях и, раз согласившись, прямо идти вперед, не уклоняясь по сторонам, не топчась на месте и не теряя сил на социальное трение и взаимную борьбу. Отсюда невольно рождается убеждение, что развитие культуры может быть обеспечено только подчинением личностей воле целого, только разумным, руководимым общими идеалами деспотизмом. В разнообразных оттенках и формах эта мысль высказывалась и действительно проявлялась в культурной истории человечества. Она образует основу «просвещенного деспотизма»; она вдохновляет якобинцев на кровожадную борьбу со всеми, кто в их глазах является противником исповедуемого ими культурного идеала; она открыто формулируется некоторыми из виднейших основателей социалистических учений. Человечество должно научиться разумно использовать свои страсти и управлять ими, как оно управляет стихиями природы, — говорит Фурье. Человечество должно выяснить свою общую цель, — говорит Бюше, — и все его действия должны быть подчинены задаче достижения этой цели; таков смысл всякого управления, и государственная

власть при этом не имеет иной границы, кроме сознания своих обязанностей. Человечество должно от социальной анархии перейти к социальной организации, — говорит Маркс, — и этот переход будет величайшим всемирно-историческим событием, после которого только и начнется истинная история, тогда как нынешнее состояние есть лишь прелюдия к ней, доисторическая эпоха в жизни человечества. Всюду на свете, — говорит Рескин, — анархия и соперничество есть закон смерти, сотрудничество и управление — закон жизни.

Но социалистический идеал демократического деспотизма, определяемого необходимостью организовать человечество, собственно говоря, останавливается на полпути. В самом деле, что гарантирует нам, что все человечество когда-либо способно будет столкнуться между собой и подчинить свои действия единой великой задаче? И есть ли вообще основание надеяться, что массы сами *поймут* эту задачу, захотят служить ей и пойдут по верному пути? Не лучше ли справятся с этой задачей немногие мудрецы, чем неразумная и разнородная толпа? Надо признаться открыто: если для осуществления культурного прогресса необходимо организовать человечество, установить безусловную планомерность в движении социального механизма, и если это средство имеет абсолютное значение и не ограничивается никакими иными ценностями и мотивами, то единственным целесообразным строем должен быть признан не демократический, а только аристократический деспотизм, безграничная власть лучших и умнейших над толпой. Никакая демократия не может обеспечить той стройности и планомерности функционирования социального механизма, которые были осуществлены, например, иезуитами в Парагвае на почве абсолютного порабощения управляемых. Эта мысль блестяще и, можно сказать, навеки разъяснена «Великим инквизитором» Достоевского. С другой стороны, только лучшие и мудрейшие могут усваивать и хранить те великие цели, служение которым есть предназначение челове-

чества. Поэтому мыслители, серьезно и глубоко задумывавшиеся над идеей культурного прогресса и дорожившие культурой больше всего, вплоть до готовности жертвовать для нее человеческой личностью, как, например, Ренан и Ницше, склонялись именно к идеалу аристократического деспотизма.

Вопрос, однако, сложнее, чем он представляется мыслителям, увлекшимся одной стороной и одним из многих значений идеи культуры. Оставляя пока в стороне этический постулат свободы личности, достаточно вспомнить, что эта свобода есть также необходимое условие самого культурного прогресса. Развитие культуры предполагает рост планомерности и требует его. В отдельной личности планомерность и сознательность, с одной стороны, и свобода — с другой не стоят в противоречии; напротив, то и другое суть лишь различные обозначения для одного и того же духовного факта — зависимости всех психических переживаний от единого разумного «я», от глубочайшего центра личности.

Сознательность и планомерность в личности потому и ценна, что она есть ее свобода, ее самоопределение, и потому обеспечивает ей простор и богатство творчества. Конечно, подставляя в это рассуждение, взамен личности, общество как единое существо, мы имели бы право сказать, что и для общества в его целом организация и планомерность есть свобода творчества. Исходя из этой идеи Энгельс объявил, что организация общества в социализме будет для человечества «прыжком из царства необходимости в царство свободы». Но дело в том, что общество именно в этом отношении не может рассматриваться как единое существо с центральным руководящим сознанием. У общества нет единого «я», нет общей души и общего мозга. Осуществляемое им культурное творчество коренится в последнем счете все же в отдельных личностях и из них истекает. Если эти личности могут в известных отношениях объединиться, согласовать свои желания, действия и идеалы и выделить из себя особый центр, которому они вверяют управ-

ление и руководство, то они не могут никому делегировать всю свою душу, не могут никому отчуждать без остатка все свое право на культурное творчество и все силы для него. Величайшие идеи и помыслы, как мы уже говорили, рождаются только в тиши уединенной мысли мудрецов. Поэтому, сколь ни правомерна и полезна для культурного прогресса организация и дисциплина — все организовать и все дисциплинировать значит убить, задушить самый дух, рождающий культуру. Мудрейшее правительство не сосредоточивает в себе всей культуры своего времени и не исчерпывает всего культурного богатства, содержащегося и рождающегося в душах личностей. Собирательная культура народа и человечества всегда выше, полнее и богаче культуры руководителей, и эта общая культура по самому существу дела может зреть и развиваться только путем неорганизованного брожения, путем столкновения духовных сил и стремлений. Дисциплина, организуя и упорядочивая подвластную ей часть культурного творчества, вместе с тем отбрасывает в последнем все, не соответствующее ее задаче, то есть сужает его и делает более скудным. Для того чтобы оно не умерло и не заглохло, ему необходимы простор и свобода, необходимо, чтобы этим свободным развитием оно питало и обновляло также ту свою часть, которая подчинена порядку и организации. Государство должно быть достаточно сильно и организовано, чтобы планомерно проводить в общественную жизнь культурные идеалы; но оно не может цензурировать и подчинять себе само культурное творчество, источники которого всегда свободны. Идея рационализации общественной жизни, приведения всего к одному знаменателю, распределения всего в точном порядке и на своем месте есть в принципе антикультурная идея. Это — хула на духа святого, этого творца культуры, который не может быть превращен в машину, работающую по команде. Культура никогда не фабрикуется; она всегда творится. В качестве идеала общественного устройства, приспособленного к культурному прогрессу, для нас вырисовывается не деспотизм — все равно,

демократический или аристократический, — а общежитие, строй которого тонко и тщательно приспособлен к равновесию между общественной организацией и свободой личности. Но это равновесие всегда будет оставаться колеблющимся, неустойчивым, и именно эта неустойчивость есть условие творчества и жизни культуры.

* * *

Но конфликт между планомерным культурным творчеством и свободой личности коренится еще глубже; здесь приходится решать не только вопрос целесообразности, но и вопрос морального принципа. Мы видели, что этически личность есть сама в себе цель и не должна служить простым средством ни для чего; и, однако, всякое массовое творчество культуры, всякое стремление к прогрессу с помощью совокупных усилий многих рассматривает и необходимо должно рассматривать отдельную личность как средство и орудие своей задачи. Ни одно великое дело на земле не осуществляется без жертв, и жертвы эти — те самые личности, которые нравственное чувство велит считать неприкосновенными и высшими святынями. Кто действительно серьезно считается с этой моральной заповедью, тот, по-видимому, должен отказаться от всякого культурного творчества, от всякого участия в общественном деле, преследующем широкую и отдаленную цель; таково рассуждение толстовцев, аскетов и стойков всякого рода. И наоборот: кто имеет перед глазами одну великую и священную цель, которой он посвящает все свои силы и помыслы, тот должен прибегать ко всяким средствам, и для того отдельная личность должна быть лишь орудием, звеном большого механизма, приводимого в движение ради достижения намеченной цели; так рассуждают иезуиты, макиавеллисты и якобинцы всех оттенков и направлений.

Достоевский утверждает, что весь прогресс и вся достижимая им гармония мироздания не стоит одной сле-

зинки ребенка, и еще задолго до него ту же мысль высказал апостол революции Руссо, говоря, что целая нация не вправе совершить самую желанную ей революцию ценою крови одного невинного; с другой стороны, Ницше учит, что ради творчества и великих целей надо быть твердым и безжалостным; уметь жертвовать и собой, и другими. Мы имеем здесь дело с действительной моральной антиномией, с двойственностью, лежащей в самой основе нашей нравственной жизни и принципиально неустранимой. Фанатики того и другого из сталкивающихся принципов могут объявлять эту антиномию мнимой и признавать предрассудком или даже грехом то культурное творчество, то уважение к личности. Но кто беспристрастно вдумывается в эту проблему и охватывает ее во всей ее широте, тот не может не сознавать, что обе стороны не правы и что истина лежит где-то посредине между ними. Точнее говоря, обе стороны правы в том, что они признают, и не правы в том, что отвергают.

Человечество никогда не откажется, не может и не должно отказаться от общественной деятельности, от преследования отдаленных идеалов ценою жертв многих поколений; и, с другой стороны, человечество также не может и не должно отказаться от принципа уважения к человеческой личности. Что лучше — трудиться для идеала, греша, или быть святым, отказавшись от его осуществления? То и другое плохо — то и другое не может нас удовлетворить. Нравственное чувство велит нам найти исход, равно далекий от обеих крайностей.

Надо сказать прямо — как бы это ни было тяжело для людей, ищущих абсолютных руководящих начал в практической морали: *принципиального решения* дилеммы здесь быть не может, по крайней мере, в реальной морально-общественной обстановке современности и обозримого для нас будущего. Оно было бы возможно только в обществе святых и мудрецов, там, где не только отсутствует всякого рода физическое и юридическое принуждение, но нет места и для духовного насилия, для давления и гипноза, про-

изводимого общественным мнением или вообще духовно сильными людьми над слабовольными и не размышляющими. Только там жертвы, падающие ради великих целей, были бы свободными в полном и действительном смысле слова; поэтому только там преследование этих целей, руководство людьми в борьбе за них не нарушало бы принципа уважения к личности и ее свободе. Отсюда уясняется, в качестве предельной цели общественного развития, идеал общества, в котором отсутствовало бы всякое принуждение, насилие и давление, где люди соединялись бы в свободные союзы и, принося себя в жертву свободно признанному долгу и святыне, сохраняли бы в этом культурном подвижничестве неприкосновенность и своей, и чужой личности. Этот идеал, служа неподвижную путеводную звезду наших общественных стремлений, намечает практически путь постепенного расширения сферы свободы личности, защищенной от посягательств всяких политических интересов и действий. Но постановка этой идеальной конечной цели совершенствования человека и человечества не разрешает морального конфликта, в который, при современных условиях действительности, должна неизбежно вступать культурно-политическая деятельность с принципом уважения личности. Оба моральных импульса живут одновременно и потому вечно сталкиваются в душе общественного деятеля. Не признавая беспринципного девиза «цель оправдывает средства», наоборот, будучи обязан считаться с абсолютными моральными принципами, он может только живым нравственным чутьем угадывать для каждого случая этически правомерный компромисс между двумя противоречащими обязанностями, столкновение которых образует вечную трагедию сознательного духа, все обнажающего своим критическим ножом и в своем чувстве доходящего до последних глубин. Моральный такт должен указывать ему, в каких случаях его действие представляет настолько насущную нравственно-политическую необходимость, что не может остановиться даже перед самым жестоким насилием, и в каких

случаях, наоборот, уважение к человеческой личности должно ставить абсолютную преграду его деятельности, руководясь постоянно стремлением прибегать в своих действиях только к *совершенно неизбежному минимуму насилия*, он, где возможно, будет предпочитать пути насилия и давления путь свободного убеждения и воспитания, но вместе с тем не продаст судьбу своих великих идеалов за полное спокойствие и незапятнанность своей совести. Есть случаи, когда даже пролитие крови, оставаясь грехом, становится нравственной обязанностью; и есть другие случаи, когда самый серьезный общественный интерес не может оправдать даже чисто морального неуважения к человеческой личности. Кто ищет точного и неизблемого правила для всех положений и условий жизни, тот будет беспомощно блуждать от одной крайности к другой; здесь может решать лишь живой и несводимый ни к каким формулам дух морали, а не буква принципа. Русская общественно-этическая мысль, вообще часто предпочитающая догматическую цельность убеждений их многосторонности и жизненности, в этом вопросе как бы замерла между двух крайних точек — на одном полюсе нравственного мира укрепилось толстовство, во имя спокойствия совести осуждающее человека на общественную бездеятельность и неотзывчивость к нуждам жизни, тогда как на другом его полюсе зреет нетерпимое и беспринципное якобинство, которое в борьбе за свой идеал не захочет считаться ни с какими моральными правами чужого мнения, чужой веры и свободы, если они стоят поперек его дороги. Но живая нравственная правда так же мала на стороне Толстого, как и на стороне Робеспьера. Нельзя нести в мир добродетель, замыкаясь в моральном самоуслаждении и оградившись китайской стеной от столкновений с «мутным потоком жизненных тревог»; но, быть может, еще меньше можно научить добродетели, рубя головы направо и налево. Толстовство, которое в своем нынешнем догматическом виде есть мертвящий и бесплодный, с точки зрения культурного творчества, аскетизм, могло бы принести обильные и ценные нравственные

плоды, если бы в критически очищенной и утонченной форме оно было внесено в само культурно-политическое творчество и признано его руководящим моральным принципом. Активность и страстность общественной борьбы должны сочетаться с широчайшей терпимостью, преданность культурно-политическому идеалу и настойчивость в его осуществлении должны органически пропитаться духом уважения к каждой личности. Великое учение Толстого, что идеал достигается не насилием, а проповедью и примером, что победа добра над злом не может совершаться средствами зла, должно быть усвоено не как церковный догмат, ради буквы которого надо отказаться от всякой связи с жизнью, от всякого вмешательства в ее социальное и моральное неустройство, а как широкое гуманное настроение, голос которого будет звучать нам даже в пылу страстной борьбы и не допустить, чтобы боец превращался в изувера и насильника.

* * *

Итак, культура и личность стоят в теснейшей внутренней связи между собою. Личность и одна только личность творит культуру, и в свою очередь задача культуры есть утверждение свободной духовности, воспитание богатой и полной ценного содержания индивидуальности. Принцип личности и принцип культуры, вступая в многообразные и мучительные конфликты, тем не менее, по существу вытекают из одного морального источника — уважения к духу и его творчеству — и сплетаются в цельное и внутренне согласованное культурно-философское мирозерцание, которое можно назвать *гуманистическим индивидуализмом*.

Проблема власти (Социально-психологический этюд)*

... человека человек

Послал к анчару властным взглядом.

А.С. Пушкин

«Какая причина исторических событий? — Власть. Что есть власть? — Власть есть совокупность воли, перенесенных на одно лицо. При каких условиях переносятся воли масс на одно лицо? При условиях выражения лицом воли всех людей. То есть власть есть власть. То есть власть есть слово, значение которого нам непонятно»¹.

Такими словами Лев Толстой характеризует беспомощность политиков и историков при объяснении проблемы власти — вопроса о возможности для одного лица распоряжаться жизнью и судьбами миллионов людей и творить историю, слагающуюся из совокупности действий этих миллионов. И, без сомнения, эта характеристика не страдает излишней резкостью или преувеличением. Что такое общественная власть, и как она вообще возможна? На этот вопрос мы не только не имеем еще ясного и бесспорного ответа — сознательно и в общей форме он даже почти не ставился. В литературе по теории права содержится много интересного материала для формального определения понятия власти; историки описывают и объясняют отдельные случаи то медленного и мирного, то быстрого и насильственного сосредоточения общественной власти в руках одного лица, группы лиц или класса;

* Опубликовано: «Вопросы жизни». 1905. № 3. С. 205–250.

¹ Сочинения Л.Н. Толстого. Т. VIII. С. 441.

социологи и политики обсуждают конкретные условия — экономические, социальные, моральные и культурные, — при которых обеспечивается за определенными элементами или, наоборот, теряется власть в обществе. Но все это нисколько не отвечает прямо на огромной важности вопрос, намеченный Толстым в «Войне и мире»: в чем состоит то соотношение между людьми, в силу которого воля одного человека определяет жизнь и участь многих миллионов, и как такое соотношение возможно?

Толстой, как известно, приходит сам к выводу, что оно вообще невозможно, существует лишь мнимым образом, и что действительной причиной движений масс и исторических событий являются независимые от власти действия людей, по неведомым для нас законам складывающиеся в определенном порядке. Пораженный огромностью описываемых им исторических явлений и сравнительной ничтожностью тех лиц, которым обыкновенно приписывается роль руководителей и виновников этой всемирно-исторической драмы, Толстой вообще отказывается верить, чтобы было возможно подобное нелепое несоответствие между причиной и следствием. Но отказ признать очевидные факты, как бы странны они ни казались, и ссылка на непостижимость управляющих ими законов не есть объяснение. С мастерством истинно гениального мыслителя поставив вопрос, Толстой отказался разрешить его по существу. Его рассуждения во второй части эпилога «Войны и мира» представляют какую-то странную, горестную смесь смелых, глубоких усилий пытливости с бесплодными потугами объяснить при помощи бессвязных и путаных аргументов вскрытые им великие загадки исторической жизни.

В настоящем кратком очерке мы не мним довершить сполна то, что не удалось великому художнику-мыслителю; в нашу задачу входит лишь наметить в общих чертах представляющееся нам решение проблемы. Говорят, что ясная постановка вопроса уже наполовину пред-решает ответ на него. Мы постараемся поэтому здесь, идя

по следам Толстого, по возможности точно и ясно охарактеризовать природу занимающего нас вопроса, чтобы в этой характеристике найти ключ к его решению.

I

Наметим еще раз, словами Толстого, самый вопрос.

«Наполеон приказал собрать войска и идти на войну.

Представление это до такой степени нам привычно, до такой степени мы сжились с этим взглядом, что вопрос о том, почему 600 тысяч человек идут на войну, когда Наполеон сказал такие-то слова, кажется нам бессмысленным. Он имел власть, и потому было исполнено то, что он велел.

Ответ этот совершенно удовлетворителен, если мы верим, что власть дана была ему от Бога. Но как скоро мы не признаем этого, необходимо определить, что такое эта власть одного человека над другим»².

Вопрос поставлен резко и определенно. Пытливость гениального ума нашла загадку в том, что обычно кажется естественным, простым и понятным. Если мы не ошибаемся, кроме Толстого, только один писатель с такой же ясностью сознал эту загадочность факта власти — это родственник Толстому мыслитель-художник Карлейль. Карлейль иллюстрирует свою мысль на примере произнесения и выполнения смертного приговора.

«Вы видите двух индивидуумов, одного одетого в превосходную красную одежду, другого — в грубую, поношенную синюю. Красный говорит синему: “Ты должен быть повешен и анатомирован”. Синий слышит это с содроганием и (о, чудо из чудес!) печально идет на виселицу. Там его вздергивают, он качается положенное время, и доктора вскрывают его и составляют из его костей скелет для медицинских целей. Как это так? И что вы теперь станете делать с вашим: *Ничто не может действовать иначе, как там, где оно находится?* Красный не имеет физичес-

² Там же. С. 431.

кой власти над синим; он не держит его, не приходит с ним ни в какое *соприкосновение*. Сверх того, все эти исполняющие приказания шерифы, и лорды-лейтенанты, и палачи, и заплечные мастера отнюдь не находятся в таком отношении к дающему приказанию красному, чтобы он мог таскать их и туда, и сюда, но каждый из них стоит обособленно в своей собственной коже. Тем не менее — как сказано, так и сделано: высказанное слово приводит все руки в движение — и веревка и усовершенствованная опускная доска делают свое дело». Все это — иронически поясняет далее Карлейль — произошло оттого, что «на красном вешающем индивидууме надет парик из конских волос, беличьей шкурки и плюшевая мантия, с помощью которых все узнают, что он — судья»³.

Карлейль справедливо отмечает здесь, что власть «красного» над «синим» отнюдь не основана на физической силе «красного». Если бы слова «красного» не производили такого магического действия на «всех этих шерифов, лордов-лейтенантов и палачей» и на самого «синего», если бы они не порождали в сознании всех этих лиц обязанности и необходимости повиновения, то судья не мог бы своими собственными руками ни сам повесить преступника, ни принудить кого-либо другого сделать это.

Совершенно то же замечает Толстой сейчас же вслед за приведенной постановкой вопроса: «Власть эта (Наполеона над французами) не может быть той непосредственной властью физического преобладания, сильного существа над слабым, преобладания, основанного на приложении или угрозе приложения физической силы, — как власть Геркулеса». В данном случае это еще очевиднее: 600 тысяч французской армии, конечно, сильнее Наполеона.

Но Толстой идет еще дальше по пути исключения ближайших, представляющих здесь объяснений. Власть эта, продолжает он, не может быть также основана на преобладании нравственной силы, ибо, не говоря о людях-ге-

³ Карлейль. *Sartor Resartus*. С. 61 (пер. Н. Горбова).

роях, как Наполеон, о нравственных достоинствах которых мнения весьма разноречивы, история показывает нам, что ни Людовики XI-е, ни Меттернихи, управлявшие миллионами людей, не имели никаких особенных свойств силы душевной, а, напротив, были по большей части нравственно слабее каждого из миллионов людей, которыми они управляли.

И тем не менее — «как сказано, так и сделано». «Красный» говорит «синему»: «Ты будешь повешен», — и «синий» действительно вздергивается на виселицу; Наполеон говорит какие-то слова — и сотни тысяч французов беспрекословно идут убивать русских.

В этих элементарных, привычных нам явлениях мы наталкиваемся, таким образом, на что-то абсолютно иррациональное, на какую-то непостижимую нелепость. И если повиновение судье и Наполеону не может быть объяснено ни их физической, ни их нравственной силой, то тем менее оно может быть выведено из личных интересов повинующихся: ни преступник, ни даже исполнители приговора не питают лично никакой склонности к смертной казни и охотно уклонились бы от нее; и точно так же огромное, подавляющее большинство французов, участвовавших в русском походе, разумеется, страстно желали остаться дома и не предвидели для себя лично ничего хорошего из путешествия в далекую враждебную страну. Ясно, что в том и другом случае люди действуют не из личных побуждений, не добровольно, в тесном смысле этого слова, а именно подчиняясь чужому велению, хотя и противоречащему их интересам; и вместе с тем приказывающий не имеет над ними никакой непосредственной физической или психической власти, так что приказание может быть выполнено все же, в известном смысле, только с их добровольного согласия.

Где искать разрешение этого противоречия?

Юристы и политики укажут тут, вероятно, на понятия права, закона, государства, напомнят нам о существовании государственной организации, в силу которой все люди принуждены повиноваться отдельным лицам, обла-

дающим государственной властью или долею ее — императорам, военачальникам, судьям и другим. Но эти указания ничем не могут нам помочь, ибо все понятия права, закона, государственной власти сами основаны на той же самой загадке — на необъяснимом подчинении одних людей велениям других. И если нам скажут, что люди повинуются своим военачальникам и судьям потому, что *закон* предписывает им это повиновение, то нам еще менее понятно, каким образом груда печатной бумаги, носящая название «собрания законов» и хранящаяся в шкафах присутственных мест, может иметь такую чудодейственную силу над живыми людьми, обладающими разумом, сознанием своих интересов и способностью согласовать с ними свои поступки.

Против ясной постановки проблемы власти у Карлейля и Толстого бессильны все обычные юридические понятия и аргументы, которые очень хороши и удобны для решения специальных вопросов в этой области, но не затрагивают главного, а, наоборот, покоятся на молчаливом его устраниении, на признании естественности и понятности элементарного момента власти как таковой. «Не спрашивайте меня, — говорит тот же Карлейль, — где законы, где правительство? Напрасно пошел бы ты в Шенбрунн, на Даунинг-стрит, в Palais Bourbon: ты не нашел бы там ничего, кроме кирпичных или каменных домов и нескольких кип бумаг, перевязанных веревками. Где же тогда это самое их хитро устроенное, всемогущее правительство, чтобы можно было коснуться его руками? Везде — и нигде: видимое только в своих делах, оно также есть вещь воздухообразная, невидимая, или, если хотите, мистическая и чудесная»⁴.

Итак, не сбиваясь на путь юридических или политических размышлений о более сложных явлениях, мы должны подвергнуть анализу простой, голый факт власти в его элементарнейшей форме. Мы видели, что и Толстой

⁴ Sartor Resartus. С. 191.

и Карлейль противопоставляют загадочности общественной власти простое и понятное, на их взгляд, явление непосредственной личной — физической или моральной — власти человека над человеком. Но так как общество состоит из людей и их взаимной связи, так как все общественные отношения в конце концов суть отношения между людьми, то ячейкой или атомом всякой общественной связи должна служить простая личная связь или отношение между одним человеком и другим. Поэтому, если факт общественной власти вообще объясним, то только в качестве власти одного человека над другим; и как бы сильно общественная власть ни отличалась от личной, ключ к ее разгадке мы должны все же искать в последней, в простейшем случае такого соотношения между людьми, при котором воля одного лица определяет поведение другого.

II

Что такое индивидуальная, непосредственная власть человека над человеком, и как она возможна?

Вопрос, так поставленный, может показаться с первого взгляда излишним и праздным, относящимся к области бесплодных умствований. Именно так смотрела до последнего времени на этот вопрос и общественная наука, или, вернее, ей вообще не приходило в голову ставить его. Лишь за последние годы теоретическое обществоведение уяснило, что основой всякого общежития, всякой социальной связи и группировки служит ряд элементарных *форм общения* между людьми, к числу которых принадлежит и отношение власти. Предельным понятием, к которому можно свести весь материал общественных знаний, является момент *общения* или *отношения* между людьми. Поэтому обобщающая социальная наука, так называемая *социология*, и должна состоять в описании и анализе этого элементарного момента и его различных форм. Что такое вообще отношение между людьми? Ясно, что это известного рода психическое явление, своеобразие которого со-

стоит в том, что оно нуждается, по меньшей мере, в *двух* носителях и состоит именно из взаимодействия двух или более индивидуальных «психик». Цеховая психология не обращала до сих пор внимания на эти явления именно потому, что исследовала только явления индивидуальной психической жизни. С другой стороны, общественная наука игнорировала их, так как ее предметом служили более сложные явления общежития, опирающиеся, как на последний фундамент, на этот элементарный момент общения как такового. Момент этот служит для общественной науки той гранью, которая отделяет ее от науки об индивидуальном человеческом бытии. Отсюда уясняется необходимость посредствующей или пограничной области ведения, каковой должна явиться *социальная психология*, изучение явлений психического взаимодействия, явлений, скрытых под мало говорящим обозначением «отношений между людьми» и более выразительно отмеченных за последнее время названием *социально-психических* или, еще точнее, *интер-психических* (между-психических) явлений⁵. Мы имеем тут дело с весьма широкой группой фактов, издавна служившей темой для художественного творчества, но совершенно не затронутой научным анализом. Сюда относятся формы индивидуального общения, основанные на взаимной любви или на власти и зависимости, их возникновение, течение и разрушение, групповое общение в форме союзов и обществ, со всем богатством образующих их отдельных интер-психических

⁵ Заслуга установления идеи социальной психологии принадлежит прежде всего выдающемуся немецкому философу и социологу — Георгу Зиммелю. Наряду с ним и независимо от него на интер-психические явления указал Габриэль Тард, который ввел и самый термин. Нельзя не отметить, что социально-экономическая система *М а р к с а*, подчеркивающая момент «отношения между людьми» как основного социологического понятия и вскрывшая «фетишизм» общественной жизни, является предшественницей этого направления идей. Близкое сродство с этим направлением бесспорно содержится и в новых экономических и юридических учениях, пытающихся подвести психологический фундамент под явления хозяйственной и правовой жизни.

данных, моменты солидарности и соперничества, виды социальной дифференциации.

Среди этих-то фактов одно из главных мест занимает явление власти, тщательное психологическое изучение которого должно оказаться в высокой степени плодотворным при уяснении основных проблем общежития.

Итак, какое конкретное психическое содержание скрывается под знакомым нам явлением индивидуально-властования одного человека над другим и каковы психологические его условия?

Простейшим исходным пунктом может служить форма власти, основанной на превосходстве физической силы, на угрозе физического насилия в случае неповиновения. Такова, например, власть победителя над обезоруженным побежденным, и на почве этого отношения, по-видимому, возникло первобытное рабовладение; такова же, до известной степени, в некультурном быте грубейшая форма власти родителей над детьми, мужа над женой. Следует отметить, что эту власть нельзя смешивать с той физической, в *буквальном смысле слова*, властью, которая состоит в лишении человека механической возможности свободно действовать и защищаться и в связанном с этим лишением физическом насилии, например, истязании, изнасиловании. Власть, основанная на угрозе и боязни насилия, есть сама по себе, в отличие от физического насилия, явление чисто психическое; лицо, подчиняющееся этой власти, *физически* в состоянии действовать по своему усмотрению и, следовательно, отказаться от повиновения; его подчинение есть в известном смысле добровольный акт, обусловленный сознательным предпочтением повиновения неприятным последствиям неповиновения. Психический характер этого отношения ясен, между прочим, из того, что для существования этой власти нет никакой необходимости, чтобы грозящее физическое насилие было действительно осуществимо: для этого достаточно, чтобы повинующийся *считал* угрозу осуществимой, хотя бы и ошибочно. И наконец, раз установившись, эта власть мо-

жет продолжаться еще долго после того, как исчезла не только ее реальная физическая основа, но даже и сознание этой основы: безотчетный инстинкт страха будет по-прежнему заставлять покоряться велениям, хотя бы и для властвующего, и для повинующегося было ясно, что веление не может быть более подкреплено никакой реальной силой. Или же отношение между властью и ее физической основой само изменяется, и угроза насилием оказывается осуществимой только потому, что укрепившийся инстинкт повиновения делает невозможной физическую защиту от насилия. Так, в старых купеческих семьях еще не так давно старики-отцы били своих взрослых сыновей, не встречая себе сопротивления. Последний пример показывает нам, что власть, основанная на преобладании физической силы, весьма часто незаметно переходит во власть уже чисто психическую, в тесном смысле этого слова. В современном обществе власть, основанная на возможности непосредственного физического насилия, вообще не играет почти никакой самостоятельной роли; физическое насилие царит, разумеется, и в нем, но оно является не источником, а *результатом* власти психической — будут ли то виды насилия, находящиеся в распоряжении государственной власти и ее органов, или формы индивидуального насилия, в силу закона предоставленные частным лицам, как, например, в эпоху крепостного права — помещикам над крестьянами или в наше время — родителям над детьми. За последним исключением, по крайней мере, индивидуальная власть является в подавляющем большинстве случаев чисто психической, и именно эта чисто психическая власть есть, так сказать, обычная, ходячая форма того распространенного отношения между людьми, которое выражается в зависимости одного человека от другого.

Каким образом возможна эта психическая власть — власть, не опирающаяся ни на какую физическую силу? Мы оставляем здесь в стороне все случаи власти, основанной на юридических отношениях, — рабовладение, власть хозяина над прислугой, фабриканта над рабочими, власть

должностных лиц и так далее; все это, очевидно, суть явления производные, вытекающие из необъяснимого пока для нас факта государственной или правовой власти. Здесь мы должны рассмотреть лишь чисто индивидуальные формы властвования, изолированные от юридической и социальной среды. Типом такой власти может служить, например, то отношение между супругами, при котором один из них беспрекословно покоряется другому, находится, выражаясь вульгарно, «под башмаком» у него, или отношение между сильным и слабавольным человеком, при котором первый подчиняет своей воле последнего. Если исключить первый случай, отношение между полами, где явления властвования возникают обыкновенно на почве неодинаковой интенсивности полового чувства или инстинкта любви и основаны на том, что удовлетворение половой потребности или потребности в ласке у одного лица стоит в зависимости от настроения и расположения духа другого — случай этот занимает в сфере между-психических отношений совершенно исключительное, изолированное положение, и в этом смысле не типичен, — то нам придется с самого же начала признать, что *явления психической власти носят совершенно иррациональный характер*. Та загадочность и необъяснимость, которую Толстой и Карлейль подметили в общественной власти, в известном смысле присуща и власти индивидуальной. Подчинение этой власти также не может быть объяснено никакими рациональными мотивами повинующегося. Мы видим двух людей, которые в своих взаимных отношениях, по причинам физическим, психическим или социальным, не могут прибегать к насилию, и которые не стоят ни в каком отношении общественной зависимости один от другого, и как-то неведомым для нас образом один из них покоряет душу другого, заставляет его исполнять свои желания, а другой послушно повинует. Речь идет здесь не о моральном или интеллектуальном *влиянии*, при котором богатый мудростью или силой нравственной веры человек своими советами, убеждениями и проповедями склоняет людей на

свою сторону и внушает им мысли и поступки; хотя в этих случаях нередко участвует бóльшая или меньшая примесь безотчетного внушения или психического властвования, однако по существу духовное влияние все же оставляет волю человека свободной и создает не слепое *повиновение* воле другого лица, а лишь добровольную *солидарность* с его настроением и желаниями. Мы же говорим здесь о непосредственном подчинении себе чужой воли, о моменте власти как таковой. Ни высота духовного развития, ни обилие знаний, ни чистота нравственного настроения не обеспечивают сами по себе обладания психической властью: жизнь часто показывает нам примеры власти низшего по духовному развитию существа над высшим. Правда, можно было бы сказать, что господство и подчинение определяются сравнительной *силой воли* или характера двух людей; но дело в том, что понятие *силы* здесь, как и в физическом мире, есть лишь обозначение неизвестной нам причины определенного действия, и потому приведенное объяснение есть не более как тавтология: *сильным* мы именно и называем такого человека, который обладает необъяснимой для нас способностью подчинять себе людей и воздействовать на их волю, — в противоположность «слабому» человеку, который не в состоянии действовать наперекор чужой воле и противостоять требованию «сильного». Все, что мы можем сделать для объяснения природы этого непосредственного психического господства и подчинения — это описать отдельные психические моменты, наличность которых дает отношение власти. Неуклонная решимость во что бы то ни стало осуществлять свои желания, способность не пугаться чужого требования и гнева, а спокойно настаивать на своем, пренебрежение к чужому страданию, инстинктивно ощущаемая власть зора или голоса — таковы психические качества, из которых складывается тип властвующего, тогда как противоположные черты — робость, отсутствие настойчивости, боязнь гнева и ссоры, чувствительность к страданиям окружающих — создают в совокупности характер «слабовольного» или

подчиняющегося. Общение между двумя такими индивидуальностями и выльется в форму властвования и подчинения. Если угодно, указанные психические черты могут быть названы «причинами» отношения власти, но при этом не следует забывать двойное. Во-первых, большая часть того конкретного содержания, которое дано в таких психических «чертах» или «качествах», тождественна с тем, что мы разумеем под понятием властвования, так что и тут мы не объясняем по существу само явление, а только описываем его в различных выражениях, с помощью различных слов доводим до сознания и заставляем интуитивно воспринять одну и ту же вещь. И во-вторых, все эти условия или причины отношения власти сами совершенно иррациональны и не являются в сознании людей разумными мотивами. Если спросить человека, почему он подчиняется воле другого и образует его послушное орудие, то он или ничего не сможет ответить, или же сошлется на то, что он боится вызвать гнев, хочет избежать «сцены», не хочет ссоры и так далее; и если задать дальнейший вопрос, почему же он опасается таких вещей, как «гнев» или «ссора», которые не грозят ему никаким реальным вредом, то единственным ответом могут быть только ничего не значащие слова: «Да так, неприятно» или: «Да я уж так создан, такой у меня характер». Как бы точно будущая наука ни определила объективные психологические или даже физиологические условия, из которых возникает на одной стороне господство, на другой — подчинение, с точки зрения самого действующего и сознающего субъекта отношение власти будет явлением совершенно иррациональным, необъяснимым никакими сознательными, разумными мотивами.

Факт этот не представляет в психическом мире ничего необычайного или исключительного; такой же характер иррациональности присущ и всем элементарным психическим данным — восприятиям, ощущениям и чувствам, и иррациональность отношения власти только показывает, что оно должно быть причислено именно к

этому разряду психических явлений. Как познающий субъект не может *логически* обосновать, почему один предмет он видит белым, а другой — красным, хотя физические условия цветовых ощущений ему и известны; как чувствующий субъект не может объяснить, почему одно сочетание звуков представляется ему гармоничным, другое — нет или почему один характер ему симпатичен, другой — нет, точно так же и действующий субъект не в состоянии отдать себе отчет, почему, то есть по каким мотивам он «пасует» перед определенным человеком и чувствует необходимость подчиняться ему. Переживаемый им при этом психический процесс не может быть уяснен и разложен на составные части; процесс этот безотчетен, находится вне сферы рассудочного сознания и в этом смысле, можно сказать, бессознателен или полусознателен. Состояние подвластности есть своего рода *гипноз*; в его основе лежит необъяснимое никакими разумными мотивами, но и непреодолимое ими ощущение связанности чужой волею, инстинктивный страх перед суровым блеском властного взора. И, быть может, экспериментальная психология покажет в будущем, что это не простая аналогия, но что явления простого и гипнотического внушения связаны внутренним, реальным родством психических процессов. Недаром слабовольные лица являются лучшими объектами гипнотического внушения, и, с другой стороны, спокойная властность речи и взора суть необходимые качества гипнотизера. Как бы то ни было, во всяком случае между-психическое отношение власти и подчинения — как и отношение любви — принадлежит к первичным данным сознания и именно потому, с точки зрения самого субъекта сознания, остается необъяснимым, иррациональным, как иррациональны все ощущения и чувства, как иррациональна вся психическая жизнь в ее целом. Логическое сознание — теоретическое и практическое — есть лишь небольшая и производная часть сознания алогического, светлый клочок, выделяющийся на необъятном фоне безотчетной, непосредственной, инстинктивной душевной жизни.

III

В иррациональном мире между-психических переживаний можно наблюдать одно странное явление, уразумение которого даст нам ключ к разгадке общей, занимающей нас проблемы.

Вернемся опять назад и спросим себя: что, собственно, есть так называемое «отношение между людьми», все равно, будет ли то отношение власти, союз любви или еще какая-либо иная связь? Ответ нетруден: отношение между людьми есть известное длительное состояние, слагающееся из отдельных, индивидуальных чувств, настроений и поступков. Совокупностью этих индивидуальных психических переживаний и исчерпывается «отношение», которое есть не более, как резюмирующее их понятие. Однако для самих участников «отношения» тут возникает одна совершенно неустраняемая и непреодолимая иллюзия. Длительное состояние взаимно приспособившихся чувств и поступков преобразуется в их глазах в какую-то объективную, вне их находящуюся *связь*, как бы в материальную нить и цепь, прикрепляющую их друг к другу и находящуюся *между* ними в буквальном, пространственном смысле слова. Это особенно сильно чувствуется в те минуты, когда вопрос об «отношении» открыто ставится в сознании его участников, именно при возникновении и прекращении «отношения». Когда лица разного пола из разговоров, взглядов и улыбок сознают, что их симпатия встречает взаимность, или когда любящие соединяются после долгих препятствий, им кажется, что их отношения не исчерпываются гармонией или солидарностью индивидуальных переживаний каждого из них, но дают начало чему-то объективному, что между ними, как иногда говорится, «родилась» связь, или что они «основали» союз. Точно так же, когда отношение любви, дружбы или власти и подчинения прекращается, то это прекращение представляется не тем, что оно есть в действительности, то есть постепенным или быстрым изменением чувств и поступков,

совокупность которых составляла «отношение», но разрушением какой-то объективной силы, тяготеющей на одном из участников отношения или на обоих, «разрывом» соединяющей их цепи, «ломкой» того объективного целого, которое составляло их союз. Аналогично с этим при ссоре или охлаждении отношений друзья чувствуют, что между ними «выросла» какая-то стена или пропасть. Всем этим выражениям, материалистический смысл которых остается, разумеется, чисто фигуральным, символическим, соответствует трудно выразимое, но ясно и интенсивно чувствуемое сознание некоторого объективного, лежащего вне индивидуальной душевной жизни, психического продукта или образования. Этот процесс *объективации* или гипостазирования психических данных в форме реального и внеиндивидуального «отношения» составляет одну из самых характерных и любопытных особенностей между-психических переживаний. Поскольку вообще возможно объяснение такого элементарного и безотчетного психологического явления, его исходной точкой надо, по-видимому, признать присущее участнику отношения специфическое сознание, что переживания, принявшие форму «отношения», не находятся, так сказать, в его личной власти, не зависят, подобно другим психическим явлениям, от его индивидуального чувства, а органически сплетены и слиты с переживаниями чужого сознания и существуют только в силу своего постоянного соприкосновения и взаимодействия с последним. Вытекающая из этого сознания объективация тем более естественна, что, как показывает критический анализ познания, характер «объективности», приписываемый нами внешнему, материальному миру, также основан исключительно на сознании *неустранимости* образующих его восприятий и независимости их от субъективной воли познающего.

В простейшей форме между-психических явлений, состоящей в отношении между двумя людьми, эта объективация не имеет большого практического значения и является не более как смутным чувством, индивидуальным

измышлением, которое при известных условиях может бесследно исчезнуть. Если личность чувствует себя связанной той, тяготеющей над нею, неопределенной объективной силой, которая выросла из ее отношения к другой личности, то здоровое размышление легко показывает прозрачность этого ощущения. При прекращении, например, давнишнего отношения — прекращении, которое при первой мысли о нем инстинктивно кажется невыразимо трудным «разрывом» какой-то объективной цепи, — человеку нетрудно уяснить себе, что единственное реальное данное, с которым он должен считаться в этом «разрыве», есть все же лишь живая личность другого соучастника отношения, ее настроения и судьба. Неуловимый призрак мистического объективного «нечто» при серьезном решении воли и углублении мышления тотчас уступает место трезвым данным действительности.

Но чем более увеличивается круг лиц, затронутых одним «отношением», связанных общностью между-психических переживаний, тем интенсивнее и могущественнее становится эта объективация отношений и тем более увеличивается и ее практическое социально-психологическое значение. В этом отношении есть уже большая и принципиальная разница между связью двух и связью трех лиц. Латинская поговорка «tres faciunt collegium» [«трое составляют коллегия» (*лат.*)] содержит более чем простую юридическую условность: в ней неопределенно выражена реальная и важная психологическая идея. В отношении между тремя лицами каждый отдельный участник сильнее связан; ему противостоит уже не одно, а два лица, то есть не равнозначая ему, а превышающая его психическая сила. Эти два лица сами связаны общностью психических переживаний, так что для каждого участника момент объективации дан уже не только внутренне, в объективном восприятии его собственного отношения, но и внешним образом — в лице противостоящей ему связи двух лиц, с которыми он соединен; с этим моментом объективации личность должна, следовательно, считать-

ся не только как со своим собственным настроением или измышлением, находящимся, несмотря на всю его крепость, в полной власти ее сознания, но и как с *реальным фактом* внешнего мира, фактом, который принадлежит психической жизни других людей и поэтому для данной личности неустрашим. Если прежде *объектом* отношения была все же живая личность другого участника, то теперь этим объектом служат уже не просто два остальных участника, но и та гипостазируемая связь, которая имеется *между ними*. В союзе трех возможно уже большинство и меньшинство, и эта группировка есть опять-таки не простая условность, а покоится на только что указанном психологическом основании; этот союз не может так же распасться по воле одного участника, как союз двух лиц: он стоит, так сказать, выше воли каждого отдельного из его членов и сохраняет свое бытие при потере или замене одной или даже нескольких из своих частей.

Таким образом, союз трех (или нескольких) лиц есть нечто большее, чем простая сумма или совокупность этих лиц: к этой сумме присоединяется еще одно слагаемое — та безличная, обьективированная психическая атмосфера, которая возникает из общения и взаимодействия индивидуальных психик. И этот *плюс* не просто содержится в субъективном настроении или воображении участников общения, но и реально отражается на всем строении союза и его функциях. Союз живет и действует как самостоятельное целое; личность, будучи творцом этого между-психического образования, становится вместе с тем входящей в его состав и подчиненной ему величиной, «членом» союза, и ее индивидуальная жизнь и деятельность определяется участием в этом объемлющем ее и независимо от нее существующем целом. Известно, что всякий кружок, всякая семья, всякое вообще длительное общение между несколькими лицами, как бы слабо и неустойчиво оно ни было, имеет известную общую духовную атмосферу, известные привычки, известный склад внутренних отношений; все это не приурочено к определенным, конкретным личностям, не

создано и не поддерживается сознательно, а есть бессознательно зарождающийся и укрепляющийся осадок общения, который как бы витает в воздухе и образует безличную, всеми чувствуемую, но никому в отдельности не принадлежащую объективную психическую силу.

Представим себе теперь в этой элементарнейшей форме коллективного или социального общения возникновение некоторой власти. Допустим, что — в силу ли свободного решения участников, или в силу естественно-го превосходства — один из членов союза берет на себя роль его вождя или главы. Несмотря на все разнообразие психических оттенков, которые может принимать это властвование, основной его чертой будет его *сверхиндивидуальный* характер. Отношение между властвующим и каждым из подчиняющихся в таком союзе заключается не только в непосредственном психическом давлении личности первого на личность второго; основой этого отношения служит присущее каждому из повинующихся сознание общей, коллективной подчиненности вождю; за каждым велением последнего здесь чувствуется инстинктивная поддержка *всех* повинующихся ему. Но эта поддержка не создается в ясной, рассудочной форме и опять-таки не приурочивается к определенным, конкретным личностям: она интуитивно ощущается как гармония и солидарность воли вождя с настроением и складом той безличной психической силы, которая образует связь и общее достояние данной группы; общая духовная атмосфера как бы химически сливается с личностью вождя или главы и — не по рациональным мотивам, а в силу темных, иррациональных ассоциаций мыслей и настроений — отражается в особой, специфической *авторитетности*, которую приобретает воля главы для всех участников союза. Таков, например, ореол, окружающий мать многочисленного и согласно живущего семейства и основанный не только на индивидуальных чувствах любви, уважения или боязни, питаемых каждым членом семьи в отдельности, но и на сознании прочной атмосферы кол-

лективного настроения, сложившейся из слияния чувств всех членов семьи и опирающейся на своего рода бессознательную круговую поруку этих чувств. Такова же власть вождя партии, естественного главы товарищества или приятельских кружков и так далее.

Загадка социальной власти начинает нам разъясняться, и вместе с тем мы начинаем понимать невозможность объяснения этого факта из рациональных, сознательных мотивов индивидуальной психической жизни. Социальная власть основана, так сказать, на двух иррациональностях, или на рациональности, возведенной в квадрат. Прежде всего иррациональным, как мы видели, является всякое, даже чисто индивидуальное, отношение власти, всякое сковывание воли одного человека волею другого; и с другой стороны, сюда привходит в качестве потенцирующего начала иррациональность, присущая всякому общению как таковому и состоящая в бессознательном слиянии психик в одно органическое целое, которому в глазах участников общения присуще безличное, индивидуальное психическое бытие. Все члены союза повинуются власти одного лица, потому что они безотчетно сознают в его велениях голос и силу высшего авторитета — того объективного психического момента, который витает над ними и который — неведомо для них — есть лишь продукт сложения их же собственных настроений; а влияние вождя на это личное настроение в свою очередь безотчетно, как всякое внушение воли.

Но этим еще не кончается накопление иррациональных моментов, дающее в результате загадочное явление социальной власти. Чем более разрастается и усложняется союз, чем более *организованный* характер он принимает, тем более интенсивной и практически влиятельной становится *объективация* между-психических явлений, и тем более, вместе с нею, растет иррациональность отношения власти.

В малочисленных и неорганизованных союзах, например, в семье, товарищеских кружках, указанное сло-

жение психических моментов в социальную власть до известной степени стоит под контролем разумного сознания членов союза. Теряя личную авторитетность в глазах отдельных членов, глава союза вместе с тем теряет и свою власть, основанную на общем его влиянии на всю группу. Процесс между-психической объективации здесь еще сравнительно слаб; если не отдельный участник общения, то все участники вместе взятые, являясь источником этой объективации, могут всегда отрешиться от порожденной ими силы, придать иной характер, найти иного выразителя и так далее; ничто не связывает их совокупного разумного сознания и личной воли. Не то мы видим в более многочисленных и длительных соединениях, носящих *организованный* характер. В нашем анализе, исходящем из простейших явлений общения, мы не можем пользоваться никакими готовыми, ходячими социологическими понятиями, не разложив их предварительно на содержащиеся в них элементарные социально-психические данные. Поэтому здесь мы стоим перед вопросом: что такое есть *организация* и каково ее значение в сфере социально-психических явлений.

Возьмем опять-таки простейший пример. Рассмотрим жизнь и деятельность частного «общества» или «союза», преследующего какие-либо культурные или материальные цели, например, общества потребителей, или взаимопомощи, или научного общества и так далее. Для простоты оставим в стороне все юридические, государственные нормы, регулирующие частные общества, то есть примем полнейшую, абсолютную свободу и самоопределение союзов. Как возникает при таких условиях союз? Группа людей, имеющих определенные общие интересы, собирается, приходит к соглашению и «учреждает» общество. «Учреждение» это состоит в том, что группа основателей вырабатывает «устав», то есть совокупность правил, определяющих порядок возникновения, деятельности и при известных условиях прекращения общества; вместе с тем определяется и порядок, в котором эти пра-

вила могут и, при наличии известных данных, должны быть пересматриваемы и изменяемы. С принятием такого «устава» он становится обязательным как для самих учредителей, так и для всех, позднее принятых членов.

Мы имеем здесь пример простейшего, наиболее, так сказать, рационалистического и легко объяснимого возникновения организованного общения — целесообразного создания «общества» из свободно заключенного на основании разумных и сознательных мотивов общественного «договора». И тем не менее, раз организация осуществилась, ее бытие должно представляться для вдумчивого наблюдателя какой-то сплошной мистикой, в которой из действия разумных личностей рождается некоторое магическое начало, овладевающее своими собственными творцами. Подобно тому неумелому ученику, который вызвал духов, но не знает, какими заклятиями остановить их действия, люди подчиняются здесь созданной ими же сверхчеловеческой силе. Специфическая потенцированная загадочность *организованного* общества состоит в характере и действии тех безличных, коллективных *велений*, которые под именем «правил» или «норм» управляют всей жизнью союза. В самом деле, правила, на которых основано общество и которые первоначально возникли лишь в силу добровольного принятия их договаривающимися лицами, с самого момента их признания начинают жить как бы самостоятельно, реальной жизнью и выходят из власти не только отдельного участника союза, но и всех участников вместе взятых. По приписываемому им значению и по своим функциям эти правила суть не то, чем они должны бы быть согласно своему происхождению, то есть не простые коллективные решения определенных конкретных личностей; наоборот, они суть безличные, не имеющие индивидуальных носителей, объективные веления, которые декретируются и действуют от имени «союза» или «общества» как такового, то есть от имени знакомого уже нам сверхиндивидуального целого, выросшего из общения. И в данном случае это не пустая, практически безвредная фик-

ция, а факт, имеющий весьма реальные последствия. Правила эти, как указано, становятся обязательными как для первоначальных членов-учредителей, так и для всех позднейших членов общества. Решающим моментом этой связанности людей ими же принятыми правилами является следующее обстоятельство — члены союза не только должны подчиняться нормам, откуда последние остаются признанными, но вместе с тем несвободны ни в изменении этих тяготеющих над ними правил, ни в лишении их общей силы посредством прекращения самого общества; то и другое — изменение устава и прекращение общества — *возможно опять-таки лишь в условиях и порядке, предусмотренных самими этими правилами.* Таким образом, эти безличные, не имеющие конкретных носителей *веления* охватывают живых людей неразрывной цепью и становятся их автономными, неустрашимыми властителями, как бы их наследственными деспотами. Конечно, на практике принимаются обыкновенно такие нормы, которые не стеснительны для воли совокупности или большинства участников и оставляют простор для их коллективной личной инициативы как в пределах этих норм, так и в деле изменения и прекращения последних. Но для нас здесь важна не количественная сторона этой связанности и не степень ее практической стеснительности, а самый факт связанности как таковой. И в этом отношении остается бесспорным, что всякая организация в силу самой своей природы связывает своих участников и создателей и овладевает ими; однажды принятое решение коллективной воли, если оно выражено в создании длительных правил общения, начинает жить самостоятельной жизнью и в форме непрерывно действующего безличного веления сковывает свободу действий членов союза, так что уже не люди являются хозяевами принимаемых ими правил, а, наоборот, сами эти правила распоряжаются живыми людьми. Учредители союза — те конкретные личности, которые свободным решением согласились коллективно действовать в известном порядке и тем создали союз и оп-

ределяющие его правила — быть может, все давно вышли из состава союза или даже вымерли, но солидарная воля ныне бездействующих или мертвых, некогда породившая эти правила, с того времени слившись в органическое целое, сохраняет бытие и силу и властвует над судьбами живых заинтересованных людей.

В таком организованном, то есть живущем на основании твердо установленных безличных «правил», обществе приобретает особенную резкость и выразительность намеченный выше сверхиндивидуальный характер социальной *власти*. Власть эта основана здесь уже не на бессознательной поддержке внутренней психической «атмосферы» общения, а на точных нормах. Объективация психических сил вылилась здесь в прочные, ясно выраженные формы обязательных безличных велений, и на этот-то затвердевший, выкристаллизовавшийся социально-психический фундамент опирается социальная власть. Это выражается в целом ряде характерных явлений. Власть отдельных лиц, основанная на этих правилах, например, власть председателя, казначея, контролера и так далее, обязательна для всех участников союза. Конечно, все эти должностные лица могут быть смещены и заменены другими, но дело в том, что как условия, при которых возможно такое перераспределение власти, так и порядок новых выборов сами зависят от «устава», то есть опять-таки от безличных норм, которые связывают даже единодушную волю членов союза. Так, например, если по уставу известное должностное лицо избирается на определенный срок, причем не предусмотрена возможность досрочного его смещения, то никакая сила и никакое единодушное желание удалить данное лицо от должности не могут избавить участников общества от повиновения власти этого лица в течение известного времени.

Таким образом, в организованных обществах власть становится обязательной и в известных пределах неустранимой не только для отдельного участника общения, но и для всех участников вместе взятых, и почти совершенно

утрачивает следы своего происхождения из индивидуально-психических данных, из свободного и разумного сознания личностей. Между индивидуальным сознанием и исходящей от него в конечном счете социальной властью вырастает твердая, непреодолимая стена в лице господствующих в обществе и обязательных для каждого сознания безличных норм, действующих от имени объективного, сверхиндивидуального существа — «союза» как особого целого — и своей авторитетной силой поддерживающих веления власти.

IV

Сделаем теперь еще один, последний шаг в анализе социально-психических отношений, все усложняющихся и попутно приобретающих все более иррациональный характер.

Уже в начале наших размышлений мы натолкнулись мимоходом на понятие *права и закона* и отметили его полную загадочность. Во властвующих над людьми безличных правилах, о которых мы сейчас говорим и которые образуют сущность того, что зовется *общественной организацией*, мы имеем пример элементарных, еще не вполне совершенных *правовых норм*. Для завершения этого понятия необходимо еще большее усиление той же объективации между-психической связи. В той форме общения, с которой мы имели дело до сих пор, рациональным, то есть основанным на свободной и разумной индивидуальной мотивации, было по крайней мере возникновение самого общения, равно как и участие в нем каждой личности. Таинственные объективные, безличные веления имели все же своим первоначальным основанием свободные решения личной воли. Это начало уже безусловно отсутствует в общениях, которые складываются бессознательно, из стихийного взаимодействия индивидуальных психик, и принадлежность к которым также не зависит от свободной воли личности. Типом такого общения является *государ-*

ственный союз. Возникновение его часто теряется в глубинах времен, основано не на добровольном соглашении, а на таких фактах, как завоевания, стихийная колонизация и тому подобное, и даже в тех редких случаях, где государственный союз опирается действительно на «договор», принадлежность к государству и повиновение действующим в нем нормам являются обязательными не только для заключивших соглашение и добровольно присоединившихся к нему впоследствии, но и для всех вообще людей, живущих на известной территории. Таким образом, даже первоначальным источником велений здесь служат не отдельные конкретные люди, а стихийно возникающая общая сила их соединения. Если относительно норм свободных частных союзов еще можно сказать, что они возникли из соглашения определенных лиц, основавших союз, и поддерживаются добровольным признанием их со стороны каждого вновь вступающего члена, то этот рационалистический элемент отсутствует в государственном союзе. Нормы последнего, следовательно, действуют уже всецело в силу внутренней, присущей им обязательности, ни с какой стороны не разложимы на индивидуальную волю конкретных личностей, а безусловно замкнуты в своей безличной, сверхиндивидуальной объективности. Эти нормы суть *законы*, положения *права*, и не они подчинены людям, а, наоборот, люди подчинены им. Конечно, законы эти непосредственно творятся людьми — теми лицами, которые обладают так называемую «законодательную власть», будь то неограниченный монарх, или парламент, или весь народ в его целом. Но самое право творить законы или, точнее говоря, специфическая обязательность, присущая нормам, которые устанавливаются определенными людьми, основаны не на личной, физической или психической силе этих людей, а опять-таки на безличных велениях — законах, предписывающих, что все члены государственного союза должны повиноваться правилам, которые устанавливаются такими-то людьми при таких-то условиях. В абсолютной монархии, например, приказания монарха

выполняются и считаются обязательными не потому, что люди повинуются монарху как личности, а потому, что закон, то есть безличное объективное веление, предписывает повиноваться воле определенного лица, происходящего из известного рода и, при условиях, опять-таки отвечающих требованиям закона, заместившего прежнего монарха.

Точно так же, например, в парламентской республике народ несколько не боится тех трех-четырёх сотен людей, которые в своей совокупности называются «парламентом», и не стал бы слушаться их приказаний, если бы сам «закон» не предписывал, что определенным образом принятые и возведенные решения этих людей должны быть обязательными для всех и каждого. Но, быть может, источником этой власти «закона» служит возможность для властвующих лиц применять физическое принуждение с помощью войска и полиции, находящихся в их распоряжении? Этот взгляд долго держался в теории права и кажется на первый взгляд простейшим и разумнейшим объяснением; тем не менее это объяснение совершенно неудовлетворительно. Ведь вооруженная сила, находящаяся в распоряжении власти и защищающая ее веления против отдельных непокорных членов государства, сама состоит из *повинующихся людей* и возможна лишь в силу общего повиновения власти. Кто же заставляет *этих* людей — солдат, полицейских и других — подчиняться приказаниям государственной власти? Очевидно, опять-таки та безличная сверхиндивидуальная сила, которая зовется «законом» и которая делает одного или немногих слабых людей властителями над сотнями тысяч вооруженных, как и над миллионами невооруженных подданных.

Итак, в государственном союзе, то есть в организованном общении, объемлющем все остальные соединения, сложившиеся издавна в силу стихийных исторических связей, и обязательном в пределах определенной территории для всех личностей — власть всецело и исключительно опирается на *систему норм*, на взаимно поддерживающие друг друга и в определенном, или же предуказанном

порядке сменяющиеся и развивающиеся безличные веления. *Государственная власть*, эта высшая и могущественнейшая человеческая сила на земле, управляющая судьбами десятков и сотен миллионов людей, могущая посылать (как, например, во время войны) сотни тысяч людей на смерть и истребление, — имеет своей опорой не разумную, сознательную волю людей, а совокупность сверхиндивидуальных правил и велений, не приуроченных ни к кому в отдельности, живущих как самостоятельные, объективные сущности. Живых, разумных людей оковывает и замыкает неразрывной цепью какая-то мистическая сила, выросшая из их среды и подавляющая их своей непонятной могущественностью.

Почему, в силу каких причин люди повинуются этим бессубъектным, бездушным в буквальном смысле слова велениям, не имеющим никакого носителя в форме живой властной личности, а витающим в воздухе, подобно бесплотным духам? И как возможны вообще такие бес-телесные силы, такие обращения в таинственные долговечные и самостоятельные сущности того, что может быть лишь моментом и частью психического бытия живых людей? Кому, собственно, мы повинуемся, подчиняясь этим велениям? Буквам ли, напечатанным в книжках, которые зовутся «уставами» и «законами»? Но к чему могут нас обязывать, что могут нам сделать фигурки типографской краски на бумаге? Неведомым ли, давно умершим людям, некогда повелевшим признавать то, о чем говорят буквы на бумаге? Но мертвецы не встают из могил, чтобы кулаком или хотя бы властным, гневным взором принудить нас выполнять установленные ими требования!

Ответ уже предreshен всем предыдущим изложением. Рационально, то есть из разумных мотивов и понятий индивидуального сознания, нельзя объяснить ни самих безличных велений, ни нашего подчинения им. Объяснение лежит за пределами рациональной сферы психической жизни, содержится в условиях и законах бессознательного психического взаимодействия.

Оставаясь на почве научного анализа, мы, разумеется, не можем приписать ни государству, ни обосновывающим государственную власть нормам права какого-либо реального, субстанциального бытия вне человеческих личностей. Самое сложное, многочисленное и организованное общество, с выработанным законодательством и порядком управления, с дифференцированной системой прав и обязанностей есть по существу то же самое, что и элементарнейшее общение — именно совокупность людей и их взаимодействующих сознаний. Поэтому объективно, так сказать, с точки зрения постороннего наблюдателя, действие норм не только «основано» на признании подчиняющихся им людей, но и *состоит* лишь в самом этом признании и без остатка сводится к нему. «Безличные» веления живут все же только в сознании личностей, и *власть их основана на инстинктивно ощущаемой индивидуальным сознанием силе коллективной воли неопределенно многих, прежних и современных участников общения, признававших и признающих эти веления и готовых физическим или психическим принуждением защищать их применение*. В конечном счете подчинение нормам права и опирающейся на них государственной власти основано на таком же внушении и самовнушении — только не индивидуальном, а коллективном, — как и подчинение слабовольной личности непосредственной психической власти более сильного волей человека; мистический трепет, который внушает общественная власть и ее личные представители, в особенности не размышляющим и окованным традициями людям, есть, в конце концов, лишь в усложненной и потенцированной форме то же самое безотчетное чувство, которое заставляет одного человека «пасовать» перед другим или находиться у него «под башмаком». Разница лишь в том, что в последнем случае человек подчиняется непосредственно влиянию психической силы другой личности, тогда как в первом — подчинение одной или нескольким личностям, которые являются представителями «власти», есть результат не их личного влияния, а психического давления

той неопределенной массы сознаний, которая стоит за этими лицами и своим бессознательным одобрением поддерживает их волю. Нормы же, на которых основана государственная власть, суть — как уже было упомянуто выше — лишь выкристаллизовавшиеся и принявшие твердый и ясный облик проявления той общей психической атмосферы, которая складывается из взаимодействия множества сознаний. Действуя от имени какого-то самостоятельного мистического существа — «общества» или «государства» как такового, — обособляясь в своем бытии и функционировании от отдельных, конкретных личностей и принимая характер бессубъектных, но объективно существующих велений, нормы живут в этом виде только в душах людей, в солидарном настроении и образе мыслей миллионов и *состоят* именно из определенного образа мыслей и настроения. Если бы в один прекрасный день все, подчиняющиеся норме, осознали, что они поклоняются фетишу, их же собственному созданию, и освободились от этого фетиша, вычеркнув, так сказать, данную норму из своего сознания, то совершилось бы не коллективное *нарушение* действующей нормы, а прекратилось бы самое *действие* и *обязательность* нормы; таинственная сверхчеловеческая сила, властвующая над людьми, исчезла бы бесследно и обнаружила бы всю свою призрачность. Если бы, скажем, все китайцы, проснувшись однажды утром, сказали себе: «Отчего все мы до сих пор беспрекословно повиновались человеку, который зовется богдыханом и который в действительности есть лишь такое же желтолицее, косоглазое, слабосильное существо, как и каждый из нас, и, следовательно, сам по себе не может иметь никакой власти над нами? Подавим в себе голос того бессмысленного веления, называемого законом, которое заставляет нас ползать перед этим человеком на земле и по его приказанию взаимно рубить друг другу головы и колотить по пяткам, будем отныне видеть в нем лишь то, что он есть», — то в эту минуту не «бунт» и не «китайская революция» начались бы, а просто прекратил бы свое действие самый *институт* бог-

дыханства; человек, перед которым трепетали сотни миллионов людей, стал бы в то же самое мгновение обыкновенным китайцем, обладающим властью над окружающими лишь постольку, поскольку это допускают его личные физические и психические силы.

И однако, несмотря на всю кажущуюся естественность и легкость такого внутреннего, интеллектуального преодоления власти путем уразумения ее природы, — оно психологически безусловно невозможно. Ближайшая причина тому лежит именно в специфической аберрации сознания, которая заключается в объективации, в возведении на степень объективной сверхчеловеческой сущности совокупности гармонирующих и взаимодействующих индивидуальных психик. Благодаря этой объективации «закон», приписывающий власть определенным лицам, стоит перед каждым членом государства как некая самостоятельная сила, бесконечно превышающая его по своему могуществу и имеющая в своем распоряжении по первому зову тысячи и миллионы людей для защиты своих велений. Получается какое-то нелепое, но неустранимое *qui pro quo* [недоразумение (*лат.*)], образующее, однако, основу всякого права и организации общественной власти: власть существует и действует только в силу общего ее признания всеми подчиняющимися, и вместе с тем люди повинуются этой власти *в силу неоспоримого и практически на каждом шагу подтверждающегося убеждения*, что по отношению к каждой личности, взятой в отдельности, а следовательно, и по отношению ко всем людям в совокупности власть действует независимо от личной воли подчиняющихся ей и является могущественным и неустранимым реальным фактом. Богдыхан существует потому, что китайцы считают себя его подданными, а считают они себя таковыми потому, что у них есть независимо от их желаний властвующий над ними богдыхан. Взаимные отношения власти и подчинения между людьми, держащиеся только на коллективном их признании всеми участниками и, по существу, состоящие просто в известном

настроении людей и вытекающем из него поведении, — в силу психической объективации, усиливаемой длительностью отношений и неопределенной множественностью их участников, не только представляются, но и *фактически действуют* как некоторое объективное целое, которое нельзя игнорировать, как игнорируются настроения и мнения, а с которым необходимо считаться как с реальной грозной силой общественной стихии.

Но почему же, спросят нас, неустраима сама эта аберрация сознания, эта в конечном счете все же обманчивая объективация коллективного настроения в форме независимого от воли подчиняющихся личностей *«строю»* или *«учреждений»*? Ведь если по отношению к отдельной личности и ко всем личностям, поскольку они представляют разрозненные единицы, коллективное настроение действительно функционирует как неустраимая реальная сила, то, с другой стороны, эта сила все же остается лишь коллективным *настроением* и, следовательно, зависит от общественного сознания, находящегося в распоряжении самого общества. Но дело в том, что раз сложившаяся организация, то есть коллективная психическая атмосфера целым рядом бессознательных и сознательных процессов воспитывает и приспособляет к себе индивидуальное сознание. Соответствующие представления и чувства, с одной стороны, инстинктивно вырастают в душу каждого члена общества, а с другой — сознательно поддерживаются многочисленными воспитательными и устрашающими средствами, находящимися в руках власти. Этот процесс социально-психической обработки личности индивидуален, то есть *каждая личность поодиночке приспособляется и вырастает в сложившуюся психическую атмосферу и потому бессильна бороться против нее*. Каждый человек в отдельности, становясь звеном окружающего его общественно-психического механизма, например, делаясь солдатом, чиновником, вступает в готовый, до него уже наладившийся и превышающий его по своим силам комплекс настроений, мыслей и поведений, и в результате все люди

должны если не за совесть, то за страх подчиняться сложившейся психической атмосфере. Вот почему внезапная внутренняя отмена общественной организации власти посредством сознательного коллективного самоустранения ее психической основы является психологической невозможностью. Необходимое для этого внезапное коллективное самопросветление, одновременное солидарное изменение настроений и поступков невысказано в силу неопределенной множественности участников общественной организации, разнородности их интересов и нравственных и умственных натур, и прежде всего в силу описанного подавляющего и приспособляющего к себе влияния сложившейся организации. Вместо этого, столь легкого по своему смыслу, но неосуществимого на практике способа прекращения или изменения отношений власти и подчинения, применяются другие, сложные и окольные средства — влияние на самоё власть, психическая или физическая борьба с поддерживающими ее людьми и все те сложные, мучительные и долгие процессы социально-психического и интеллектуального взаимодействия и трения, которые суммируются в понятиях оппозиции, движения против власти, восстания. И так велика и непреодолима указанная сила объективации социально-психических отношений, что не только защищающие власть элементы, но и борющиеся против нее круги сохраняют — практически вполне правомерное — сознание, что нежелательный им «строй» или «порядок» все же *существует* и властвует над ними, и что эта власть есть не просто физическая сила их противников, а еще не устраненная и потому *действующая* безличная, объективная сила закона или учреждения. Поэтому и само устранение закона или учреждения на практике возможно только в силу нового закона же, то есть в силу провозглашения веления, защищенного той же объективной силой господствующего «порядка». Эта объективная сила непрерывна и неустранима, и новые социально-психические отношения только тогда действительны и прочны, когда они сливаются с ней и входят в ее состав.

Итак, сколь бы ясно в теории мы ни поняли призрачность объективного характера той безличной силы, которая властвует над людьми, сколь бы глубоко мы ни осознали, что «строй», «учреждения», «законы» суть не что иное, как сложившиеся и застывшие в известном порядке социально-психические «отношения» между людьми, то есть комплекс многочисленных индивидуальных настроений и поступков, — на практике мы не в состоянии отрешиться от этой объективации психического материала и должны считаться с законами, учреждениями и властями как с реальными, объективными фактами. Коллективная психическая жизнь складывается вокруг нас в особую духовную атмосферу, не дышать которою мы не можем. Именно эта принудительность для индивидуального сознания того, что является общим содержанием сознания всех остальных участников социальной группы, эта специфическая связанность и переплетенность сознаний, начало которой мы видели уже в отношении между двумя личностями и которая образует самое существо интер-психических явлений, — именно этот факт и является основой намеченной нами объективации социально-психических данных. Вот почему также никакое личное самоусовершенствование, никакое нравственное и интеллектуальное самоочищение не может избавить нас от владычества иррациональных, темных сил, господствующих в людских отношениях; для борьбы с этими силами, для использования их в целях наших идеалов необходимо известное приспособление к ним; общественная организация власти может быть сломлена или изменена только *организацией* же, то есть сплочением индивидуальных сознаний в одно свободное сверхиндивидуальное целое и солидарной коллективной умственной и нравственной деятельностью, носящей название «общественной».

Гениальное художественное изображение этой темной таинственной силы, вырастающей из человеческого общения, и ее влияния на людей дал не кто иной, как тот же Лев Толстой, который сумел и теоретически

проникнуть в проблему власти, но в силу своего прямолинейного рационализма не был в состоянии разрешить ее. В «Войне и мире» есть поразительные по глубине страницы, посвященные этой теме — это место, где описывается пребывание Пьера в плену у французов. Да будет нам позволено привести целиком эти замечательные строки.

Еще при свидании с Даву, во время которого Пьер, как он ошибочно думал, был приговорен к смерти, Пьер задумался, по описанию Толстого, над загадочностью случившегося:

«Одна мысль за все это время была в голове Пьера. Это была мысль о том: *кто, кто же наконец приговорил его к казни?* Это были не те люди, которые допрашивали его в комиссии; из них ни один не хотел и, очевидно, не мог этого сделать. Это был не Даву, который так человечески посмотрел на него. Еще бы одна минута, и Даву понял бы, что они делают дурно, но этой минуте помешал адъютант, который вошел. И адъютант этот, очевидно, не хотел ничего дурного, но он мог бы не войти. Кто же это наконец казнил, убивал, лишал жизни его, Пьера, со всеми его воспоминаниями, стремлениями, надеждами, мыслями? Кто делал это? И Пьер чувствовал, что это был никто.

Это был порядок, склад обстоятельств.

Порядок какой-то убивал его, Пьера, лишал жизни, всего, уничтожал его»⁶.

Та же мысль мелькнула в уме Пьера, когда он присутствовал при казни обвиненных в поджигательстве:

«На всех лицах русских, на лицах французских солдат, офицеров, всех без исключения, он читал такой же испуг, ужас и борьбу, какие были в его сердце.

Да кто же это делает наконец? они все страдают так же, как и я. Кто же? Кто же? — на секунду блеснуло в душе Пьера»⁷.

Еще сильнее и конкретнее Пьер пережил это чувство позднее, при выступлении французов из Москвы. Доб-

⁶ Сочинения. Т. VIII. С. 54–55. Выделено всюду нами.

⁷ Там же. С. 57.

рые, человеческие, разумные отношения, установившиеся между пленными и французами во время бездеятельного пребывания последних в Москве, сразу же изменились в минуту выступления. Узнав о выступлении, Пьер хотел осведомиться, что сделают с больным пленным, не могущим двинуться с места.

«В то время как Пьер подходил к двери, снаружи подходил с двумя солдатами тот капрал, который вчера угощал Пьера трубкою. И капрал, и солдаты были в походной форме, в ранцах и киверах с застегнутыми чешуями, изменившими их знакомые лица.

Капрал шел к двери с тем, чтобы по приказанию начальства затворить ее. Перед выпуском надо было пересчитать пленных.

— Капрал, что сделают с больным?.. — начал Пьер; но в ту минуту, как он говорил это, он усумнился, тот ли это знакомый его капрал, или другой неизвестный человек: так не похож был на себя капрал в эту минуту. Кроме того, в ту минуту, когда Пьер говорил это, с двух сторон вдруг послышался треск барабанов. Капрал нахмурился на слова Пьера и, проговорив бессмысленное ругательство, захлопнул дверь. В балагане стало полутемно; с двух сторон резко трещали барабаны, заглушая стоны больного.

— *Вот оно!.. Опять оно!* — сказал себе Пьер, и невольный холод пробежал по его спине. В измененном лице капрала, в звуке его голоса, в возбуждающем и заглушающем треске барабанов Пьер узнал *ту таинственную, безучастную силу*, которая заставляла людей против своей воли умерщвлять себе подобных, ту силу, действие которой он видел во время казни. *Бояться, стараться избежать этой силы, обращаться с просьбами или увещаниями к людям, которые служили орудиями ее, было бесполезно.* Это знал теперь Пьер. Надо было ждать и терпеть. Пьер не подошел больше к больному и не оглянулся на него. Он, молча, нахмурившись, стоял у двери балагана.

Когда дверь балагана отворилась и пленные, как стадо баранов, давя друг друга, затеснились в выходе,

Пьер пробился вперед их и подошел к тому самому капитану, который, по уверению капрала, готов был все сделать для Пьера. Капитан тоже был в походной форме, и из холодного лица его смотрело *то же «оно»*, которое Пьер узнал в словах капрала и в треске барабанов.

— Проходите, проходите, — приговаривал капитан, строго хмурясь и глядя на толпившихся мимо него пленных. Пьер знал, что его попытка будет напрасна, но подошел к ним.

— Ну, что еще? — холодно оглянувшись, как бы не узнав, сказал офицер. Пьер сказал про больного.

— Он сможет идти, черт возьми! — сказал капитан. — Проходите, проходите, — продолжал он приговаривать, не глядя на Пьера.

— Да нет же, он умирает... — начал было Пьер.

— Идите же к... — злобно нахмурившись, крикнул капитан.

Драм-да-да-дам, дам-дам, трещали барабаны, и Пьер понял, что таинственная сила уже вполне овладела этими людьми и что теперь говорить еще что-нибудь было бесполезно».

Это сознание не покидало Пьера и позднее, когда он смотрел на следы убийств и разорения Москвы, когда увидел толпу проституток, куда-то спешивших среди всеобщего разгрома. «С тех пор, — говорит Толстой, — как Пьер сознал появление таинственной силы, ничто не казалось ему странно или страшно: ни труп, вымазанный для забавы сажей, ни женщины, спешившие куда-то, ни пожарища Москвы». «На всех лицах было одно и то же молодечески-решительное и жестоко-холодное выражение, которое поутру поразило Пьера, при звуке барабана, в лице капрала». И Толстой еще раз повторяет: «Пьер чувствовал, что та роковая сила, которая смяла его во время казни и которая была незаметна во время плена, теперь опять овладела его существом. Ему было страшно...»⁸

⁸ Там же. С. 139 и след.

Перед яркостью этого интуитивного художественного изображения должны стушевываться всякая сила научного описания и анализа. Иррациональная объективность отношений власти представлена здесь образно, подмечена в выражениях лиц, в звуке голоса, в треске барабанов. То «оно», та «таинственная, безучастная, роковая сила», которая поразила сознание Пьера, тот неведомый, но грозный «никто» или «порядок», который с помощью своих покорных орудий едва не лишил жизни Пьера, — и есть именно указанная нами между-психическая атмосфера, складывающаяся в самостоятельное, сверхиндивидуальное и объективное могущественное целое и в качестве такового властвующая над живыми людьми. Если Гегель называл государство «земным божеством», а Ницше — «холодным чудовищем», то в этих выражениях, несмотря на содержащееся в них различие моральных оценок государства, одинаково резко высказано предносившееся обоим философам сознание как бы сверхъестественного, мистического характера общественно-правовой связи и власти — сознание, так ясно описанное Толстым в ощущениях Пьера. Вдумчивый наблюдатель может подметить много конкретных проявлений этого, так сказать, социального мистицизма. Мистическое происхождение верховной власти, открыто признаваемое во многих государствах, почитание мистических *символов* государственного союза — короны, знамени⁹, — обрядовый, символический характер некоторых государственных актов, который, подобно всякой обрядности, возможен только в силу приписываемого этим актам мистического значения, — все это указывает на по-

⁹ Здесь нам опять приходят на память слова Карлейля из того же «Sartor Resartus»: «Разве я сам не знал пятисот живых солдат, изрубленных на пищу живым воронам из-за куска вылощенной бумажной материи, который они называли своим «знаменем» и который, если бы его продать на рынке, не принес бы более трех грошей? Разве вся венгерская нация не восстала, подобно шумному Атлантическому океану, возмущенному луной, когда король Иосиф прикарманил ее железную корону — орудие, как было пронизательно замечено, по размерам и торговому значению мало отличающееся от подковы?»

клонение государственному союзу как сверхъестественному началу. Иррациональный характер интер-психических отношений и, в частности, отношения власти, достигает здесь своего апогея. Отношения, выливающиеся в форму государственного союза, теряют в сознании участников свой первоначальный, позитивный смысл общения живых людей, простой упорядоченности совместной жизни людской массы и преобразуются в самостоятельную объективную силу, которой приписывается неземное, мистическое происхождение. Подчинение государственной власти, по существу означающее не что иное, как необходимую связанность личности коллективным настроением и сознанием всех окружающих ее участников общения, ощущается как благоговейная преданность и повиновение неведомому «земному божеству», властвующему над людьми.

V

Всем вышесказанным намечено разрешение занимающей нас проблемы. На основной вопрос, поставленный Толстым, «почему миллионы людей беспрекословно повинуются воле одного человека, не превосходящего каждого из подчиняющихся своими личными физическими или моральными качествами?», мы можем теперь дать следующий резюмирующий ответ.

Всякое, даже чисто индивидуальное отношение власти по самому существу своему *иррационально*, сводясь к инстинктивному, за пределами разумного, мотивированного сознания лежащему внушению воли, аналогичному гипнозу. В индивидуальном отношении власти это внушение обусловлено личными психическими качествами участников отношения. В массовом же, социальном общении власть есть не что иное, как перенесенная на известное лицо психическая сила, слагающаяся из неопределенной массы солидарно настроенных индивидуальных сознаний и в качестве таковой господствующая своим безотчетным давлением над каждым участником общения, взятым в отдель-

ности. Давление это тем более неустранимо, что коллективная психическая сила, ввиду бессознательного характера своего происхождения, теряет в глазах подчиняющихся ей личностей свое первоначальное значение простой суммы или произведения из множества индивидуальных настроений и получает значение объективной, выше людей стоящей, а потому нередко даже прямо обожествляемой сущности, органами или выразителями которой являются властвующие лица. Миллионы повинуются одному, потому что объективная сила, называемая законом или государственным строем и, неведомо для подчиняющихся, состоящая из слияния их же собственных настроений и поступков, держит их в своей власти и заставляет повиноваться тому, кого эта сила, опять-таки на основании образующего ее бессознательного коллективного настроения, признает своим выразителем.

Таким образом, характерная для явлений общения иррациональная *объективация* совокупности социально-психических данных, так сказать, спутывает все карты, затемняет реальный психологический смысл общественной власти, делает ее загадочной и придает ей мистически-сверхчеловеческий характер. Говорят, что единственным и последним источником всего совершающегося в обществе служит *общественное мнение*. Если несколько расширить понятие общественного мнения, включив в него не только сознательные мысли и настроения общества, но и его бессознательные, инстинктивные переживания и чувства, то это изречение окажется верным в гораздо более глубоком и абсолютном значении, чем то, которое ему обыкновенно придается. Общественное мнение в этом смысле есть не только главная причина всех совершающихся в обществе изменений, не только наиболее могущественная сила, определяющая ход истории и неизбежно подчиняющаяся себе власть: оно есть то химическое соединение психических элементов, к которому без остатка сводится *все* содержание общественной жизни и которое выделяет, как свой осадок, особые образования, назы-

ваемые «властью» и «строим», так что всякая так называемая «реальная», или господствующая сила в обществе — будь то верховная власть, или войско, или полиция — есть не что иное, как выкристаллизовавшееся, отложившееся в прочные, длительные формы общественное мнение. Общественное мнение не только пишет в газетах, говорит в собраниях, подымает народ на уличные восстания — все это суть лишь его *сознательные* проявления. Бессознательно то же «общественное мнение» поставляет государственной власти вооруженную силу, сажает в тюрьмы нарушителей закона, издает и отменяет законы, коронует монархов и вручает им власть — ибо без соответствующего, хотя бы только бессознательного настроения общества все эти факты были бы немислимы. Верховная власть существует, и издаваемые ею законы действуют только потому, что общество признает то и другое и считает себя обязанным повиноваться им, войско охраняет государство от «внешних» и «внутренних» врагов только в силу того, что общественное мнение, выраженное в сознании солдат и офицеров, повинуется велениям власти. Не ружья, штыки и пушки поддерживают власть: она держится на поведении живых людей, владеющих этими мертвыми силами, — поведении, которое само определяется их сознанием, то есть, в конечном счете, всей общественно-психической атмосферой, привившей им инстинкт повиновения и направившей его в определенную сторону.

Таким образом, всякая власть в конце концов принадлежит самому обществу, всякое господство «одного над миллионами» есть лишь господство перенесенной на «одного» психической силы миллионов сознаний. Перефразируя евангельское изречение, можно сказать, что «нет власти, аще не от воли народной», и та же мысль высказана в другом ходячем афоризме, согласно которому «каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает».

Не нужно, однако, придавать этой мысли слишком упрощенный, рационалистический характер; не нужно

упускать из виду огромной, принципиальной разницы между «общественным мнением» в обычном, тесном смысле этого понятия, и той стихийно складывающейся психической атмосферой, которую мы — не вполне точно — назвали «бессознательным общественным мнением». Эта психическая атмосфера, как мы видели, всегда *иррациональна*; она слагается за порогом индивидуального сознания, которое поэтому смотрит на нее как на объективное данное, не им созданное и не от него зависящее. Возникающая на ее почве власть утверждена всегда не на разумном сознании и воле подчиняющихся, а на *самообмане*, теоретически хотя и разоблачимом, но практически неустрашимом. Сила и авторитетность этой власти для подчиняющейся ей личности, ее, как выражаются немцы, «Gültigkeit» [значимость (*нем.*)], основана на *затемнении* в личном сознании ее истинных психологических корней, на облакающей ее в глазах общества объективности и независимости от психических данных, то есть от «общественного мнения». Социально-психическая атмосфера, образующая основу власти и слагающаяся из взаимодействия индивидуальных *психик*, стоит вместе с тем вне сферы действия *разумного сознания* личностей. Ни каждая личность поодиночке, ни все люди, взятые как сумма мыслящих и отвечающих за свои чувства и поступки личностей, не причастны к возникновению образующейся между ними и над ними социально-психической атмосферы, на которую опирается общественная власть, так сказать, неповинны в этом явлении, подобно тому как никого нельзя винить за то, что от скопления людей в комнате становится душно и повышается температура. Эти общественные образования слагаются — как любил выражаться Маркс в применении к аналогичным явлениям экономической жизни — за спиной людей и предстают пред ними как готовые объективные творения, неизвестно откуда взявшиеся и возникшие без их ведома и решения. Именно в этом их характере и действии как объективных сил, не завися-

щих от воли подчиняющихся личностей, и состоит вся их прочность и неустрашимость.

Будучи иррациональна по своему происхождению, объективная психическая сила остается *неразумной* и в своем функционировании. Она стоит вне контроля логического и нравственного сознания. Это именно та «темная таинственная сила», которая так ужасала Пьера, которая, как выражается Толстой, «заставляет людей *против своей воли* умерщвлять себе подобных» и по отношению к которой бесполезны всякие просьбы и увещания. Безличная сила, говорящая устами «закона» или «власти», велит убить человека, например того, кого она называет «преступником» или, в случае войны, «неприятелем», и люди, не питая никакой личной злобы к жертве, тем не менее беспрекословно исполняют это веление и убивают «себе подобного». Безличная сила может волею своих неразумных, злых или даже сумасшедших представителей предписывать всякие нелепости и злодеяния — и опять-таки все люди, быть может, ропща и негодуя, будут все же покоряться предписаниям этой силы и служить ее орудиями. Конечно, сила эта может творить и добро, но в том и другом случае действие ее *слепое*, как слепо благодетельное и вредное действие стихий природы.

В этой безличности, в этом бессубъектном, так сказать, внечеловеческом характере силы, создающейся из общения людей, или, выражаясь реалистичнее, в этой бессознательности и стихийности социально-психического взаимодействия и вырастающей на нем общественной власти таится великая опасность для личности и общества как совокупности живых и мыслящих личностей. Личность и общество, как мы уже не раз отмечали, оказываются во власти слепых, а потому безответственных сил общественной стихии. Эта иррациональная связанность необходимо вызывает против себя протест личности, стремящейся к самоопределению. Раз пробудившееся логическое и нравственное сознание выставляет категорическое требование, чтобы жизнь была устроена *сознательно*, на основании ра-

зумных, морально и интеллектуально обоснованных решений индивидуальных волей; к этому побуждают как потребности утилитарные, желание практически разумного устройства коллективной жизни людей, так и потребности моральные, зовущие к самоопределению, без которого немислима нравственная ответственность. Когда сознательная оценка общественной жизни с точки зрения практических и моральных потребностей людей начинает распространяться в обществе, тогда возникает то, что зовется «*общественным мнением*» в обычном, специфическом значении этого слова. Это сознательное общественное мнение со своим открытым давлением на власть образует корректив к бессознательной социально-психической силе, образующей существо власти.

Но этого мало. Та же потребность в свободе и самоопределении, то же стремление устроить коллективную жизнь на разумных, то есть контролируемых индивидуальным сознанием началах, приводит к желанию так организовать саму власть, чтобы ее функционирование было поставлено в прочную и постоянную зависимость от личного сознания членов общества, то есть от общественного мнения. Эта идея *рационализации* общественной жизни образует, по нашему мнению, как реальную психологическую основу, так и законную философскую сущность политической системы Руссо, именно учения о *народовластии*.

Рационалистическая и индивидуалистическая философия XVIII века соединяет здесь, как и в других ее учениях, незрелую наивность, схематическую упрощенность постановки и решения проблем с гениальным интуитивным прозрением, с уяснением вечного, непреходящего морального и культурного идеала. Что общество возникло из «*договора*», что власть опирается на свободное соглашение и добровольное подчинение членов общества, принадлежит всему народу и организована в его интересах — все это совершенно неверно как с исторической, так и с социологической точки зрения. Наоборот, существо всякой власти и общественной организации,

как мы видели, безусловно иррационально, независимо от разумного сознания и воли личностей и представляет объективную, вне людей стоящую и автономно действующую силу. С другой стороны, однако, бесспорно, во-первых, что научный анализ не может остановиться на признании этой объективности общественной организации как особой сущности, а должен свести ее к реальным корням — к сложению и взаимодействию индивидуальных психик; а во-вторых, столь же глубоко справедливо, что фактическая иррациональность общественной связи есть момент в моральном смысле отрицательный и что, следовательно, общество должно быть организовано так, чтобы эта иррациональность в возможно большей мере уравновешивалась и обезвреживалась началом разумного, добровольного соглашения и свободного, планомерного сотрудничества личностей. Именно этот идеал и намечается теорией народовластия. Бессознательное участие всех и каждого в бытии общественного тела, инстинктивная поддержка существующего социального строения и столь же инстинктивное, муравьиное творчество нового — данные, к которым, как мы видели, логически сводится *всякая* общественная организация — должны быть все более заменяемы сознательным участием каждой личности в государственной жизни, *разумным* укреплением определенного порядка, соответствующего интересам личности, и *планомерным* его развитием и совершенствованием. Власть, *психически* всегда опирающаяся на инстинкты, чувства и настроения масс, должна быть поставлена в прямую, сознательную зависимость от общественного мнения и общественной воли. Объективная сила, вырастающая из общения людей и выражающаяся в безличных велениях права, должна находиться под теснейшим и непрерывным контролем разумных личностей и их добровольно устанавливаемых коллективных решений. Отсюда вытекают требования либерально-демократической политической философии: свобода для всех форм проявлений индивидуального и общественно-

го мнения и зависимость власти от непосредственно изъ-
являемой воли всех членов общества.

Таким образом, иррациональность, присущая всякой власти и общественной организации, в различных формах общественного строя сказывается, однако, с различной степенью интенсивности и может, в большей или меньшей степени, умеряться и контролироваться разумным и свободным коллективным устроением общественной жизни. В какой-нибудь, скажем, теократической деспотии Востока иррациональность общежития достигает максимума, в демократической республике она относительно минимальна. Тибетец, подчиняющийся власти да-лай-ламы, не имеет ни малейшего сознания своего собственного участия в этом возведении одной личности на высоту всемогущего божества и является бессильным, никогда не пробуждающимся объектом социального гипноза, владеющего всей его жизнью; наоборот, гражданин швейцарской республики отчетливо сознает и осуществляет свое участие в государственной жизни, путем свободных выборов и референдума контролирует законодательство и управление своей страны и всегда может своим разумным волеизъявлением влиять на ход объективного общественно-правового механизма, звеном которого он является. Всемирно-историческое значение французской общественной философии XVIII века именно в том и состоит, что многовековому гипнозу стихийно сложившегося социально-политического порядка она противопоставила неотъемлемое право личностей на свободное и разумное устроение своей коллективной жизни.

Этому идеалу должны в одинаковой мере сочувствовать как безусловные рационалисты, так и люди, не отрицающие необходимости и даже ценности иррациональных, мистических сторон человеческой жизни. Как бы ни относиться к иррациональному, мистическому началу, оно во всяком случае законно лишь там, где его творцом и носителем является свободное индивидуальное сознание, а его объектом — нечто, лежащее *за пределами* эмпириче-

ской действительности. Безотчетное поклонение тому, что имеет земное происхождение и земную природу, — и притом поклонение, не свободно зарождающееся в человеческой душе, а навязываемое ей извне, неразумным стихийным сознанием масс — есть поклонение *кумиру, идолопоклонство*, логически и нравственно, быть может, еще более недопустимое для религиозного человека и вообще для того, кто признает внерациональную сферу идеала и святости, чем для последовательного рационалиста. Таким идолопоклонством и является всякое обожествление государства и всякая правовая организация, опирающаяся на безотчетное давление и противопоставляющая свободному духу личности свою иррациональную, мнимомистическую силу.

Будем ли мы верить лишь в *логический разум* личности или признаем правомерность *всей целостной духовной ее жизни* — во всяком случае как в личной, так и в общественной жизни высшей инстанцией должно служить *свободное индивидуальное сознание людей*. *Автономия личности* — вот лозунг, который объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся и не имеющим разумного оправдания историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества.

Молодая демократия*

Исход выборов начинает превосходить самые пыльные надежды друзей народной свободы, самые мрачные опасения ее врагов. Кажется, еще ни одна страна не знала такой всеокрушающей победы одной партии на парламентских выборах — и притом партии, которой приходилось бороться не только со своими противниками, но и с совершенно беззастенчивым, превосходившим всякую меру приличия давлением администрации. Когда реставрация во Франции обрела свою «chambre introuvable» [«бесподобную палату» (*франц.*)], составленную сплошь из одних реакционеров, она добилась этого благодаря утомлению народа революционной бурей, благодаря репрессиям и белому террору, нагнавшему страх и отчаяние; мы тоже пережили репрессии и белый террор почище французских, и нельзя также отрицать, чтобы народ не был утомлен испытаниями последних лет. И тем не менее — не правительство, а народ, не реакционное, а освободительное движение, по-видимому, получает свою «chambre introuvable», свою палату, которая может служить ему бесподобным и несравненным орудием политической борьбы.

Как это случилось? Ни энергией агитационной и организационной работы друзей народной свободы, ни политическими ошибками ее противников, ни даже пре-

* Опубликовано: «Свобода и культура». 1906. № 2. С. 67–82.

ступлениями правительства нельзя объяснить этого поразительного, беспрецедентного успеха оппозиции. Его причины лежат гораздо глубже, и его вероятные последствия гораздо грандиознее, чем это может показаться с первого взгляда. Нам дано быть свидетелями великого культурного переворота, который сам есть только начало новой культурно-исторической эпохи — эпохи *торжества и расцвета демократии в России*.

В печати уже было указано¹ основное культурно-историческое значение победы партии народной свободы на выборах; победа эта была обеспечена голосами, поданными подлинным «простым» народом, и сотни тысяч избирательных записок, собранных партией народной свободы, знаменуют великое событие духовного слияния интеллигенции с народом. Впервые в новой русской истории весь народ действительно уразумел идеалы интеллигенции, цель и смысл освободительного движения. Трагическая отчужденность двух Россий, России интеллигентской и России народной, отчужденность, искусственным укреплением которой держался старый порядок, сменилась сознательной солидарностью. Тот «чернорабочий», который в известном стихотворении в прозе Тургенева с недоумением обонял запах железа от оков на руках «белоручки» и, ничего не понимая, шел раздобывать себе «на счастье» веревку, на которой умер этот «белоручка» — умер за него, за его права и счастье, — этот самый «чернорабочий» понял, наконец, какая глубокая духовная и практическая связь соединяет его с чужим ему по платью, манерам и образованию «белоручкой». В самую критическую минуту, в дни всенародного поединка между свободой и насилием, между правом и произволом, он уже не остался, как прежде, равнодушным зрителем борьбы, не сидел дома, озабоченный лишь куском хлеба на завтрашний день, равно презирав всех «белоручек» без различия только за то, что они — «господа», а не мужики. Нет, своим могучим многотысяч-

¹ В статье П. Струве «Великое», в № 33 «Речи».

ным хором голосов он поддержал того из «белоручек», на знамени которого написаны права и интересы народа. Разум страны слился с ее волей, интеллигенция спаялась с народом. В эти великие дни родилась на Руси *демократия*. Ибо демократия есть не господство черной толпы, а господство *народа*; она предполагает неразрывную связь между духовной жизнью страны и народными интересами, между интеллектуальной культурой и биением народного сердца.

Заветная цель, о которой в течение десятков лет так страстно мечтала, к которой так упорно и самоотверженно стремилась русская интеллигенция — внушить народу свои идеалы, слиться с ним в одно могучее победоносное движение, — эта цель, по крайней мере, в основе своей, уже осуществилась на наших глазах. «Ныне отпускаеши!» — с полным правом могут воскликнуть ветераны освободительного движения, увидев всю народную Россию, вставшую, как один человек, на защиту свободы и демократии. Какие бы испытания еще ни предстояли впереди, и как бы мало еще ни была обеспечена демократия в учреждениях и законе, главное уже осуществлено — демократия утверждена *в общественном мнении*, более того — *в народном сознании*.

Я знаю, конечно, что немало найдется сектантов-фанатиков, которые не поймут величия совершившегося, а с презрением отвергнут его, — не обрадуются победе демократии, а проклянут ее за то, что она произошла не во имя символа их веры; с негодованием или суровой враждебностью отвернутся они от зрелища народа, который перед храмом свободы перекрестился тремя пальцами, а не двумя, как того требуют их священные книги. Такое крестное знамение, хотя бы оно было совершено с глубочайшим благочестием и чистейшей верой, ведет, по их мнению, не к спасению, а к вечной гибели, и те, кто увлек народ к храму свободы, богохульственно презрев всякие различия вероисповедных обрядов, суть в их глазах не друзья народа, а его злейшие враги и соблазнитель.

Было бы бесполезно опровергать подобные воззрения. Догматическую веру вообще нельзя «опровергнуть»: она лежит вне сферы действия аргументов и соображений, в области чувства и настроения; можно только надеяться, что впечатления жизни и суровые толчки действительности пробудят этих верующих от их «догматического сна». Не для опровержения, а скорее лишь для иллюстрации узости этого сектантства мы хотим здесь подчеркнуть, что победа партии народной свободы есть во всех отношениях торжество не *партии* или не только партии, а всего освободительного и демократического движения. Таковым оно является в сознании людей, голосовавших за партию, — а ведь реальное существо всякого политического явления определяется именно психологией участников политической жизни. Эти люди своими голосами поддерживали не «конституционно-демократическую партию» как таковую, а движение, поставившее на своем знамени «*народную свободу*» и сумевшее осветить это знамя так, что оно стало видным и ясным для всего народа; и народ голосовал именно за «народную свободу», в подлинном значении этого лозунга, он выбирал людей, которые заведомо для него борются *за народ* и *против правительства*. Вопреки убеждению, что народу нужна не «практическая партия», а религиозно-политическое *вероучение* с твердо установленными догматами, — убеждению, в котором сходятся и ищут оправдания для своего собственного догматизма, с одной стороны, революционеры, с другой — некоторые «мистики» (гг. Бердяев, Булгаков и другие), — выборы показали, что политическая религия русского народа свободна от всяких узких догматов и прямолинейных доктрин. Народ не задумывался над различием фракций и учений в пределах освободительного движения, как и не размышлял, нужно ли голосовать за православного или еврея, атеиста или верующего. Он подавал голос за торжество добра и справедливости над злом и насилием, он защищал единую, всем понятную и для всех одинаковую «правду Божию» от поборников духа злобы и неправды. Заслуга конституци-

онно-демократической партии, благодаря которой она приобрела сейчас гегемонию над демократической оппозицией, состоит только в том — и это, конечно, заслуга немалая, — что партия и своей программой, и своей тактикой сумела внушить народу и утвердить в нем сознание правды и законности освободительного движения, что она подобрала секретный ключ к народному сердцу. Да и секрет этот сводился весь к тому, чтобы поставить дело как можно более широко, как можно менее догматично — чтобы не навязывать народу никаких готовых догматов и отвлеченных формул, не насиловать его совести, а подслушать его насущные жизненные нужды, удовлетворить горячей нравственной потребности всего общества в политическом и социальном обновлении, не дробя и не раскалывая движения из-за мелочей. Конституционно-демократическая партия победила не как специфическая, отличная и обособленная от других *фракция* демократического движения, а как союз людей, сумевших в своей постановке движения *освободиться от всякого фракционного духа*, поставивших общее дело демократии выше фракционных пристрастий и односторонностей. И именно потому торжество этой партии есть *торжество самой демократии*.

Вглядываясь в это историческое явление рождения русской демократии, мы не можем не изумиться той легкости и почти математической ясности, с которой оно развивалось. Правда, при этом был пролит целый океан народной крови, но он ушел на преодоление чисто механических препятствий, стоявших на пути демократического движения: могущественных внутренних, идейных преград это движение почти не знало.

Начало русской революции как широкого, всенародного движения датируется от 15 июня 1904 года, со дня смерти Плеве. Когда механический гнет полицейской бюрократии героическими усилиями сравнительно немногочисленной группы интеллигенции был преодолен и испугавшееся правительство на несколько месяцев ослабило стальную узду реакции, брожение с изумительной

скоростью овладело, в течение полугода, всем обществом. Мы пережили в ту — ныне столь уже далекую — знаменательную эпоху что-то вроде исторического чуда внезапно-го преобразования страны — не всей еще страны, но ее культурных слоев. Сколько недоверия было у нас всех к мощи демократического движения, и как неожиданны были для нас его почти чудесные победы: исход земского съезда 6 ноября, резолюции земств и городов, небывалый успех агитации на банкетах и в печати — все это превосходило самые смелые ожидания. Победоносно охватив все общество, движение перебросилось в народ 9 января; ибо исторически бесспорно, выше всяких сомнений, что событие 9 января вытекло непосредственно из общественного движения интеллигентных классов и было его отголоском и расширением.

С 9 января рождение русской демократии вступает в новый фазис, который завершается октябрьскими днями. Несмотря на вновь усилившуюся реакцию, движение в народе растет и крепнет, и пускают невидимые ростки заложенные 9 января семена солидарности народного чувства с демократическими упованиями интеллигенции. Эти ростки бурно пробиваются из-под земли в исторические октябрьские дни и в манифесте 17 октября завоевывают себе, наконец, право на вольное и открытое существование. И здесь опять-таки стоит вне спора взаимодействие между интеллигенцией и народом, общенациональный, внеклассовый, истинно демократический характер великой октябрьской революции. Понадобилось всего девять месяцев, чтобы освободительное сознание народа, в наивной, чуждой интеллигентской душе форме впервые сказавшееся 9 января, в октябрьские дни слилось с настроением интеллигенции и в бурном натиске сломило твердыню старого порядка.

С 17 октября начинается третий и пока последний фазис русской революции, который еще короче предыдущих — он заканчивается сейчас, в настоящее время, в великие мартовские дни всенародного торжества русской

демократии. За этот период революционные *действия* часто были ошибочны и бесплодны, часто походили на смутные и опасные судороги, в которых искалеченная, залитая кровью и задыхающаяся от негодования и ярости страна, казалось, могла погибнуть. Но революционное сознание не замирало и не умерло, и крещенная огнем и кровью, непобедимая и более победоносная, чем когда-либо, русская демократия становится на наших глазах хозяином политической жизни. В прежнее время ее звали тысячеголовой гидрой, у которой взамен одной отрубленной головы тотчас же вырастают две новые. В этом ужасном году ей уже не рубили голову — ее целиком сжигали и расстреливали, и уже не с гидрой, а со светлым фениксом, восставшим из пепла, она может быть сравнена теперь.

Понадобились только три волны, одна шире и сильнее другой, чтобы в течение полутора лет смыть, снести все преграды, стоявшие на пути демократии, и залить народное сознание демократической идеей. Освободительному потоку предстоит впереди еще новая работа — демократизация учреждений и быта. Но кто знает, что носителем и творцом учреждений и быта является общественное мнение, того уже не может страшить будущее.

Таким образом, изумительно победоносный для демократии исход выборов есть лишь эпизод в общем процессе торжества демократии, лишь звено в цепи непрерывных ее побед. Нас поразило известие, что Петербург, Москва и многие другие города дали свои полномочия исключительно представителям демократического направления. Но разве не так же поражало нас в свое время, что большинство земцев неожиданно оказались конституционалистами, что московская Дума объявила себя за конституцию, что 9 января мечта о свободе разом двинула на улицы полтора ста тысяч рабочих? Одна победа сменяет другую, и все они неожиданны, непредвиденны, превосходят все расчеты и соображения и своей грандиозностью смущают даже самих победителей. Кто вдумается в эту связь явлений, кто великие мартовские дни будет

рассматривать не изолированно, а в общем контексте событий последних лет, для того станет ясно, что исход выборов — не случайность, а историческая необходимость, что *исторический рок предопределяет торжество демократии в России*.

Откуда это предопределение? Какие исторические причины необходимо склоняют в России чашу весов на сторону демократии и обеспечивают ее торжество? Мне кажется, что главная, решающая причина лежит в характерном для России отсутствии стойкого и прочного консервативного и, в частности, буржуазного общественного мнения. Мысль эта уже высказывалась на страницах «Полярной Звезды» и была еще на днях вновь подчеркнута г. Кизеветтером в статье «Консерватизм и наши “правые” партии»². В нашем прежнем быте нет ничего, что имело бы *моральное* оправдание, что опиралось бы не на силу кулака и штыка, а на силу идей. Старый порядок не имел никаких *культурных заслуг* и потому не мог претендовать на какое-либо внутреннее идейное уважение к себе.

Яснее всего это обнаруживается в политическом устройстве. Строй, который издавна основывался на подавлении всякой свободной, искренней мысли и веры, не мог привлечь к себе мысль и веру; правительство, которое явно и очевидно существовало не для народа, а заставляло его служить своему произволу и эгоизму, не могло иметь на своей стороне народного сочувствия. Все свободные идеи, все искренние моральные чувства, все глубокие помыслы и упования рождались в стороне от существующего, вопреки ему, и становились в антагонизм к нему. Немудрено, что порядок, опиравшийся только на штыки, оказался столь слабым, немудрено, что как только народная мысль шевельнулась и осознала оппозиционную идею, она отдалась ей без колебаний и сомнений, и это пробуждение повлекло за собой внезапное, стремительное падение векового «колосса на глиняных ногах». *Еще раз во-*

² См.: «Свобода и культура». 1906. № 1.

очию подтвердилось историческое бесплодие насилия и историческое всемогущество идей.

Строго говоря, и старый порядок держался так долго только потому, что, несмотря на всю свою безыдейность, он все же имел за себя известную идею, или, вернее, одно идейное заблуждение — это связь с национальным чувством народа. Историческая ассоциация идей, память о национальном значении самодержавия в отдаленном прошлом спаяли в народном сознании национальное чувство с уважением к господствующей власти; убеждение во внешнем могуществе России, в ее национальной сплоченности и крепости давало в глазах народа единственное и сильнейшее оправдание старому политическому порядку. Это не сознавалось ясно, а лишь смутно чувствовалось; это было идейным недоразумением, ложь которого разоблачалась, как только оно формулировалось ясно и отчетливо, как только из него делались необходимые политические выводы; судьба славянофильства показала, что подлинному, реальному самодержавию так же мало дела до народности, как и до культуры и свободы. Но народ смутно продолжал верить в эту связь, и, собственно, лишь эта вера — а не штыки и даже не невежество народа — поддерживали старый порядок. Исход войны раскрыл глаза народу — последняя и единственная идейная опора самодержавия пала, и с той минуты судьба его была решена. Искусственная, внутренне несостоятельная связь политического деспотизма с национальным чувством разорвалась, и режим политического рабства предстал перед народом во всей наготе своего безобразия и разложения. В этом — национально-историческое значение несчастной русско-японской войны. Оппозиция стала непобедимой, ибо *иных* идейных преград она никогда не имела; во всех других отношениях все мыслящее и нравственно-правдивое всегда было на ее стороне.

Но не только политический быт прошлого лишен твердых устоев в нравственном сознании народа, столь же беспочвенным и бесплодным в культурно-философском

отношении является у нас буржуазно-капиталистическая организация хозяйства. Классовые привилегии буржуазии лишены у нас какого-либо общегосударственного и культурного значения. Есть что-то глубоко и жизненно правдивое в славянофильско-народническом утверждении об отсутствии в России «буржуазии» в западноевропейском смысле слова. Утверждение это ошибочно, когда берется в *экономическом* смысле: теперь уже никто не отрицает, что в России не только будет, но и есть капиталистическое хозяйство. Но понятие «буржуазии» имеет не чисто экономическое, а гораздо более широкое культурное значение. Под «буржуазным обществом» разумеется антидемократический, собственнический и классовый уклад социальной жизни и культурно-политического мирозерцания. И в этом именно отношении Россия чрезвычайно резко отличается от западной Европы. *У нас нет буржуазной культуры*, хотя и есть капиталистическое хозяйство. На нравственном мировоззрении народа, на литературе, на идеях и привычках общества буржуазия в России не оставила — может быть, только не успела оставить — сколько-нибудь видного и широкого отпечатка. Подобно самодержавному правительству, русская буржуазия опирается на голый *факт* господства, а не на *идею*; подобно правительству, народ служит ей только из нужды, лишь за страх, а не за совесть. Западноевропейская буржуазия, обогатив культуру, именно благодаря этой своей заслуге внесла отраву в общественное сознание, перестроила его на свой лад, приспособила мораль и разум народа к своим собственническим вожделениям, и демократия имеет поныне в буржуазии могущественного, во многих отношениях еще стойкого и жизнеспособного врага. Русская буржуазия в значительной мере состоит из Деруновых и Колупаевых, эксплуатирующих народ при пособничестве правительства, и во всяком случае не имеет никаких культурных и государственных заслуг. Россия и поныне существует «мужиком»; строй ее жизни демократичен уже в силу преобладающего значения крестьянского хозяйства; а

«идеология» русского общества и народа буржуазным и классовым духом уже почти совсем не затронута. Вот почему буржуазный и вообще недемократический и антидемократический либерализм никогда не имел и не имеет никакого успеха в России. Вот почему идея всеобщего избирательного права так быстро и прочно укрепилась в русском общественном мнении. Тогда как большинство европейских стран должны были вести, а отчасти еще ведут, тяжелую и упорную борьбу за это справедливое и нормальное представительство народа, а Германия получила его только благодаря счастливой для немецкого народа ошибке в расчетах Бисмарка, — у нас признание всеобщего избирательного права есть, бесспорно, дело завтрашнего дня, и, в сущности, в принципе не может быть отвергнуто, потому что в уродливой и только своим уродством несправедливой форме оно уже лежит в основе существующей избирательной системы. Точно так же крушение на выборах союза 17 октября и торгово-промышленной партии есть не только результат их политических ошибок: оно стоит в связи с непопулярностью в России всякого недемократического либерализма. На Западе буржуазный либерализм имеет в своем распоряжении голоса интеллигенции, чиновников, приказчиков, прислуги, привилегированных рабочих, потому что буржуазные идеи проникли в сознание широких слоев населения, *экономически* принадлежащих к демократии. У нас собственники могут опираться только на самих себя, и потому при сколько-нибудь демократической постановке избирательного права осуждены на политическое крушение.

Повторяем, освободительное движение, и именно в своей демократической форме, победоносно потому, что в общественном сознании оно не встречает никаких моральных и культурных задерживающих мотивов, — другими словами, потому, что в России ни у бюрократии, ни у буржуазии нет тех культурных заслуг, а следовательно, и того культурного влияния, которыми они обладали и

еще обладают на Западе. У нас еще нет сложившейся политической и социальной культуры, и поэтому созидание политического и социального устройства на демократических началах встречается только с механическими препятствиями в лице эгоистических интересов, но не с внутренним противодействием идей.

* * *

Успехи демократического движения в ближайшем прошлом и настоящем сулят надежды на его дальнейшие успехи в будущем. Исторический прогноз, говоря вообще, есть дело в высшей степени трудное и щекотливое. Обилие и разнообразие факторов, сложением которых определяется историческое развитие, несомненный элемент случайности и непредвидимости, присущий некоторым из этих факторов, делают всякие предсказания в области истории более или менее проблематичными. Достаточно здесь указать на самый близкий и живой для нас пример: русско-японская война была бесспорно исторической *случайностью*, так как не вытекала из исторических нужд русской государственной жизни, а была обусловлена прихотью, эгоизмом и безрассудством кучки временщиков. А между тем, из никем не предусмотренных лесных концессий на Ялу вытекло грандиозное историческое событие, которое уже наложило неизгладимый отпечаток не только на дальнейшую русскую историю, но и на историю мировую.

Есть, однако, некоторые широкие исторические тенденции, о которых можно утверждать, что они в основе своей независимы от влияния случайных, побочных причин, и на осуществление которых в будущем можно рассчитывать со значительной долей вероятия, приближающейся к полной достоверности. Вопрос о грядущих судьбах демократии в России принадлежит именно к этим случаям возможности приблизительного исторического предвидения.

Мыслящего наблюдателя, мне кажется, события последних лет должны неизбежно приводить к убеждению, что в России не только обеспечено конечное торжество демократии, но что нашей стране, быть может, уже в недалеком будущем суждено стать *передовой страной демократии*. Этот прогноз, на мой взгляд, с неопровержимой ясностью вытекает из отмеченных выше особенностей русской политической культуры, именно из отсутствия в России культурно-влиятельной и плодотворной бюрократии и буржуазии. Первое отрицательное данное — некультурность и несостоятельность бюрократии — делает в России невозможным прусско-германское политическое устройство, при котором демократическое движение сдерживается авторитетом влиятельного, работоспособного и популярного в обществе чиновничества. Торжество чистого парламентаризма в России есть не идеальная политическая мечта, а реальная, можно сказать, техническая политическая необходимость, ибо без него, при негодности нашей бюрократии, немыслимо организовать сколько-нибудь удовлетворительно функционирующий механизм управления. Всякое правительство — независимо от иных, более принципиальных требований, к нему предъявляемых — должно быть в состоянии правильно осуществлять возложенную на него *техническую* задачу управления; и пока оно эту задачу выполняет, исход борьбы с ним будет неопределенным. Но система технически несостоятельная может существовать только в силу случайных условий, мешающих свергнуть ее; и в таком именно положении находится бюрократия в России. Поэтому, в отличие от таких стран, как Германия и Австрия, парламентарное управление в России должно установиться с исключительной легкостью, и будущность его обеспечена его необходимостью для осуществления технически нормального управления. Таково условие, гарантирующее быстрое и прочное торжество народо-властия в России в политической сфере.

Еще гораздо важнее условия, обеспечивающие торжество демократии в области социальной и бытовой. Ос-

новное из этих условий отмечено выше — у нас нет сильных и прочных консервативных традиций, которые сдерживали бы влияние демократических идей на быт и социальные отношения. Какую бы область народной жизни мы ни взяли — всюду мы найдем ту же шаткость и идейную беспочвенность исторического уклада, а следовательно, и ту же победоносность демократического движения. Ни сословные различия, ни порабощение женщины, ни господство буржуазии, ни политическая власть церкви не имеют у нас никаких идейных корней, не опираются ни на какие культурные начала и учреждения. Поэтому у нас немыслимы ни влияние родовой феодальной знати, как в Англии, ни клерикализм, ни исторически укрепившееся в большинстве европейских стран низведение женщины на роль служанки, ни процветание культуры собственников, столь сильно тормозящее социальное развитие Франции. Только мало вдумчивый наблюдатель усмотрит парадокс в утверждении, что в России есть все данные для культурного развития по образцу австралийских колоний. Нам приходится так же строить культуру на девственной, нетронутой почве, и в этом наше великое преимущество. Как только с России будет окончательно снято иго народного невежества и политического индифферентизма и как только с ее пути будут устранены механические препятствия в лице отжившей бюрократии — а мы уже сейчас близки к тому и другому, — ее культурный прогресс — экономический, социальный, политический и духовный — двинется семимильными шагами. Лучшим залогом того служит один культурный факт, значение которого вряд ли может быть преувеличено, — из всех европейских стран Россия одна имеет *прогрессивно настроенное крестьянство* — крестьянство, которое будет служить и уже служит сильнейшей опорой демократии и которое нельзя употреблять как орудие реакции. Наше крестьянство — в силу целого ряда исторических причин — не будет поддерживать ни власти дворянства, ни клерикализма, ни чиновничества; отныне оно

при сколько-нибудь разумной тактике демократических партий будет всегда на стороне последних.

Перед нашим умственным взором открываются грандиозные исторические перспективы. Долгий застой русской политической и культурной жизни под гнетом самодержавия и бюрократизма не должен смущать наших надежд. Раз гнет свергнут напором великой революции — а ведь нельзя сомневаться, что мы переживаем действительно великую революцию, пока еще далеко не закончившуюся, — русский народ обретает в себе ту великую внутреннюю свободу и молодую силу, которой нет у других, культурно более старых народов. Не славянофильские симпатии и не национальное пристрастие, а спокойное наблюдение реальных фактов и разбор реальных возможностей заставляют питать надежду, что России суждено не только догнать, но и опередить в развитии демократии другие культурные страны. Недалеко уже, думается нам, время, когда Россия от позорной роли оплота европейской реакции перейдет к славному назначению быть оплотом и авангардом европейской демократии. Она имеет все данные для этого.

* * *

Нам могут указать, что наши предположения построены на мысли, что культурная отсталость и бедность есть лучшее условие быстрого и могущественного культурного прогресса. Можно ли — спросят нас — считать отсутствие накопленного культурного капитала залогом грядущего богатства, можно ли на недостатке культурных традиций, на первобытной дикости строить надежды на победу передовой демократии, и не значит ли это повторять старое, уже опровергнутое историей народническое заблуждение?

Мы твердо убеждены, что в старой народнической идее о молодости и культурной нетронутости России как условии, обеспечивающем ей быстроту и мощь культур-

ного развития, содержится, несмотря на все исторические неточности и преувеличения, здоровое зерно, которое лишь в наши дни начинает давать ростки, и это зерно мы старались выше обнаружить не романтическими, а часто реалистическими соображениями. Но мы ценим также тот западнический скептицизм, который не верит в творческую силу некультурности, понимаем и принимаем его сомнения. Этот скептицизм наводит на одну в высшей степени серьезную проблему.

Отсутствие прочных консервативных традиций, основанное на бедности и шаткости нашей культуры, есть — как мы старались показать — благоприятный момент для развития демократии. Но то же отсутствие сложившихся культурных традиций психологически неизбежно связано с отсутствием любви и уважения к культуре, с некоторой уже положительной культурной дикостью, которая сама есть серьезное препятствие для всякого прогресса. Нельзя отрицать, что характерный демократический уклад русской жизни имеет свою обратную сторону в непопулярности и шаткости у нас чисто культурных идеалов, в недостаточной преданности и уважении к культурным ценностям, в несколько пренебрежительном или равнодушном отношении к науке, искусству, философии, праву. Что даст нам в этом отношении будущее? В какой связи находится вообще демократия с культурой? Нуждается ли она в ней и потому поддерживает ее или находится в антагонизме к ней?

Вопрос этот слишком сложен, чтобы его можно было здесь исчерпать; достаточно будет наметить его общие очертания. Исторически бесспорно, что демократия часто стояла во враждебном отношении к культуре и что последней неоднократно более благоприятствовало аристократическое устройство жизни. У нас в России демократическая идея часто сталкивалась с идеей культуры и восставала против нее, во имя народного блага апостолы демократии не раз отвергали политическую свободу, науку, искусство, цивилизацию. Опасность по-

добного отношения в будущем не может быть отрицаема. И все же эти исторические факты не имеют решающего и принципиального значения.

Современная демократия есть прежде всего сама продукт культуры; механизм ее предполагает целый запас интеллектуальных и моральных ценностей, без которого он не может быть сколько-нибудь прочным. В этом отношении опасения и сомнения «западников» полны серьезного значения. Но именно чисто техническая необходимость культуры для демократии — необходимость просвещения и цивилизации как для политического, так и для социально-бытового упрочения демократии — внушают уверенность в связи между торжеством демократии и расцветом культуры. Ближайшая эпоха после установления нормального демократического режима должна быть и необходимо будет посвящена лихорадочно страстной работе по культурному возрождению нашей родины. Симптомы этого уже сейчас налицо. Нигде, быть может, нет такой безумной жажды просвещения, как у русского народа в наши дни. В отличие от интеллигенции, которая сейчас более, чем когда-либо, забросила все культурные интересы ради политических задач, народ охвачен стремлением к знанию и просвещению не только ради утилитарных целей минуты, но в силу глубокого инстинкта, подсказывающего ему внутреннюю связь между культурным совершенствованием и социально-политическим обновлением жизни. Есть основания думать, что именно молодость и культурная наивность нашего народа не только ускорят его политическое развитие, но и привьют грядущей русской демократии великую страсть к еще неизведанным культурным ценностям, — страсть, которая заменит ей господствующее на Западе вековое уважение к культуре. Способствовать укреплению этой плодотворной и насущно необходимой любви к культуре есть задача русской интеллигенции, и само торжество демократии в известной мере зависит от того, насколько интеллигенция сама проникнется убеждением в необходимости работы для чисто

культурного преобразования и перевоспитания жизни. За это дело необходимо усердно взяться не только впоследствии, когда политическая жизнь будет уже устроена и не будет отнимать всех помыслов общества, — о нем надо хотя бы серьезно задуматься уже сейчас.

Современное человечество не может себе представлять культуры иначе, как на почве справедливого демократического устройства; все антидемократические тенденции в социально-политической сфере в настоящее время также и антикультурны. Но и наоборот — современная демократия немыслима вне культуры, она опирается на просвещение и воспитание и крепка только в теснейшем единении с работой мысли и духа. Грядущая русская демократия должна открыть путь и для грядущей русской культуры.

Если это будет, то неисчислимые жертвы, павшие на алтаре русской демократии — жертвы, скорбная память о которых омрачает грустью самые восторженные надежды, — были все же принесены недаром — поскольку можно вообще исчислять итоги там, где пассив есть человеческая кровь и слезы.

К вопросу о сущности морали*

Согласно господствующему мнению, моральная норма есть норма поведения. Она учит тому, какие поступки, какой образ действия одобряются или осуждаются, признаются хорошими или дурными. Моральное суждение направлено непосредственно на оценку поступков. Такие ходячие формулы, как правило: «не делай другому того, чего ты не желаешь себе самому» или кантовская его перефразировка: «действуй так, чтобы твой поступок мог быть возведен во всеобщее правило поведения», резко подчеркивают этот чисто практический характер морали как руководителя и измерителя человеческих действий. С этим связан еще один основной признак господствующей конструкции морали, инстинктивно ощущаемый всеми и с особенной отчетливостью сформулированный Кантом: именно всеобщность, универсальность нравственных правил, абсолютное равенство людей перед моральным законом. Если какой-либо поступок или какое-либо отношение между людьми хороши, то они хороши для всех и всегда; если дурны, то опять-таки дурны всегда, кто бы ни совершал данный поступок или между кем бы ни устанавливалось данное отношение. Это есть, в сущности, само собою разумеющееся следствие из того факта, что

* Отрывок из статьи, написанной в виде предисловия к переводу книги: Маргарита Бемэ. Дневник падшей. [...] 1906.

объектом оценки служит сам поступок как таковой. С гениальной смелостью и последовательностью этот взгляд был доведен до своего последнего логического конца Львом Толстым. Для того, кто стоит на почве такого понимания нравственности, моральное учение Толстого абсолютно неопровержимо. Оно сводится в своей основе к простому и логически безупречному принципу: не делай никогда, ни для какой цели и ни по какому мотиву поступка, который мораль признает недопустимым. Отсюда объясняется и та, до беспощадности суровая, оценка людей и отношений, которая поражает в Толстом: ибо для Толстого не существует в морали никаких оттенков, никаких смягчающих или усиливающих вину обстоятельств, ничего вообще, что отличало бы человека от его поступков. Хорош только тот, кто воздерживается от дурных поступков, и дурен тот, кто их совершает; никакой иной оценки людей, кроме основанной на их поведении, нет и не может быть. Все непоследовательности, все моральные суждения, отступающие от строго логического применения нравственного принципа, безусловно отвергаются Толстым как недостойная слабость; нравственный кодекс, делающий поступки на хорошие и дурные и морально карающий или оправдывающий людей, смотря по их делам, применяется им с беспощадной прямолинейностью. Зло лежит для него в известных, в сущности, чисто внешних актах — в насилии, половой жизни, праздности, употреблении мяса и вина и тому подобном. Моральному суду Толстого нет дела до души человека, его мотивов, целей, всей его интимной личности: насильник по натуре и человек, вынужденный внешними условиями прибегнуть к насилию; грязный развратник и человек, имевший несчастье преступить седьмую заповедь; опустившийся пьяница и человек, не отказывающийся от употребления вина, но сохраняющий при этом полную душевную ясность, — все эти контрасты почти не интересуют Толстого и в лучшем случае обозначают для него лишь количественные, но не качественные, принципиальные различия.

Среднего человека пугает и отталкивает логическая смелость моральной мысли Толстого: он видит явные несообразности выводов, но не считает нужным проверить посылку, лежащую в основе рассуждения, и винит в нелепости или неприемлемости выводов дерзость мыслителя, решившегося их высказать. Умы, более поддающиеся соблазну логической последовательности, очертя голову бросаются в вырытую перед ними моральную бездну только потому, что к ней одной ведет прямой путь их этического рассуждения. Поэтому для многих учение Толстого есть теоретически непререкаемая, хотя практически и неосуществимая истина. И нужны значительные духовные усилия, чтобы признать, путем пересмотра посылок, несостоятельность этого учения, несмотря на всю его логическую безупречность.

Давно сказано, что заблуждения гения плодотворнее и поучительнее истин, высказываемых обыкновенным человеком. Толстой, в сущности, смелым взмахом мысли подвел итог моральному настроению, безраздельно господствовавшему над европейским человечеством, начиная с XVIII века, и именно в наши дни впавшему в состояние глубокого кризиса. По его собственному признанию, он — ученик Руссо, сочинения которого он со страстью изучал в юности, портрет которого он когда-то носил на груди и дух которого он носит в своей груди доселе. Многие роднит его с ближайшими учениками Руссо — якобинцами. Толстой — хотя и противник физического насилия — хочет воспитывать людей суровыми *моральными казнями*; он стремится перестроить жизнь по велениям чистого разума; он требует от людей немедленного уничтожения всего, что противоречит идеалу добродетельной жизни. Короче говоря, подобно Руссо и якобинцам, Толстой — *моралист-рационалист*. И если якобинцам суждено было на опыте показать несостоятельность рационалистической и морализирующей *политики*, то Толстому, который, оставаясь в той же идейной плоскости, ставит проблему шире, суждено, думается нам, путем *reductio ad absurdum* обнаружить несосто-

тельность рационалистической морали вообще. Против своей воли он помогает моральной мысли выйти из переживаемого ею кризиса на совсем иную, новую дорогу.

Господствующая мораль — мораль как норма и оценка поведения, — которую Толстой довел до крайнего логического вывода, теснейшим образом сплетена с рационалистическим пониманием человеческой личности: она предполагает простоту и, так сказать, прозрачность для постороннего взгляда внутренней жизни личности и — в связи с этим — принципиальную однородность личностей. В сущности говоря, не только всякая мораль, но даже всякое право в своей оценке и нормировке поступков и отношений вынуждено считаться с *мотивами* человеческих действий, то есть с внутренней жизнью личности. Всякое регулирование поведения было бы невозможно без различия между действиями невольными и произвольными, умышленными и неосторожными и так далее. Мотив то определяет самый состав правонарушения, то служит смягчающим или усиливающим вину обстоятельством. Но во всех подобных внутренних оценках поступка предполагается самая тесная и простая, для всех людей одинаковая и потому легко распознаваемая связь между поступком и мотивом. Предполагается, что «злое» дело, если только оно не произошло совершенно случайно, всегда совершено «злою» волей, причем различия могут быть только в степени; от одного легко, на основании известных внешних признаков, умозаключать к другому. Только на этой предполагаемой простой и ясной связи между поступком и волей может основываться приговор, — будет ли то приговор уголовно-судебный или нравственный. Все это построение морали как *оценки поведения* держится на некоторого рода примитивной и упрощенной психологии, которая считает душевную жизнь доступной внешнему наблюдению и в общем протекающей у всех людей по одинаковым законам. И этот предполагаемый факт однородности человеческих личностей возводится одновременно в нравственное требование:

нужно, чтобы все люди жили и действовали одинаково; добро и зло для всех одно и то же.

Может показаться странным, что эта рационалистическая мораль, столь суровая к человеческой личности, обязана своим происхождением или по крайней мере укреплением *индивидуалистическому* движению XVIII века. Но наше недоумение рассеется, если мы вспомним, что наряду с индивидуалистической тенденцией и с гораздо большей силой XVIII век выдвинул тенденцию *уравнительную*, страстный порыв к равенству прав и обязанностей, к равенству всех людей перед правом и моралью. Политические философы давно отметили, что идея равенства вступила в борьбу с идеей свободы личности и погубила последнюю. Оставаясь в пределах моральных проблем, достаточно отметить, что *уравнительная* рационалистическая тенденция не только не противоречит индивидуалистическому движению, как оно тогда понималось, но находит себе в последнем прямую опору. Дело в том, что индивидуализм XVIII века — основные идеи которого вошли в кровь современного человечества — состоял по существу в превознесении *абстрактной идеи личности*. Но личность, рассматриваемая как чистая идея, как абсолютная ценность, равна во всех людях, а потому перед духовным взором, упоенным этим идеалом, все люди суть равноценные, то есть с моральной точки зрения однородные и тождественные величины. Здесь не место указывать на важное моральное и политическое значение этой идеи, которая и в наши дни служит философской основой, например, всего социалистического движения. Мы напомним об этом рационалистическом индивидуализме только для того, чтобы отметить его отличие от того нового индивидуалистического течения, которое пробуждается в новейшее время и которым обусловлен глубокий пересмотр моральных оценок.

Моральной мыслью нашего времени выдвинута новая идея — идея личности как *конкретного и своеобразного существа*.

Идея эта была впервые высказана, кажется, в эпоху немецкой романтики. Дж. Ст. Милль в своей книге «О свободе» с восторгом отзывается о ее развитии в сочинении Гумбольдта «О границах деятельности государства»; она была положена в основу моральной философии Шлейермахера, которая была названа «философией своеобразия» («Eigenthümlichkeitsphilosophie»); ее выдвинуло против рационалистического универсализма Канта этическое учение Фихте; ее духом, наконец, проникнута вся жизненная философия Гёте. Но, не оказав в ту эпоху глубокого и длительного влияния на умы, она надолго заглохла и лишь в наши дни была вновь открыта и провозглашена, если не ошибаемся, с большей убедительностью и силой, духовным течением, которое во многих отношениях является возрождением романтизма и во главе которого стоит титаническая фигура Фридриха Ницше. С точки зрения этого нового жизнепонимания, имеющего своей опорой смутно пробуждающееся новое моральное настроение, каждая личность есть *своеобразное и в своем роде единственное существо*. Эта оценка личности имеет также две стороны — психологическую и философскую. Она состоит, во-первых, в осторожном, вдумчивом отношении к фактическому многообразию, богатству и тонкости психических данных, причудливое сплетение которых образует духовную жизнь личности. Она решительно восстает против той грубой психологии, которая считает возможным от известных внешних признаков непререкаемо и для всех людей одинаково умозаключать к внутренним мотивам. С другой стороны, этому многообразию и сложности духовной жизни новое понимание личности приписывает самостоятельную ценность; моральный идеал оно видит не в однородности и равенстве людей, а в развитии самостоятельного духовного богатства каждой индивидуальности. Многообразие и оригинальность оно считает не злом, а благом, и цель личности оно усматривает не в подчинении одинаковым для всех законам, а в осуществлении тех интимных заповесов и задатков, ко-

торые в каждой личности различны и в каждой одинаково верховны.

Для этого нового жизнепонимания моральный интерес, таким образом, неизбежно передвигается с внешней стороны на внутреннюю, с поступков и отношений на настроения и чувствования. Нет таких универсальных правил поведения, которые сами по себе могли бы претендовать на непререкаемый моральный авторитет. Моральные нормы должны быть обращены не на поступки, а на внутреннюю жизнь, и конкретно для каждой личности имеют иное содержание. Новый завет, поставленный перед личностью, может гласить лишь: «будь тем, что ты есть» (формула Фихте), или «живи так, чтобы сохранять душевную чистоту и уважение к самому себе»; смысл этих правил состоит в требовании укреплять и сохранять ту моральную почву, которую каждая личность должна найти в себе самой, и которая для каждой имеет значение своеобразной, неповторяющейся, бесконечной и в себе самой замкнутой духовной вселенной. Над каждым существом, как говорит Ницше, стоит свой собственный, оправдывающий и благословляющий его лазурный купол небосвода. Или, как выражается великий поэт, глубоко проникнутый этим примирительным моральным гуманизмом:

Eines schickt sich nicht für Alle!
Sehe jeder, wie er's treibe,
Sehe jeder, wo er bleibe,
Und wer steht, dass er nicht falle!

[Не все годится для всех!
Пусть всякий смотрит, чем он занят,
Пусть всякий смотрит, где он находится,
И кто стоит, пусть смотрит, чтобы не упасть! (нем.)]

Это не есть аморализм, проповедь свободы в смысле безграничной разнузданности поведения. Прежде всего эта новая мораль предполагает не менее, если не более строгое отношение личности к самой себе и к своей жиз-

ни; ибо перед каждым существом она ставит великую и возвышенную задачу духовного осуществления и развития его внутреннего морального содержания — задачу, выполнение которой требует, быть может, больше мужества, самоотречения и стойкости, чем покорное следование традиционным и общеобязательным правилам поведения. С другой стороны, сами эти правила, составляющие содержание обычной морали, не отрицаются как таковые, а лишь переносятся в иную сферу и меняют специфический характер своего значения. Смысл их состоит в определении тех *отношений между людьми*, которые нравственное сознание признает нормальными и правильными, и, соответственно тому, в стеснении и предупреждении поступков, могущих нарушить эти морально-правомерные отношения. Но вытекающая отсюда оценка действий не может непосредственно переноситься на самую личность и лежит в совсем иной духовной плоскости, чем *моральная* оценка в истинном смысле слова. То, что обыкновенно зовется нравственным правилом, есть собственно не норма морали, а *норма правосознания*. Правосознание требует от нас уважения к человеческой жизни, к достоинству чужой личности и к ее интересам; оно запрещает нам убивать, оскорблять, насильничать, обманывать. Эти действия, как нарушающие нормальные отношения между людьми, осуждаются и признаются недопустимыми; но из этого еще не следует, что их виновник должен быть *морально* заклемен. Для того, чтобы на основании каких-либо поступков иметь право на *моральный приговор*, надо знать всю жизнь человека, его тайные цели и интимные мотивы, и внутреннее значение среди них данного поступка. Здесь с исключительной, доселе еще не сознанной силой должно применяться старое правило: *si duo faciunt idem, non est idem* [когда двое делают одно и то же, это уже не одно и то же (*лат.*)]. Здесь должен также неуклонно напоминать о себе истинно нравственный завет: не человек для субботы, а суббота для человека. Отвлеченное правило поведения, выражая норму правосознания, ли-

шено непререкаемости и абсолютности, присущих моральной оценке. Живая личность в конечном счете ценнее всякого права; и нравственные пытки и казни, с точки зрения гуманного и чуткого морального сознания, быть может, не менее бессердечны, чем пытки и казни судебные. Человек может быть и лучше, и хуже своих поступков. Для того, кто сознал специфическую и высшую ценность человеческой личности как таковой, грубое неразмышляющее смешение правового суждения и моральной оценки становится совершенно недопустимым, и строгость отвлеченных общеобязательных требований правосознания умеряется терпимым, осторожным, вдумчиво индивидуализирующим моральным отношением к личности.

Философские предпосылки деспотизма*

Есть только один способ покончить с практическим абсолютизмом — это покончить с абсолютизмом метафизическим, со всяким догматизмом — все равно, материалистическим или спиритуалистическим, который претендует на знание абсолютного блага.

Фулье

I

Политические интересы уже давно, благодаря важности и огромности политической задачи, требовавшей разрешения, сосредоточивали на себе внимание русского общества. Никогда, однако, они не захватывали его с такой всепоглощающей силой, как в последние годы. Эта концентрация всех интересов и чувств на одной задаче, на одной стороне многосложной культурной жизни, являясь психологически неизбежным спутником и вместе с тем источником страстной политической борьбы, начинает, однако, уже переходить свои нормальные и общественно-необходимые пределы и грозит принять характер болезненной гипертрофии. В процессе движения к известной цели, как всегда, средства превращаются в цели, относительные ценности возносятся на высоту абсолютных. Начинает утрачиваться сознание производного значения политических задач, их обусловленности и зависимости от культурных и моральных идеалов. Политика становится уже «отвлеченным началом», доминирующим надо всеми остальными ценностями духовной жизни. В частности, забывают, что политическое мирозерцание, политические идеи и идеалы не суть нечто самодовлеющее, не имеют опоры в самих себе, не могут быть обосновываемы и

* Опубликовано: «Русская мысль». 1907. № 3. С. 93–112.

защищаемы из себя самих, в пределах одной лишь политики; теряют из виду, что корни их всегда глубоко заложены в почве общего философского мировоззрения, общих взглядов на задачи, смысл и условия человеческой жизни. Если говорят, что все люди, помимо своего сознания и часто против своей воли, суть философы, то есть так или иначе должны отвечать и отвечают на основные вопросы человеческого бытия, именуемые «философскими», то это вдвойне верно относительно «политических людей». Политики могут сколько угодно отмахиваться от всего, что называется «философией», и что они считают равносильным праздному «умствованию», они могут всю жизнь повторять, что людям дела и практики некогда размышлять над ненужными, по их мнению, отвлеченностями, — но этим они не избавляются от философии вообще, а только сохраняют в неприкосновенности свою бессознательную и непроверенную философию. Не будучи в состоянии действительно игнорировать философские проблемы, они кладут в основу всей своей деятельности принятые на веру и даже неосознанные решения этих проблем. Все они дают себе те или иные ответы на вопросы о добре и зле, об отношении между личностью и обществом, о конечных целях и моральных условиях общественной деятельности и так далее. Можно даже заметить, что такая бессознательная, органически впитанная и превратившаяся в инстинкты философия бывает гораздо крепче и могущественнее по своему практическому эффекту, чем теоретически продуманное и критически проверенное мирозерцание. Это стоит в связи с удостоверенным современной психологией фактом, что все бессознательные переживания, более близкие к интимным, внутренним волевым сторонам психики, вообще интенсивнее и значительнее по своим действиям, чем рациональные мотивы, находящиеся в зависимости от менее устойчивых интеллектуальных моментов. Однако за эту крепость и силу бессознательные идеи платят своей стихийной слепотой, которая часто приводит к роковым для

человека ошибкам и ложным шагам. Во всяком случае, никто не может *сознательно* отстаивать позицию *бессознательности*. Кто раз понял, что философские основания политических идей суть не простая забава и не бесполезная «ученость», а жизненный нерв и руководящий двигатель всей общественной деятельности, тот неизбежно должен стремиться осветить эту темную основу светом критического разума.

Современная политическая жизнь нашего общества всецело определена борьбой за политическую свободу и демократическое устройство общества. Враг, против которого направлена эта борьба, есть деспотизм правительственной власти, неограниченное господство небольшой группы людей, именуемой «бюрократией», над многомиллионным великим народом. Борьба эта приняла в настоящее время уже чисто практический или, точнее говоря, технический характер; в *идейном* отношении реальные политические проявления деспотизма настолько дискредитированы, авторитет их так основательно потрясен, что преобладающему большинству общества всякая идейная борьба представляется уже излишней и вопрос ставится не о теоретической критике, а только о практическом уничтожении системы, несостоятельность и вредность которой всеми признана. Такое отношение к идейной борьбе с деспотизмом, думается нам, не вполне правильно. Идейная критика деспотизма велась и закончилась победоносно почти исключительно в области прикладной политики; если достаточно выяснена практическая несостоятельность реальной политической системы, опирающейся на деспотизм, то не только не решен, но даже почти не поднимался вопрос о самих философских принципах, лежащих в основе этой системы. И хотя в своих конкретных проявлениях этот деспотизм поражает не столько своими принципами, сколько, наоборот, своей изумительной беспринципностью, тем не менее такие принципы идеально существуют и могут при известных условиях быть практически использованы; поэтому, пока

они не выяснены и не отвергнуты общественным сознанием, нам всегда грозит возрождение деспотизма. Конкретно это сказывается в том, что, поскольку борьба против политической системы не есть сознательная борьба против обосновывающей ее *идеи*, эта идея легко и незаметно может закрасться в сознание самих противников данной политической системы. Философские идеи вообще разрушимы лишь философским же оружием и не уничтожаются никакими политическими победами и успехами. Яд ложных идей, как и бальзам истинных, действует скрыто в умах людей; его не затрагивают никакие внешние перевороты и потрясения. Великая Французская революция с необычайной легкостью победила деспотизм старой монархии, но не уничтожила, а, наоборот, возродила политический деспотизм вообще; идея деспотизма из отрубленной головы Людовика XVI тотчас же и без всяких препятствий перешла в голову Робеспьера, а когда пала и эта голова, идея деспотизма нашла себе приют у Наполеона, и на этот раз ее возрождение было вместе с тем и возрождением в новой форме абсолютной монархии. Не пускаясь в туманные догадки о нашем будущем и не основываясь на рискованных аналогиях, можно просто отметить как факт, что и у нас самый принцип деспотизма отнюдь не потрясен вместе с потрясением построенного на нем политического порядка; напротив, он весьма преуспевает именно в стихии революции. Поэтому его анализ и критика даже практически отнюдь не могут быть признаны ненужными.

II

Деспотизм есть господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего. В этом широком смысле деспотизм есть не исключительно политическое понятие, а общая социологическая и морально-правовая категория. Деспотизм столь же возможен в области личных, се-

мейных, гражданских отношений, сколько в сфере государственной жизни. Всюду он сохраняет неизменным свое существо, всюду он означает неограниченное, произвольное господство, предполагающее на другой стороне бесправность и слепое повиновение. Философское обоснование деспотизма состоит в установлении тех принципиальных морально-правовых соображений, из которых вытекает *право неограниченного господства и обязанность слепого повиновения*; философская критика деспотизма сводится к критике этих соображений. (Философия деспотизма, как и вообще философия права или политическая философия, исследуя и решая проблему правомерности известных общественных отношений, не имеет ничего общего с социологией или психологией права, которая изучает фактический состав и причинную обусловленность правовых отношений. Попытку психологического анализа явлений власти и господства автор представил в статье «Проблема власти».)

Всякое положительное право, каковы бы ни были его реальные корни и поддерживающие его фактические силы, со своей принципиальной, идейной стороны опирается на какое-либо соответствующее естественное право, мотивируется и оправдывается своей высшей, абсолютной правомерностью. В чем же усматривается правомерность деспотизма, чем может быть обосновано естественное право одного человека на господство над другим?

Ответ на этот вопрос не представлял особых трудностей в прежние эпохи, до идейного переворота XVIII века. Господство и подчинение предполагает неравенство между людьми, их обоснование сводится к уяснению правомерности неравенства в распределении прав и обязанностей. Для античного сознания, для эпохи рабства и национальной исключительности идея неравенства обладает такой непосредственной очевидностью и убедительностью, что вопрос о правомерности деспотизма разрешается легко и просто ссылкой на естественное неравенство людей. Классическим образцом подобного обоснования деспотизма

потизма является рассуждение Аристотеля, для которого право господства определяется прирожденным неравенством между взрослым и ребенком, мужчиной и женщиной, свободным и рабом, эллином и варваром. Одни рождены для того, чтобы повелевать, другие — для того, чтобы повиноваться. Но уже христианство, выставив, по крайней мере, как общее моральное требование идею универсального братства и, следовательно, равенства людей, раскололо цельность античного обоснования господства. С того времени стало необходимым отыскивать некоторый высший принцип, на который могло бы опереться господство и требуемое им неравенство. Этим принципом служит та идея власти, которая дается религией. Бог есть высший и абсолютно неограниченный властелин, и Его власть распространяется на тех, кто является Его избранными и представителями на земле. Всякая власть конструируется как доля или частное отражение бесконечной власти Бога; светская и духовная власть одинаково строятся на этом основании, и весь спор о взаимном разграничении их компетенций сводится к определению их близости к общему источнику власти — Богу. Общая христианская идея братства и равенства не мешает установлению на почве религиозной идеи власти сложной иерархии господства и подчинения; и на каждой ступени этой иерархии власть неограниченна, как неограниченна власть Бога.

Но с тех пор как Руссо восстал против этого обоснования власти, произнеся дерзкие слова: «Всякая власть от Бога; но от него и всякая болезнь; значит ли это, что запрещено приглашать врача?» — с тех пор, как в общественном сознании была утверждена истина, что «ни один человек не имеет естественной власти над себе подобным», — обоснование деспотического господства стало трудной и сложной проблемой. Принципиальное равенство людей и непосредственная недопустимость деспотизма стали основной предпосылкой морально-правовой веры, и идея деспотизма должна была взять на себя тяжелое «бремя доказывания» своей правомерности. С этого времени был решитель-

но отрезан путь ко всем *непосредственным* источникам деспотизма — будет ли то естественное неравенство людей или божественное дарование им власти и, следовательно, неравенство их в отношении близости к метафизической основе власти; пригодными стали лишь *производные* источники деспотизма, обосновывающие его, несмотря на принципиальное признание равенства и в полном согласии с ним. «Никто не имеет естественной власти над себе подобным», ни в силу личных своих преимуществ, ни в силу какой-либо высшей санкции, которая непосредственно, независимо от блага подчиненных, давала бы такое право.

Мировоззрение, исходящее из признания равенства между людьми, не допускающее, чтобы один человек сам по себе мог быть лишь слугой и орудием другого, может считать правомерным источником власти лишь соглашение, общий интерес повинующихся, высшее благо не властителя, а подчиненных. С этой точки зрения деспотизм, то есть неограниченное господство, может иметь лишь смысл *опеки*, принудительного управления и руководства судьбою людей в их же собственных интересах. Этот утилитарный мотив дает самый сильный и убедительный аргумент в пользу деспотизма, — аргумент, которым в сущности всегда, по крайней мере как дополнительным доводом, защищался всякий деспотизм и который проступил на первый план, когда другие доводы были отмечены развившимся общественным сознанием.

Деспотизм, понимаемый как опека, насильственное осуществление блага опекаемого, является одним из самых непреходящих и устойчивых мотивов философско-политической мысли. Явления, подводимые под понятие опеки, вообще неизбежны в человеческом общежитии: опека взрослых над детьми, разумных над безумными есть отношение всем понятное, целесообразность и необходимость которого очевидна. Тот аргумент, который противопоставляется деспотизму защитниками свободного самоопределения человека, — именно, что каждый точнее всего знает свои собственные интересы и лучше всех мо-

жет их осуществить, — в данном случае неприменим. Очевидно, есть такие различия в умственных и нравственных способностях людей, при которых это суждение перестает быть истиной, и тогда необходимо, чтобы духовно сильный руководил поведением слабого, хотя бы против его воли, но в его собственных интересах.

Но то, что в частной жизни людей применимо лишь в исключительных случаях, может в общественной жизни требовать гораздо более широкого применения. Ведь задача общественной жизни состоит в осуществлении не личного, а общего блага, и притом блага более или менее отдаленного. Разве для этого дела человечество не нуждается в руководителях? Разве каждый в одинаковой мере знает, в чем общее благо и как его можно достигнуть? В отношении этой общей и отдаленной цели большинство людей — те же дети, фатально вынужденные верить свою судьбу более предусмотрительным и разумным наставникам. Так, на почве идеала общего блага, на почве понятия прогресса как постепенного движения по пути к этому идеалу вырастает новая могущественная опора идеи деспотизма.

С тех пор как человечество начало мыслить о своей судьбе и искать лучшего будущего, в человеческом сознании живет одна заветная, неистребимая мечта — мечта внести сознательность в стихийный процесс жизненного развития, разумно и целесообразно двинуть его по верному пути, на место слепой анархии установить порядок и организацию. Человечество, как неразумное стадо, без мысли о конечной цели, без знания пути к ней, ощупью бредет по дороге жизни. Один стремится направо, другой — налево, один — вперед, другой — назад; каждым движут его собственные интересы, страсти, упования и идеалы; и из беспорядочного, неурегулированного столкновения миллионов живых существ стихийно складывается строй общественной жизни, бессознательно пролагается путь движения, не предуказанный ничьей разумной мыслью и сознательной волей. Этому состоянию анархии человеческая мысль противопоставляет идею подчинения стихийных сил разум-

ной воле человека, ту же великую идею, которая лежит в основе всего технического прогресса. Подобно силам природы, слепые силы общественной стихии должны быть покорены и направлены к благу человека; состояние разброда и хаоса должно быть заменено состоянием порядка и организации, при котором люди могли бы сознательно творить свою историю, следуя совместно указаниям своего разума. Эта идея организации и, так сказать, *рационализации* общественной жизни, то есть полного подчинения ее разуму и разумной воле руководителей, есть одна из глубочайших и упорнейших тенденций социально-философской мысли; в разных формах и в различном контакте идей она встречается у самых разнообразных мыслителей. Она образует центральную мысль самой древней из известных нам социально-философских систем — системы Платона; она одинаково дорога и католицизму, который мечтает об организации человечества для осуществления небесного блаженства, и социализму, которому организация человечества нужна для осуществления блаженства земного; она составляет основной мотив революционного якобинства и «просвещенного абсолютизма». Будучи формальным социологическим построением, она может вместить в себя любое содержание, служить проводником и союзником самым разнородным идеалам. Недаром один из наиболее убежденных провозвестников этой идеи, Огюст Конт, предлагал католикам соединиться, несмотря на все разногласие мировоззрения, с «позитивистами» в одну великую партию «организаторов человечества» для совместной борьбы со всеми дезорганизующими социальными тенденциями.

III

Великая идея организации человеческого общежития, замены хаотической анархии сознательной планомерностью не только вполне правомерна, но составляет один из непреходящих философско-политических идеалов. Од-

нако взятая как отвлеченное начало, без необходимых ограничений, вытекающих из других нравственных требований, без сознания трудностей, препятствующих ее осуществлению, она дает начало своеобразной и односторонней системе мыслей, логически приводящей к деспотизму.

Идеалу организации и объединения человечества противостоит факт разрозненности и противоречивости человеческих воззрений и стремлений. Кто добросовестно, без предвзятой мысли вдумается в этот факт, для того не останется сомнения, что в известном смысле он образует непреодолимую преграду для полного и более или менее быстрого осуществления идеала организации. Факт этот не принадлежит к числу тех, которые могли бы быть устранены какими-либо внешними приемами или действиями; вытекающая из самого существа человеческой природы, он в известной мере, так сказать, имманентен самому человеческому бытию; в лучшем случае он может исчезнуть или, по крайней мере, ослабеть лишь в результате долгого и постепенного процесса культурного перевоспитания в духе солидарности и единомыслия. Но пока этого нет — кто может с абсолютной и для всех убедительной достоверностью указать людям общий идеал и повести их по верному пути к нему? А между тем, ведь именно это единомыслие необходимо для того, чтобы идеал организации мог получить осуществление. Если бы какой-либо высший дух открыл истину так, чтобы все люди ясно увидели ее и твердо уверовали в нее, разногласия и споры исчезли бы, и люди могли бы объединиться на одной общей цели. К несчастью, правда добывается менее верными и скорыми путями, и у человечества нет никаких внешних, очевидных гарантий или критериев для ее определения и распознавания. Конечно, каждый имеет определенную веру, каждый волен думать, что нашел истину, и убеждать всех других примкнуть к нему и следовать за ним. Так это всегда было и есть, но это еще не внесло в судьбы человечества того порядка и той целесообразности, о которой мечтает идея организации. Ведь именно потому, что каждый считает свои воззрения истин-

ными, соглашения между людьми нет, и все бредут различными путями. Как ни трагична такая слепота, как ни тягостен разброд мнений и стремлений, получающийся в результате ее — они суть неизбежные факты, которые нельзя ни уничтожить, ни обойти. И пока мы остаемся на почве этих фактов, мы должны за каждым признавать право искать истину на своем пути (единственным средством, которое может приблизить нас к верной цели — оказывается не неосуществимое объединение, а свобода личной инициативы и стихийное соперничество разнородных тенденций и направлений. Лишь коллективное и неорганизованное творчество людей, в котором могут свободно сказаться все силы и все направления духа, может внести хотя бы некоторый свет во тьму, окутывающую путь к идеалу.

Конечно, идея организации и объединения человечества не лишится благодаря этому своего принципиального значения; она остается идеалом, практическое осуществление которого зависит от естественного роста солидарности между людьми, от неизбежного, хотя и медленного укрепления некоторых основных идей в сознании всех. Сохраняется надежда, что именно в результате свободной борьбы мнений и воззрений кристаллизуется некоторый запас признанных всеми истин, который, как цемент, сольет людей в одно солидарное целое и даст им возможность действовать единодушно и потому сознательно. Во всяком случае, однако, осуществление идеи организации переносится на отдаленное будущее и ставится само в зависимость от не подчиненного человеческой воле стихийного процесса культурного развития.

Однако фанатические и страстные сторонники идеи организации отнюдь не склонны откладывать ее осуществление до того времени, когда естественно установится единомыслие между людьми; напротив, они считают возможным и необходимым немедленно разрешить эту задачу, так как они отнюдь не доверяют стихийному процессу социальной жизни, а именно и хотят положить ему конец. Но как это возможно сделать? Возможность планомерной

организации и руководства людьми предполагает знание истинной цели и верного пути к ней. Кто признает относительность всех человеческих знаний и, следовательно, принципиальную равноправность всех направлений мысли, для того, как мы видели, разногласие между людьми является абсолютной преградой для немедленного осуществления идеала организации, ибо это разногласие свидетельствует об отсутствии первого условия организации — точного и бесспорного знания конечного идеала. Но это соображение совершенно неубедительно и лишено всякой силы для того, кто считает себя *обладающим абсолютной истиной*. Для человека, сознательно или бессознательно признающего себя или свой идеал *непогрешимым и абсолютно верным*, исчезают всякие сомнения и колебания; все разногласия между людьми лишаются в его глазах своего принципиального значения, обосновывающего свободу мнения, и сводятся к простому факту противоречия между истиной и ложью, между сознательностью и невежеством, или предрассудком. С этой точки зрения подобные разногласия должны быть преодолены всеми средствами и притом чисто механически. Когда я вижу слепого, идущего по направлению к пропасти, я постараюсь словами убеждения предупредить грозящую ему опасность; но если это мне не удастся, я силой поставлю его на правильный путь. Не так же ли по отношению к слепой людской толпе должны поступать ее зрячие, сознательные руководители? Можно ли спокойно смотреть на гибель или даже бесцельные блуждания людей, когда знаешь путь к их счастью, можно и нужно ли ждать, пока люди добровольно и самостоятельно придут к его сознанию? Нет, необходимо властно вмешаться в их судьбу и волей или неволей заставить их следовать за собой!

Несомненно и может быть фактически доказано, что все социальные системы, руководимые идеей организации, открыто или молчаливо опираются на *догмат непогрешимости*. Из доктрины непогрешимости открыто исходит католицизм, эта наиболее грандиозная и относительно ус-

пешная попытка организации человечества; ибо весь план спасения человечества католической церковью держится на признании ее (или ее главы — папы) представителем Бога на земле, непогрешимым носителем абсолютной истины; и если догмат непогрешимости был установлен сравнительно недавно, то по существу он всегда служил формально предпосылкой всего католического мирозерцания. Впрочем, всякая церковь, исповедующая, что она есть единственная и совершенная представительница Святого Духа на земле, в этом смысле «католична», неизбежно должна считать себя непогрешимой и, следовательно, обладающей правом на деспотическое господство над людьми. Если мы возьмем теперь такую теорию организации, которая представлена в социализме, то мы увидим, что и здесь молчаливой предпосылкой служит идея непогрешимости. «Анархия производства», при которой всякий производит продукты наугад, не зная общественной потребности ни в количественном, ни в качественном отношении, и которая приводит к кризисам и потрясениям хозяйства, должна, по мнению социализма, смениться планомерной хозяйственной организацией, в которой власть исследовала бы общественные потребности и предписывала, соответственно с ними, количество и качество необходимых обществу продуктов. Если исходить из (признаваемой социализмом) универсальности этой хозяйственной организации, то власть должна определить производство не только хлеба и одежды, но и книг, картин, статуй и так далее. Очевидно, это предполагает, что руководители хозяйственной жизни в точности знают нужды и потребности общества, не только материальные, но и духовные, что они являются непогрешимыми ценителями всего, что нужно для человеческой жизни. Обратимся, наконец, к аналогичной по основной идее «мечте» скептического философа Ренана. Каста мудрецов, владеющая секретом могущественных разрушительных орудий и веществ, с помощью этой силы держит в слепом повиновении невежественную толпу, руководит ею и направляет ее по пути развития человечности и культуры

ры. Все споры и раздоры прекращены, исчезло и влияние на общественную жизнь глупцов, честолюбцев, исчезла всякая случайность, и человечество твердой и мудрой рукой направлено к верной цели. Очевидно, что и эта «мечта», поражающая своей жестокостью и презрением к людям и вместе с тем увлекающая своей простотой и логичностью, покоится на одной молчаливой предпосылке — на допущении, что «каста мудрецов» чужда недостатков, что она абсолютно непогрешима. Ибо во что конкретно обратилась бы эта мечта, если бы в среду этих мудрых деспотов закрались «человеческие, слишком человеческие» явления невежества, тщеславия, эгоизма? Скептик Ренан сошелся тут с католицизмом в допущении возможности среди людей и людского общества некоторой непогрешимой инстанции; с этим допущением стоит и падает вся его «мечта».

Таким образом, подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма лежит в *идее непогрешимости*, в своеобразном, по существу мистическом сознании обладания абсолютной истиной. Простая убежденность, уверенность в своей правоте не дает обоснования деспотизму; ибо убежденность не противоречит признанию за другими людьми права иметь иные убеждения. Только та вера, которая состоит в сознании безусловного, сверхрационального, мистического проникновения в абсолютную истину, устраняет равноправие между людьми и дает верующему внутреннее право на деспотическое господство над людьми. При этом нет надобности, чтобы мистический характер этой веры был признан самим верующим; он должен только фактически присутствовать в сознании, хотя бы и в безотчетной форме. Всякий *фанатизм* по существу сводится к такой мистической вере; фанатик может уверять себя и других, что убеждения его обоснованы на чисто рациональных аргументах, и тем не менее психологически его убеждения стоят выше всех этих аргументов и вне их; не они подчиняются рациональным доводам и зависят от них, а, напротив, сама иррациональная вера подыскивает

себе соответствующие аргументы. Ибо никакие аргументы, как бы сильны и убедительны они ни были, не дают человеку сознания непогрешимости, непоколебимой уверенности в обладании абсолютной и универсальной истиной. Это сознание может быть только верой, неразложимым на рациональные мотивы первичным мистическим чувством *откровения и прозрения*.

Всякий деспотизм, если он вообще ищет идейного оправдания, опирается в конечном счете на идею непогрешимости; всякая непогрешимость, с другой стороны, с логической неизбежностью приводит к деспотизму, к нравственному оправданию принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми. Непогрешимость, так сказать, подводит к деспотизму с двух сторон — человек, сознающий себя непогрешимым, с таким же правом считает себя призванным насильственно руководить людьми, как люди, признающие эту его непогрешимость, считают себя обязанными слепо ему повиноваться. Право власти и обязанность повиновения с одинаковой остротой и силой сознаются там, где находится какая-либо непогрешимая инстанция. Слепая вера и слепое повиновение суть только различные стороны, различные проявления одного общего начала — чувства *авторитета*, возведения какого-либо человека, человеческого дела, учения, партии, религии на абсолютную и сверхчеловеческую высоту. На истории античного мира можно было бы эмпирически, факт за фактом проследить, как развитие деспотизма и упадок свободы идет рука об руку с развитием чувства авторитета. Средневековый деспотизм, как уже было отмечено, целиком опирается на высший, сверхчеловеческий авторитет церкви и божественной власти. Но если мы обратимся к наиболее типичному мировоззрению нового времени и притом в его наиболее обоснованной и глубокой форме — к идее народовластия, абсолютного верховенства народа, или большинства, как она выражена у Руссо, — то и тут совершенно явно дана связь между деспотизмом и идеей непогрешимости. Ибо все

обоснование демократического деспотизма у Руссо открыто опирается на утверждение, что «общая воля», воля большинства всегда *непогрешима*. Законность деспотизма как системы *принудительного осуществления абсолютной правды* была весьма точно выражена физиократами: «естественные законы» должны быть осуществляемы деспотически, ибо они опираются на «авторитет очевидности». «Эвклид настоящий деспот, и те геометрические истины, которые он нам передал, представляют собой настоящие деспотические законы» (Mercier de la Rivere). Оставляя в стороне наивное смешение закона как теоретического суждения с законом как нормой или правилом поведения, можно сказать, что в этом указании действительно вскрыто философское основание деспотизма. Если бы нормы и идеалы общественного сознания обладали такой же очевидностью, как геометрические аксиомы, то, может быть, деспотизм был бы единственно рациональной формой общественного устройства; и поскольку вера в эти идеалы достигает ясности и убедительности математического сознания — что возможно только для иррационально-мистической веры, — деспотизм является для нее простым и неизбежным последствием².

IV

Связь между деспотизмом и идеей непогрешимости может быть уяснена некоторыми более общими морально-философскими соображениями.

Система нравственных отношений и морального миросозерцания определяется двумя основными мотивами, которые выражены в двух евангельских заповедях —

² Впрочем, даже в этой области исключительно точного и достоверного знания истина тоже не дана людям в абсолютной форме; физиократы не подозревали, что возможно и, следовательно, законно восстание даже против Эвклида; Лобачевский, отказавшись признать известную 11 аксиому, совершил это восстание и тем расширил и исправил столь, по-видимому, непогрешимое геометрическое сознание людей.

любви к Богу и любви к ближнему. Существуют две принципиально различные области нравственности, из которых одна определяет отношения человека к Богу или высшей святине, другая — отношения людей между собой. Не нужно думать, что только у верующих, у религиозных людей в обычном и тесном смысле слова, имеются обе указанные сферы нравственности, что только для сознания, открыто исповедующего Бога, применимы обе евангельские заповеди, тогда как для «неверующих» сохраняет силу лишь последняя заповедь, и его нравственность сводится всецело к нормам отношения между людьми. Напротив, в заповедях любви к Богу и любви к ближнему выражены два вечных, имманентных и универсальных мотива человеческой нравственности, действующих во всех людях независимо от особенностей их философского или религиозного мировоззрения. Если под Богом понимать идеал, высшую моральную ценность или абсолютную святину, то у каждого человека, вообще признающего нравственные идеалы, есть свой Бог и свое отношение к Богу — наряду с отношением к людям, и независимо от него есть свои обязанности к Богу, кроме обязанностей к людям, и, таким образом, нравственное сознание каждого человека разделено по своему содержанию на две отдельные и самостоятельные сферы.

Строй моральных отношений и понятий в этих двух сферах совершенно различен.

Моральные отношения между людьми основаны на принципе *равноправия* (возлюби ближнего, как самого себя). Принцип этот состоит в устранении всякого неравенства, всякого преимущества «я» перед «ты». В морали отношений между людьми, взятой в чистом виде, не существует никаких градаций, никакого различия между высшим и низшим. В своих взаимных отношениях все люди должны признаваться равноценными и равноправными величинами. Все различия между мудрыми и глупыми, добрыми и злыми не имеют здесь значения. Все они выражают различное положение людей в отношении к идеалу, раз-

личную ценность их в смысле относительной близости к идеалу, но не могут влиять на мораль отношений между людьми, для которой все люди как таковые равны.

Из этого равноправия вытекает формула *справедливости* (которая есть лишь выражение равноценности «ты» и «я»): я должен отвлекаться от всех *моих личных* интересов, симпатий, антипатий, не должен приписывать им какого-либо преимущественного значения по сравнению с интересами и симпатиями всех других людей, должен относиться ко всем людям одинаково, ценить и уважать их независимо от их близости или удаленности от меня, от их согласия или разногласия со мной. Отсюда заповеди любви к врагам, миролюбия, кротости и тому подобное. Все это — лишь проявления общего начала равноправия, признания равной обязательности для каждого человека прав всех других людей. Что бы я ни делал, к чему бы ни стремился, какие бы цели ни преследовал, передо мной, как абсолютная преграда, стоят права других, которые я должен чтить и которым должен, следовательно, уступать в случае их конфликта с моими интересами.

На совсем ином мотиве построена мораль отношения человека к Богу или высшей святыне. Здесь основной принцип есть *подчинение*, общий склад моральной жизни имеет характер отношения между низшим и высшим, полной отдачи своей личности на служение верховной власти идеала. Это подчинение человека Богу или идеалу может принимать самые различные оттенки — начиная от человеческих жертвоприношений перед идолом, олицетворяющим грозное, мстительное божество, и кончая добровольной отдачей своей личности на служение свободно и радостно признанному идеалу; тем не менее основным мотивом его остается отношение подчинения и служения. Отсюда вытекает весь характерный строй этой сферы нравственности. Здесь нет равноправия, здесь, наоборот, царит абсолютное неравноправие. Это — прежде всего неравноправие между Богом и человеком, то есть между властителем и слугой, между абсолютной целью и

единичным, частным орудием. Кроме того, здесь развивается своеобразный дуализм, совершенно неизвестный морали отношений между людьми. Бог противопоставляется не только человеку, но и своему антиподу — дьяволу. Понятие добра немислимо без противоположного понятия зла, понятие абсолютной святости — без соответственного понятия греховности. Поэтому отношение любви к Богу и служения ему есть тем самым отношение ненависти ко злу и борьбы с ним. Добро должно всеми средствами осуществляться, зло искореняться. Служение идеалу или Богу неизбежно принимает характер вражды к противоположным ему силам и борьбы с ними. Таким образом, наряду с мотивом власти и подчинения, определяющим строй отношения человека к Богу, на почве этого же отношения как составная его часть развивается мотив вражды и борьбы.

Ясно, насколько различны руководящие принципы морали в этих двух ее областях. Если в морали отношения между людьми центральным этическим понятием является идея равноценности и равноправия, то в морали отношения человека к Богу действует противоположный принцип неравенства, и притом в двух смыслах — принцип неравенства между Богом и человеком, выражающийся в отношении власти и подчинения, и принцип неравенства между добром и злом, святостью и греховностью, выражающийся в совершенно различных отношениях к этим двум началам — в служении добру и в борьбе со злом. Если в морали отношения между людьми вражда и борьба всегда безнравственны и недопустимы, то здесь, напротив, вражда ко злу и борьба с ним суть высшие обязанности. Если там должны действовать мотивы кротости, миролюбия и уступчивости, то здесь, наоборот, человек обязан быть непреклонным в своем служении идеалу, непримиримым и нетерпимым в отношении к враждебным этому идеалу силам. Если там соглашение между людьми нравственно ценно, то тут соглашение и уступчивость могут быть изменой Богу.

Взятые чисто отвлеченно, эти два основных и противоположных мотива морали могут мирно существовать совместно именно потому, что они относятся к совершенно различным сферам — один руководит отношением человека к живым людям, другой определяет его отношение к отвлеченным идеям, к категориям добра и зла. Однако фактически в жизни нет той раздельности, которая так легко может быть установлена в теории. Отношения к Богу и отношения к человеку тесно переплетены между собой и потому легко могут вступать в столкновения. Ведь служение Богу или идеалу есть не уединенное личное деяние, оно не совершается, так сказать, в безвоздушном пространстве, а осуществляется совместно с другими людьми и в их среде. Кроме того, в содержание самого идеала, подлежащего осуществлению, входит как одна из важнейших его частей и известное общественное устройство, воплощающее благо и устраняющее зло. Поэтому конфликты между двумя родами обязанностей естественны и неизбежны. Тот человек, которого я как человека должен уважать, права и интересы которого я должен свято соблюдать во имя любви к ближнему, есть одновременно противник моего дела, моего идеала, моей святыни, и во имя моего отношения к Богу я должен с ним бороться, должен быть непримиримым к нему и упорным в отстаивании моего дела. Так возникают столь частые трагические встречи и столкновения обязанностей. Как бы ни разрешались такие конфликты в каждом отдельном случае, как бы трудно ни было иногда найти верный примиряющий исход для них — во всяком случае ясно, что тут сталкиваются два самостоятельных и одинаково первичных, то есть абсолютных нравственных мотива, и что, следовательно, ни один не может быть просто пожертвован или устранен ради другого, а оба должны быть равно приняты во внимание и учтены на моральных весах сознания. Именно такое ясное сознание раздельности и самостоятельности этих двух мотивов служит единственной гарантией беспристрастного решения конфликта между ними.

Тут-то и обнаруживается роковое значение идеи непогрешимости для всей системы моральных понятий и отношений. Сознание непогрешимости или обладания абсолютной правдой состоит в том, что Божество, высший идеал отождествляется с каким-либо конкретным человеком, учреждением, с какой-либо отдельной верой, церковью, партией — словом, с какой-либо земной, человеческой инстанцией. Раз это совершено, раз Бог сведен с неба на землю и отождествлен с каким-либо земным явлением, которое признается его абсолютным и универсальным представителем и олицетворением — весь механизм нормального нравственного сознания сразу искажается. Тогда разрушается и теряет всякое значение та мораль равноправия и равноценности людей, которая как самостоятельное и первичное начало противостоит всей морали отношения к Богу. Тогда в области отношений между людьми начинают действовать те принципы и нормы, которые законны лишь в отношениях людей к Богу. В пределах человеческих отношений уже не человек противостоит тогда равноправному человеку, а всемогущее Божество — покорному и повинующемуся человеку; или — так как в отношении к Богу все, что не солидарно с ним, есть его противник, — Бог противостоит сатане. Непримиримость ко злу делается непримиримостью к людям, человечество разбивается на два разряда, отделенные между собой непроходимой пропастью, на сторонников Бога и Его противников, на духов истины и духов лжи, и все отношения между ними строятся на мотиве вражды и борьбы. И одновременно мотив власти и подчинения, действующий в отношениях между Богом и человеком, также переносится на отношения между людьми. Высшая, идеальная власть святости или Божества над человеком становится реальной властью человека, признаваемого за его выразителя, над человеком; принудительность и безусловность господства идеала над человеком превращается в деспотизм человеческих отношений.

Таким образом, общее и наиболее глубокое отношение между деспотизмом и сознанием непогрешимости со-

стоит в том, что идея непогрешимости есть как бы нить, переброшенная через принципиальную пропасть, которая отделяет отношения между людьми от отношений человека к Богу. Бог низводится ею на землю, отождествляется с человеком или человеческой инстанцией, и тем самым отношения безусловного подчинения Богу превращаются в отношения слепого повиновения человека человеку. Деспот есть всегда земной бог; и всякий земной бог неизбежно есть деспот. «Не сотвори себе кумира!» — эта заповедь предостерегает именно от отождествления человеческого и божеского; и сила деспотизма будет действительно побеждена, лишь когда будут низвергнуты все кумиры и исчезнет всякое идолопоклонство.

Из этих соображений уясняется также истинный смысл пресловутой формулы «цель оправдывает средство». Это — одна из тех формул, которые всеми осуждаются в теории и имеют большой успех на практике. Было бы неправильно видеть в ней дерзкое провозглашение абсолютной безнравственности. Напротив, для многих она является подлинным выражением их нравственного мирозерцания, своего рода категорическим императивом, отступление от которого считается признаком нравственной трусости, непоследовательности и слабодушия. В самом деле, если не признавать двух, намеченных выше самостоятельных рядов или сфер морали, если полагать, что осуществление идеала есть единственный моральный мотив, из которого вытекают все человеческие обязанности и наряду с которым нет никаких иных мотивов, ограничивающих его, — то формула «цель оправдывает средство» будет простым и бесспорным выражением принципа целесообразности, согласно которому значение средства определяется только его пригодностью для служения цели. Под «целью» в этом афоризме разумеется ведь абсолютное благо или высший нравственный идеал. Если вся мораль строится на принципе осуществления этого идеала, то откуда могут взяться какие-либо иные моральные критерии, которые запрещали бы при-

бегать к действиям, полезным для осуществления идеала? Не будет ли, напротив, воздержание от таких действий безнравственностью, неисполнением обязанности перед Богом, то есть идеалом? Таким образом, эта иезуитская формула есть прямой и добросовестный вывод из той морали, которая не признает, наряду со служением Богу, никаких абсолютных обязанностей. Когда люди и людские отношения рассматриваются только как средства или материал для задачи осуществления идеала — тогда все на свете ценится только с точки зрения своей пользы или вреда для этой задачи. Иначе это и не может быть, и правилом «цель оправдывает средство» руководятся не безнравственные люди, а, напротив, люди наиболее последовательные и смелые в проведении своего нравственного мирозерцания. Это возможно, конечно, только на почве сознания непогрешимости, которое человека или человеческое дело признает божеством. Божество не связано нравственными законами, ибо оно само есть мерило нравственности: хорошо все, что служит ему, дурно то, что идет против него. Иезуитизм есть логический вывод из католицизма.

В одной из своих недавних публицистических статей кн. Е.Н. Трубецкой, осуждая тактику крайних партий, заметил: «Понятия добра и зла заменились у нас понятиями левого и правого». Это суждение, обличающее в текущей политической жизни действие иезуитской морали, констатирует, конечно, бесспорный факт; но, к счастью или к несчастью, мотивом такого искажения нормальной и общечеловеческой нравственности является не простая разнузданность, безнравственность или ничем не оправдываемый партийный эгоизм, а нечто гораздо более глубокое и прочное — именно своеобразная нравственность, целая специфическая моральная философия. Эта философия могла бы открыто поднять перчатку, брошенную ей кн. Трубецким. Она сказала бы: «Да, понятия добра и зла тождественны с понятиями левого и правого. Ибо для нас, верующих и доподлинно знающих, что все «левое» полез-

но и служит для осуществления высшего блага, а все «правое» вредно ему и задерживает его осуществление, — для нас действительно нет иных мерил нравственности, кроме содействия всему «левому» и истребления всего «правого». Когда партия Бога противостоит партии сатаны, то над их спором нет никакой высшей инстанции, и все средства в этой борьбе святы и благи, раз они полезны Богу». Так рассуждал католицизм, так — открыто или молчаливо — рассуждают и современные католики демократической религии. Это рассуждение вообще может с одинаковым формальным правом относиться к любому содержанию, связываться с любым идеалом; например, для фанатика «правого» Бог находится там, где «левый» видит сатану, а сатана есть то, что для «левого» есть Бог; но рассуждение как таковое остается в силе, а с ним и его практические выводы. Против самого рассуждения нельзя ничего возразить; с точки зрения логики оно безупречно. Можно возражать только против его основной посылки — против отождествления какого-либо человеческого идеала, стремления, направления с абсолютной святыней. Только признав, что человеку не дано знать сполна и целиком высшей правды, что в человеческой жизни нет непогрешимой инстанции, которая указала бы, где Бог и где сатана, — можно опровергнуть это искажение морали. Кто отверг эту основную предпосылку, тому ясно, что служение Богу всегда более или менее субъективно, всегда зависит от недостоверного человеческого понимания Бога и потому не дает человеку права игнорировать свои обязанности по отношению к людям. Эти обязанности кладут преграду не только его личным, эгоистическим побуждениям, но и его высшим стремлениям к идеалу. Сознание непогрешимости, справедливо замечает Фулье, на практике тождественно с эгоизмом: если эгоизм состоит в том, что единственным реальным благом человек считает свой личный интерес, то сознание непогрешимости также отождествляет абсолютное благо с волей и желаниями человека, проникнутого верой в свое знание этого блага.

Таким образом, в конечном счете проблема деспотизма есть чисто *философская* или даже *религиозно-философская проблема*. Оценка деспотизма зависит от понимания отношения между *Богом*, то есть *высшей правдой*, и *человеческой жизнью*, и решение проблемы деспотизма определяется воззрением на *воплощение Бога*. Задача человеческой жизни — стремиться к воплощению Божества, к реализации высшего и абсолютного добра. Кто думает, что эта правда уже реализовалась, что Бог уже воплотился — если не в жизни и быте, то в мысли и вере, — кто верит, что чья-либо мысль, вера, учение обладают абсолютной правдой, тот будет исповедовать мораль деспотизма. Ибо деспотизм есть лишь практический вывод из догматизма, его моральное отражение и проявление. Наоборот, кто думает, что воплощение Божества, осуществление высшей правды — даже в идее или человеческом сознании — никогда не закончено, всегда неполно и несовершенно, что все наши суждения об идеале, все оценки и нравственные требования лишь неполно, односторонне и субъективно отражают абсолютную правду, что постижение правды совершается лишь как бесконечный процесс соборного просвещения и воспитания всего человечества, тот преодолел деспотизм и утвердил мораль свободы. Ибо для него невозможно отождествление человека или человеческого дела с Богом, как и отождествление его с сатаной. Всякого человека он будет уважать как возможное орудие Бога, всякую мысль и всякое стремление он допустит как пособников правды. «По отношению к нравственности есть только один абсолютный закон — это предписание никогда не поступать так, как-будто владеешь абсолютной истиной». Фулье, который на этом законе построил свою «мораль сомнения», справедливо добавляет: «Если главный грех, символически приписываемый сатане, есть *гордость*, которая, пренебрегая границами познания, приближается к абсолютному, то можно сказать, что на земле все папы и деспоты, как бы это ни противоречило их желаниям, являются верным олицетворением сатаны».

Можно сказать, что *деспотизм столь же адекватен догматизму, сколь свобода адекватна критицизму*. Единственная подлинная опора деспотизма есть сознание непогрешимости, дающее право на насильственную опеку; единственная твердая и прочная опора свободы есть критицизм, сознание относительности всех человеческих верований и стремлений, налагающее обязанность уважать всех людей и их свободу.

V

Идея общественной морали, построенной на принципе критицизма и противопоставленной деспотизму, который вытекает из догматизма, дает также, как нам думается, единственное прочное обоснование идеалу демократического устройства общества.

Главное и, с известной точки зрения, вполне основательное возражение против демократии состоит в том, что она отдаёт власть и руководство обществом в руки неразумной, слепой и одержимой страстями толпы. Для той доктрины, которая исходит из мысли, что добро и зло в общественной жизни уже найдены и установлены раз и навсегда, и что задача власти — неукоснительно осуществлять какой-либо общепризнанный и бесспорный идеал — приведенное возражение против демократии совершенно неопровержимо. Если смотреть на политическое устройство как на *организацию опеки*, если выбор формы власти означает выбор лучшего *опекуна*, то, конечно, решение окажется не в пользу демократии. Все мыслители, высказывавшиеся против демократии, возражали именно с этой точки зрения, — начиная с Платона и кончая Ренаном. Понятно, что руководство народом скорее уместно передать лучшим и мудрейшим, чем толпе. Несоввершенство человеческой природы, неизбежное господство в массе слепых предрассудков и пристрастий, неспособность большинства возвыситься до понимания истинных нужд и потребнос-

тей общества являются вескими аргументами против отдачи власти в руки всех без разбору.

Против этих аргументов может быть выставлено только одно соображение — но вполне достаточное, чтобы лишить их почвы. Оно состоит в том, что вне самих людей и их коллективного самоопределения нет никакой иной, высшей или лучшей инстанции, могущей с непогрешимой достоверностью указывать тех избранных, которым надлежит отдать власть над людьми и руководство ими. Если бы лучшие и мудрейшие носили на своем челе явную и для всех бесспорную печать избравшей их высшей силы, если бы не было сомнения, что они и они одни суть носители разума и правды, то было бы естественно и просто предпочесть их неразумной толпе. Но тут опять обнаруживает свою силу основной аргумент критицизма — у нас нет точных критериев абсолютного добра и абсолютной истины. И именно потому, что таких критериев нет, наш единственный исход — это предоставить выбор всем, коллективной мысли и воле народа. Всеобщая подача голоса — не только в узком, техническом своем значении, а в широком философском смысле влияния всех мнений на общественную жизнь — есть единственное средство обеспечить выбор истинного пути или лучших умов для его отыскания. Конечно, истина не появляется в готовом виде как механический продукт всеобщего голосования, но она ведь вообще не может быть добыта и утверждена *никакими* механическими средствами. За невозможностью произвести отбор между лучшими и худшими, разумными и безумными не остается ничего иного, как *дать влияние всем* и предоставить истине вырабатываться в результате естественного взаимодействия и трения всех воззрений, характеров, способностей и духовных сил. Несовершенство человеческой природы есть аргумент не против демократии, а в ее пользу, ибо оно лишает силы все планы политического устройства в форме опеки и призывает все общество к решению непосильной для отдельного лица задачи осуществления общественного блага.

Из этого следует, что ценность демократии не в том, что она есть *власть всех*, а в том, что она есть *свобода всех*. Смысл ее преимущественно отрицательный — демократия означает освобождение от опеки, уничтожение привилегии немногих на господство, отмену различия между «активными» и «пассивными» гражданами. Истинное значение демократии состоит не в передаче власти в руки всех или большинства, а в *ограничении* каждой индивидуальной воли волею всех остальных членов общества. Поэтому если демократия, основанная на свободе, есть наилучшая из возможных форм политического устройства, то демократия якобинская или основанная на деспотизме должна быть признана наиболее несостоятельной его формой. Ибо демократическая деспотия содержит в себе внутреннее противоречие двух антагонистических идей — идеи деспотизма, или опеки, и идеи самоопределения, и это противоречие исторически проявляется в том, что деспотизм большинства является всегда лишь переходной ступенью к деспотизму немногих или одного. Практически власть всегда принадлежит немногим руководителям, как это весьма тонко заметил Пушкин. «Роковым образом, при всех видах правления, люди подчинялись меньшинству или единицам, так что слово демократия, в известном смысле, представляется мне бессодержательным и лишенным почвы» (воспоминания Смирновой). Масса, большинство не может реально властвовать или руководить; поэтому демократический деспотизм содержит некоторую внутреннюю фальшь, которая рано или поздно обнаруживается. Лишь демократия, понимаемая и осуществляемая как самоопределение или самоограждение всех от власти меньшинства, есть реальный и прочный факт огромной политической и моральной ценности. Демократия не может быть основана на *вере в непогрешимость большинства*; для этой веры нет никаких оснований, и она еще менее убедительна, чем всякая иная вера. Демократия опирается, напротив, на *отрицание всякой непогрешимости*, будет ли то непогрешимость одного, или немногих,

или большинства; всякой непогрешимости она противопоставляет право каждой человеческой личности на участие в решении вопроса об общественном благе.

Таким образом, переход от деспотии к демократии есть не просто внешнее событие политической истории; прочно и окончательно такой переход может совершиться лишь на почве внутренней, духовной эволюции, на почве развития нравственно-философского миросозерцания и умонастроения. Только общество, которое не поклоняется более никаким идолам, которому чужда фанатическая вера, приводящая к обожествлению одних человеческих дел и стремлений и к деспотическому подавлению и истреблению противоположных, — только такое общество навсегда освободилось от деспотизма, и только строй жизни, основанный на внутреннем моральном уважении ко всем мнениям и верам, на терпимости, истекающей из независимого критического мышления, образует прочную твердыню свободного демократического устройства.

Нравственный идеал и действительность*

Моральные мировоззрения и соответствующие им этические системы могут быть классифицированы различным образом. Особенно видную роль здесь естественно играет различие в содержании нравственных идеалов, в том, что именно признается высшим благом или последней целью человеческой деятельности. Однако основное и глубочайшее различие между этическими учениями кроется все же, как я полагаю, не здесь, а в ином пункте, именно в своеобразном понимании отношения между нравственным идеалом и действительностью. Каково бы ни было содержание нравственного идеала, в чем бы ни усматривался критерий добра, каждое этическое учение должно дать определенный ответ на вопрос о месте нравственной ценности, должного как такового в общей системе предметов знания, то есть об отношении идеала к действительности, должного к сущему.

Наряду с тем, что *есть*, наряду с окружающей нас действительностью, с которой мы должны считаться как с объектом или средой нашей деятельности, нравственное сознание говорит нам о том, что *должно быть*, все равно, есть ли оно, входит ли оно в состав осуществленной реальности или нет; и притом практически наиболее важное

* Опубликовано: «Русская мысль». 1913. № 1. С. 1–18.

значение в нравственной жизни имеет идеал, поскольку он еще не осуществлен и именно поэтому является целью нашей деятельности, как нечто, подлежащее осуществлению. Таким образом, за пределами всего сущего, над областью реального, для нравственного сознания стоит должное, идеал. Сущее и должное суть как бы две основные координаты нравственной жизни, и зрелость ее определяется в значительной мере тем, насколько отчетливо в ней учитываются оба эти момента, насколько твердо нравственная деятельность опирается и на трезвое восприятие сущего, и на чистое созерцание должного. Уже эта необходимость практической ориентировки по обоим моментам ставит на очередь вопрос об их взаимном отношении; но и независимо от нее решение этого вопроса есть условие ясности и законченности общего нравственного мирозерцания.

Все многообразие возможных здесь взглядов может быть сведено к трем основным типам этических воззрений, которые позволительно обозначить как этический натурализм, идеализм и реализм.

Под натурализмом вообще разумеется мировоззрение, которое считает нужным и возможным всю совокупность объектов знания объединить в *систему природы*, то есть свести к сущностям и процессам естественного, пространственно-временного порядка. Наивная, философски недисциплинированная человеческая мысль имеет неудержимую склонность мыслить все по образцу наглядно-вещной, то есть пространственно-временной реальности; об этом одинаково свидетельствует и психология детского и первобытного мышления, и история философии. Это стремление к признанию одного лишь вещного бытия, к воплощенности всех объектов знания может выражаться в двух формах — идеальное либо гипостазируется, то есть превращается в некоторое внешнее конкретно-субстанциальное бытие, которое, даже если и полагается за пределами эмпирического бытия, по своему характеру все же мыслится тождественным внешним предметом, — либо же совсем отрицается и подменяется конкретной психической

реальностью его носителя. Первая форма преобладает на первоначальных ступенях умственного развития, вторая же есть уже итог некоторой критической работы мысли, которая, однако, опирается на ту же посылку, хотя она обычно ведет ожесточенную борьбу против первой формы мировоззрения и противопоставляет себя ей как трезво-научное построение — произвольному творчеству необузданной фантазии. Эти формы можно назвать *натурализмом гипостазирующим* и *натурализмом отрицающим*. История античной философии полна проявлений гипостазирующего натурализма, и даже величайшие умы древности не были свободны от этой тенденции. В области этики этот мотив сказывается преимущественно — оставляя в стороне более редкие формы его обнаружения — в понимании добра или нравственного идеала как выражения реального факта какой-либо могущественной внешней воли — будь то юридический закон, воплощающий волю общества, или «закон природы», или воля Божества; и притом это понимается не только в том смысле, что добро совпадает с этой волей, то есть образует ее содержание — такое допущение возможно и при иных этических воззрениях и как таковое оно не подлежит здесь обсуждению — но именно в том специфическом смысле, что идеальный характер нравственной ценности впервые возникает из этой реальной зависимости от внешней воли и всецело ею исчерпывается. Такова природа всякой гетерономной морали, против которой Кант указал на то решающее обстоятельство, что самое признание святости и обязательности какой-либо инстанции уже предполагает ее оценку с точки зрения нравственного идеала, так что метафизическая или религиозная авторитетность морального закона может быть лишь следствием, но никак не основанием его чисто нравственной авторитетности. При всей влиятельности этой метафизически-гетерономной морали в популярном сознании, в современном научно-этическом мировоззрении она уже не играет сколько-нибудь существенной роли и не представляет поэтому никакой опасности. И то же нужно сказать

вообще об этой тенденции гипостазировать идеальное, которая совершенно чужда новой мысли. Взамен ее натуралистический мотив выражается в иной, более трезвой форме — мысль, склонная признавать одно лишь конкретное, вместо того чтобы гипостазировать идеальное, вообще отрицает его; все, что не укладывается в схемы пространственно-временного бытия, отвергается, признается «вымыслом», явлением субъективного порядка, и взамен его утверждается лишь реальность его конкретного носителя — психофизической организации, эмпирическими «продуктами» или «состояниями» которой является сознание идеального. Античный материализм в лице, например, Демокрита превращал «душу» в вещество особого рода, тогда как новый материализм отрицает душу и явления душевной жизни признает продуктами или состояниями общей материи, и в отношении всей области идеального гипостазирующий натурализм почти вытеснен натурализмом отрицающим, и только последний мы будем иметь в виду под именем *натурализма в узком или строгом смысле слова*. Натурализм в этом смысле имеет форму антропологического психологизма: идеальное рассматривается в нем как явление человеческого сознания, и он требует исследования этого явления по образцу всех других «явлений природы», то есть как естественного факта, познаваемого из его причин. Так, натурализм в логике и гносеологии выражается в стремлении рассматривать все элементы и соотношения знания как явления человеческой психической жизни и выводит их из естественных законов, управляющих этой жизнью. В этике натурализм означает понимание «должного» или нравственного идеала как некоторого фактического состояния сознания, естественно вытекающего из эмпирических законов человеческой природы. По своему *содержанию* должное или идеал мыслятся здесь обычно как то, что необходимо или полезно для человеческой природы в силу ее психофизиологического устройства и условий ее жизни; по своему формальному же характеру идеал есть не что иное, как реальный психический факт определенных

человеческих оценок и стремлений. В этом последнем смысле, который один нас здесь интересует, должное, следовательно, не противостоит сущему, не возвышается над ним, а входит в его состав в качестве эмпирической психологической реальности. Мы можем здесь оставить в стороне все моральное и психологическое содержание, вкладываемое в эту натуралистическую этику. Допустим, что психологическое и историческое изучение человеческой жизни неопровержимо доказывает происхождение нравственного сознания из каких-либо естественных инстинктов и потребностей человеческой природы и функцию его как необходимого средства индивидуального или социального самосохранения. Существенно для нас не содержание этой психологии или социологии нравственности, а только то, что она претендует, в качестве такого естественного учения о законах человеческой жизни, быть вместе с тем *этикой*, то есть учением о должном или о нравственном идеале как таковом. Установив, что нравственный идеал есть определенным образом возникающий и выполняющий определенные функции факт человеческого сознания, это учение полагает, что тем самым уже доказана нравственная ценность и обязательность этого факта, то есть выведен и сам нравственный идеал. Достаточно объяснить человеку условия его природы и жизни, чтобы заставить его признать некоторые нравственные обязанности. Таким образом, будучи эмпирическим фактом, и *только* эмпирическим фактом, нравственный идеал должен именно в этом своем качестве сохранять свой идеальный характер безусловной ценности; или, точнее говоря, факт этот впервые становится идеалом в силу определенной связи его с другими фактами. Должное здесь, следовательно, всецело подчиняется сущему, принадлежит к области эмпирической реальности и «выводится» из нее; и именно такого рода построение гордо признается единственным научным способом обоснования этики.

Как бы живуче ни было это натуралистическое понимание этики — ведь еще в наши дни пользуется попу-

лярностью его почти до карикатурности грубое проявление в лице так называемого экономического материализма, поскольку он есть этическая теория, — принципиально оно раз и навсегда преодолено Кантом; и можно решительно утверждать, что со времени Канта этический натурализм лишен научного права на существование. Для опровержения его нет надобности в сложных рассуждениях: его несостоятельность непосредственно явствует из вскрытого Кантом коренного категориального различия между сущим и должным. Сущее и должное, факт и идеал суть именно совершенно различные, не сводимые друг к другу стороны жизни; и потому идеал никогда не может быть обоснован никакими фактами. Противоположная мысль может казаться правдоподобной лишь благодаря смещению нравственного идеала как такового со средствами его осуществления. Если уж молчаливо допущена конечная, высшая цель человеческой деятельности, то уяснение реальных средств и форм, которыми и в которых она может быть достигнута, зависит, конечно, от познания естественных законов эмпирической реальности; так, если уже заранее признано, что высшей нравственной целью должно служить удовлетворение потребности в счастье, то познание форм и состояний индивидуальной и социальной жизни, в которых может быть осуществлена эта цель, есть дело психологической и социологической науки. На исследование реальных фактов опираются, конечно, *прикладные* науки, технические знания в широком смысле слова. Но в этике, где дело идет об установлении самой этой высшей цели, все знания о сущем теряют всякое значение. Перед лицом свободного нравственного сознания, определяющего, что *должно* быть, бессильны все указания на то, что есть. Пусть все люди фактически стремятся к определенным целям, которые вытекают из законов самой человеческой природы и безусловно необходимы для сохранения самой жизни. Но разве все люди не могут быть грешными и преступными, разве сама человеческая природа не может быть плодом грехопадения, и

разве жизнь не может оказаться — как тому учит пессимизм — злом, подлежащим уничтожению? Нет надобности разделять эти крайние аскетические и пессимистические воззрения, чтобы видеть, что этический натурализм бессилён опровергнуть их. Если же простая наличность и необходимость чего-либо тем самым означает и его правомерность, то все на свете одинаково правомерно, и исчезает сама противоположность между добром и злом. И действительно, последовательно и безбоязненно продуманный натурализм есть всегда аморализм, как это доказывал уже Платон; признание нравственного идеала только эмпирическим фактом душевной жизни равносильно отрицанию нравственного идеала как такового: обязательность и безусловная ценность суть именно признаки, которых нельзя найти в мире эмпирических фактов. Из этого, однако, отнюдь не следует, что натурализм способен *опровергнуть* моральный идеал, и что аморализм есть зрелый плод научного уяснения жизни — как это часто наивно утверждается. Нравственный идеал столь же мало может быть опровергнут, как и доказан эмпирическим знанием; он есть первичная очевидность, которую можно только иметь или не иметь, но убедительность которой ни положительно, ни отрицательно не может зависеть от каких-либо рассуждений. Кто имеет нравственный идеал, для того тем самым должна быть очевидна ложность этического натурализма: а кто его не имеет, тому не нужны никакие дальнейшие обоснования его неверия. Психологически, конечно, натурализм часто приводит к аморализму; логически же и по существу, напротив, только аморализм может вести к натурализму. Кто рассуждает иначе, тот уподобляется тому анекдотическому немецкому педанту, который, путешествуя с «Бедкером» и заметив несоответствие между видом природы и его описанием в книге, воскликнул: «Die Gegend ist falsch!» [«Пейзаж неправилен!»] (*нем.*)

Уяснением несостоятельности этического натурализма непосредственно утверждается правда этического

идеализма. Этический идеализм и есть не что иное, как сознание самодовлеющей природы нравственного идеала и его независимости от реальности. Должное, нравственная ценность есть понятие, совершенно отличное от сущего и не вмещающееся в категории реального бытия. И потому, кто имеет это понятие, кто признает безусловную силу нравственно должного, тот обязан признавать, что над вселенной эмпирического, пространственно-временного бытия возвышается и идеально властвует нечто иное — именно мир должного, идеала, нравственных ценностей. Эта область должного знакома и ясна каждому из непосредственного нравственного опыта, из голоса совести, которая свободно и державно судит даже самые общераспространенные и эмпирически неизбежные факты жизни, властно противопоставляя естественной необходимости факта идеальную необходимость того, что *должно быть*; этика, как наука, только придает логически отчетливую форму этому морально очевидному соотношению. И если практическое сознание иногда поражается этой научной формулировкой того, что оно само признает, то это объясняется тем, что наивная мысль, сознательно обращенная на конкретную реальность, не замечает и не в состоянии признать тех понятий, которыми она сама бессознательно оперирует. Так обстоит дело не только в этике. Как известно, гносеология показывает, что каждое суждение, даже такое, которое кажется простым констатированием эмпирически данного, содержит ряд допущений идеального характера, логически предшествующих всем эмпирическим фактам и образующих особую систему идеальных связей; а между тем, как трудно так называемому здравому смыслу признать этот очевидный вывод! Так же и здесь. Можно сколько угодно протестовать против этой «метафизики», которая смело открывает нам какой-то потусторонний мир вечных и самодовлеющих нравственных ценностей, и противопоставлять ей эмпирически удостоверенную изменчивость и относительность всех человеческих верований и оценок: в каждом нравственном

решении и приговоре мы на практике подтверждаем бесспорность для нас того, против чего мы боремся в теории.

Таким образом, само противопоставление сущему должного, миру эмпирической реальности — мира идеальных ценностей (который, конечно, не следует мыслить в гипостазированной форме какой-то «потусторонней» — в пространственном смысле — субстанциальной реальности) высказывает очевидную истину, и в этом смысле этический идеализм есть безусловная основа всякой научной этической теории. Иной вопрос — исчерпывается ли этим резким дуализмом между бытием и долженствованием как отвлеченными категориями, этим установлением их совершенной разнородности и несводимости возможная характеристика соотношения между сущим и должным, нравственным идеалом и действительностью. Большинство современных представителей кантианства в этике стоит именно на этой точке зрения; укажу здесь лишь на одного из самых выдающихся современных немецких кантианцев — на Виндельбанда, который решительно ограничивает научную этику таким дуализмом и потому безусловно отвергает всю метафизическую сторону этического учения Канта¹. От него же исходит — намеченная, впрочем, уже Лотце и позднее систематизированная Риккертотом — попытка построить и всю теоретическую философию на дуализме между сущим и должным, фактом и ценностью. Понятие ценности, или идеала, считается здесь первичной категорией, не только не сводимой к реальности, но и вообще не допускающей никакого дальнейшего логического анализа. Не так думал, как известно, основатель этического идеализма Кант, который в признании дуализма между сущим и должным усматривал не конец, а лишь начало этической мудрости, и в своем учении об «умопостигаемом характере» и о «постулатах практического разума» пытался вывести определенные

¹ В лекциях «О свободе воли» (*рус. пер.*). М., 1905. С. 141–161. Ср. его этические рассуждения в «Прелюдиях» (*рус. пер.*). СПб., 1903.

положительные решения вопроса об отношении между действительностью и идеалом. Ответ, который дает сам Кант, впрочем, нельзя признать безупречным; он содержит ряд противоречий, которые и были отмечены Виндельбантом, а у нас в России — Вл. Соловьевым¹. Попытаемся здесь, не вдаваясь в критику, самостоятельно исследовать этот вопрос.

Прежде всего необходимо отметить, что признаком *ценности* (в смысле «безусловной ценности») не исчерпывается содержание того, что мы разумеем под нравственным идеалом. Примером безусловной ценности, которая не тождественна с нравственным идеалом, может служить эстетическая ценность — красота. Красота тоже есть некоторое абсолютное благо, в том смысле, что она ценна сама по себе; она мыслится как ценность, присущая самому объекту, и, следовательно, независима от субъективной индивидуальной оценки или от полезности для каких-либо иных целей. Тем не менее, никто не обязан служить красоте так, как всякий обязан служить добру, — именно, никто не обязан осуществлять красоту, содействовать ее воплощению в мире — никто, за исключением, конечно, того, кто, согласно своему *моральному* мировоззрению, признает красоту *содержанием* своего нравственного идеала. Для того чтобы безусловная ценность совпала с нравственным идеалом, к ней должен быть присоединен еще один признак — *обязательность* ее, характер *требования* или *веления*, с которым она обращена к человеческой воле. Нравственный идеал есть не только *ценность*, но и *должное*. С другой стороны, этот второй признак, будучи необходимым, имеет все же не первичное, а производное значение. Как показал уже Кант, нравственный закон имеет характер *долженствования* или *императивности* не сам по себе, а лишь в отношении несовер-

¹ В указанном месте книги «О свободе воли». Ср.: Вл. Соловьев. Сочинения. Т. II («Критика отвлеченных начал»). С. 46–72 и 350–375; Т. VII («Оправдание добра»). С. 168–174.

шенной человеческой воли, которая руководится не только им самим, но и чуждыми ему эмпирическими или «естественными» мотивами. Моральное сознание испытывается как *принуждение* только нечистой волей; вполне же чистая, или «святая» воля определялась бы нравственным идеалом совершенно свободно, не ведая в нем никакого веления или принуждения. Таким образом, в логически чистой форме, вне отношения к эмпирически обусловленной человеческой природе, нравственный идеал есть *безусловная ценность, идеально определяющая волю*. В этом отличие нравственного идеала, например, от эстетического, который идеально определяет чувство, но не волю. Самый признак «идеального определения воли», будучи первичным, не может быть логически определен — его содержание должно быть известно из непосредственного нравственного опыта. Можно только указать, что под идеальным определением воли следует разуметь то, что остается от характера долженствования или императивности за вычетом элемента принудительности, который приобретается им лишь в борьбе с эмпирическими мотивами. Нравственный идеал *призывает* волю в силу своей идеальной необходимости, а не извне и механически *толкает* ее.

Этим, оставаясь еще всецело на почве кантовской этики, мы приобретаем чрезвычайно важное указание — *нравственный идеал немислим вне отношения к человеческой или разумной воле вообще*. Нравственный идеал только как образец, цель, путеводный светоч, вне отношения к тому, что он ведет или кому светит, есть такая же абстракция, такая же односторонняя фиксация одного из двух сопринадлежащих моментов, как в теоретической философии — понятие объекта вне отношения к субъекту, понятие, например, света вне отношения к воспринимающему сознанию. Понятие нравственного идеала подлинным образом реализовано в факте *нравственной воли*. Но что такое нравственная воля? Кант, как известно, показал, что при идеальном определении воли имеет место автономия

нравственного сознания: воля служит одновременно и субъектом, и объектом определения; разумная личность подчиняется тому, чего хочет ее собственная высшая, определяющая воля. Можно пойти еще дальше и уяснить, что не только эти два акта — веления и подчинения — принадлежат одной и той же воле, но что это вообще суть не два разных акта, а конкретно — единый нераздельный акт. Если само понятие нравственного идеала предполагает волю, идеально определяемую им, то мы имеем здесь не внешнее соотношение между двумя самостоятельными моментами — идеалом и объектом его воздействия, или велением и подчинением, — а единую целостную реальность идеальной или нравственной воли. Разлагать ее на два отдельных начала, изображать нравственную волю в виде драматического диалога, в котором одна инстанция возглашает: «Ты должен», а другая отвечает: «Я покоряюсь тебе», значит вносить в нравственную волю разлад, который, правда, имеет место между идеальным и эмпирическим определением воли, но совершенно чужд нравственной воле как таковой. Нравственная воля есть, таким образом, реальность самого идеала, точка, в которой должное и сущее слиты воедино. Идеал — говоря словами Гегеля — «не настолько слаб, чтобы только долженствовать, а не быть»: он *есть* — именно в лице нравственной воли. Эту волю Кант называл «интеллигибельным характером» или «чистым я»; но нужно уяснить себе — и в этом мы опять уклоняемся от Канта, — что по существу дела здесь нельзя иметь в виду отдельную, индивидуальную, частную волю: ибо то, что в воле нравственно, необходимо сверхиндивидуально. Нравственная воля не есть даже и всечеловеческая воля, ибо те черты воли, которые делают ее принадлежностью человека как эмпирического существа, совершенно несущественны с точки зрения ее нравственного или идеального характера: человечество в целом, или родовой тип человека, столь же мало непогрешимы, как и отдельная личность. Нравственная воля, будучи идеальной и общеобязательной, по существу может

быть лишь сверхэмпирической и *безусловно* всеобщей волей, хотя конкретно в эмпирическом мире она выступает не иначе, как в связи с индивидуальной волей отдельного человека. Нравственное поведение есть, следовательно, не что иное, как подчинение личной или частной воли — воле безусловной и универсальной, нравственное сознание есть сознание этой безусловной воли. Этим обосновывается этический *реализм*. Величайшим, односторонним представителем этического реализма можно считать Гегеля, для которого нравственность есть выражение «объективного духа» и который свой этический реализм отчеканил в знаменитой формуле о действительности всего разумного и разумности всего действительного. Однако этическое мировоззрение Гегеля настолько тесно сплетено со всей его метафизической системой, что разделяет все недостатки и произвольности последней и не может быть признано чистым и точным выражением этического реализма. Укажу лишь на то, что абсолютную нравственную волю или «объективный дух», в котором «должное есть вместе с тем сущее», Гегель произвольно отождествляет с «народным духом». Здесь, как и всюду, метафизическая реальность непосредственно смешивается с реальностью исторической, то есть эмпирической. Поэтому и здесь мы должны попытаться самостоятельно наметить этический реализм в его чистой форме, оставляя в стороне его частные исторические выражения.

Может показаться, что этот реализм есть простой возврат к натурализму и что этим признанием нравственного идеала реальностью искажается идеальный его характер как должного. Однако это не так. От натурализма в тесном смысле это понимание отличается тем, что нравственный идеал оно отождествляет не с эмпирическим фактом индивидуальной или коллективной человеческой воли, а с идеальной реальностью универсальной воли. При этом идеальная ценность совсем *не выводится* из какой-либо реальности, а в ней самой усматривается реальность особого порядка, реальность, именно определяемая

идеальными чертами. С другой стороны, от натурализма гипостазирующего это понимание отличается тем, что должное сводится им не к внешнему факту чужой воли, а к внутреннему, непосредственно живущему и проявляющемуся в самой личности факту безусловной и всеобщей воли. Нужно отдать ясный отчет, что означает *автономия* нравственного сознания. Она может означать лишь то, что личность не подчиняется в нем воле какой-либо внешней, посторонней инстанции; но она, конечно, не может означать, что личность как индивидуальное эмпирическое существо произвольно сочиняет себе нравственный идеал. Самодурство есть противоположность нравственного сознания. В нравственном сознании личность подчиняется абсолютной воле, которую она, правда, находит в самой себе, но которая не может быть тождественна с ней как отдельным эмпирическим сознанием, а напротив, объемлет и бесконечно превосходит ее. В этой абсолютной идеальной воле противоположность между «я» и «ты» вообще погашена — иначе она не была бы общеобязательной.

Для того чтобы понять, что такое есть эта идеальная реальность, которую мы нашли в лице нравственной воли, надо уяснить себе, что такое есть воля вообще. Психологический анализ волевых явлений нас здесь не касается. Для нас достаточно того простого соображения, что в факте хотения, в обладании представлением, влекущим к своему осуществлению, мы имеем своеобразное явление, которое в качестве становления, обусловленного идеей, некоторым образом совмещает в себе идеальное с реальным. Поскольку это влечение испытывается как личное *мое* желание, поскольку сознается его зависимость от эмпирического внешнего мира и эмпирических черт личности, постольку явление воли всецело втянуто в сферу реальности и только как бы объединяет в себе реальность субъективно-психическую с реальностью воплощенной или осуществленной. Но поскольку этот идеальный элемент — как это имеет место в нравственно определенной воле — обладает

сверхэмпирическим характером, есть чистая идея, или, как говорил Кант, достояние «чистого практического разума», воля становится феноменом, стоящим на пороге двух миров — идеального и эмпирически-реального — и связующим их друг с другом. Однако сама эта воля, будучи как бы движением от идеального к эмпирическому, есть также нечто вполне реальное — но, конечно, в ином смысле, чем реальность эмпирическая, противопоставляемая идеальному. Выделяя в сложном составе человеческой воли эту чистую нравственную волю, мы констатируем реальность нравственного идеала, не выходя за пределы того, что непосредственно требуется самим моральным сознанием. Кто хочет называть это метафизикой, тому мы напомним, что *эту* метафизику — лишь с несколько иным, гносеологически, однако, несущественным оттенком, утвердил разрушитель догматической метафизики — Кант³.

В дальнейшем этический реализм должен еще более разойтись с учением Канта. Кант, как известно, пытался установить своеобразный параллелизм или предустановленную гармонию между идеальным определением воли и ее эмпирически реальной обусловленностью. Нравственное действие в качестве явления эмпирической реальности может и должно быть следствием только эмпирических же причин, будучи вместе с тем, с метафизической точки зрения, свободным актом ноуменальной нравственной воли. Подобно тому как психофизический параллелизм полагает, что если бы сознание совершенно исчезло из мира, вся материальная сторона процессов жизни сохранилась бы в прежнем виде и люди в качестве мертвых автоматов совершали бы без всякой перемены те же действия, которые теперь кажутся зависящими от их представлений и сознательных желаний, точно так же, по мне-

³ Что Кант, по существу, стоит на точке зрения зависимости нравственного идеала от метафизической воли, показано Н. Maier'ом в «Psychologie des emotionalen Denkens». 1908. С. 757 и след. Эта книга вообще хорошо уясняет первичный характер в этике понятия воли, или хотения, и зависимость от него понятия нравственной ценности.

нию Канта, в человеческой жизни все совершается так, как будто оно определено исключительно эмпирическими условиями и как будто нравственной воли совсем не существует. Однако это легкое и гладкое примирение замкнутости эмпирической причинности с идеальной мотивированностью воли должно быть признано несостоятельным. Ведь если нравственная воля, по собственному учению Канта, есть именно воля, не определяемая никакими эмпирическими причинами, то как может обусловленный ею поступок в качестве эмпирического явления оказаться всецело зависящим от эмпирических же причин? И с другой стороны, если все человеческие действия обусловлены эмпирически, то не остается места для чисто нравственного, то есть неэмпирического определения воли. Правда, нет никакого противоречия в сочетании всеобщего детерминизма со *всеобщей* целесообразностью, в учении, что все человеческие действия, как и все явления природы вообще, с одной стороны, механически обусловлены, а с другой стороны, осуществляют некую идеальную цель: мир и человека *можно* мыслить целесообразно устроенной машиной, как это представлял себе Лейбниц. Но если в пределах человеческих действий мы *различаем* между такими, в которых человек есть слепое игральное поле своих страстей и вожделений, и такими, в которых он свободно определяется нравственным идеалом, и делаем человека ответственным за выбор между этими действиями, то невозможно считать все человеческие действия одинаково обусловленными эмпирически. Автомат может действовать целесообразно; но действовать нравственно и быть ответственным существом он не может⁴.

⁴ См., кроме указанной критики Виндельбанда, сжатую и меткую критику этого учения в: Н. Gomperz. Das Problem der Willensfreiheit, 1907. С. 41–46. Психологически противоречивость этого учения Канта объясняется из несогласованного столкновения в нем двойного ряда мыслей — теоретического учения о соотношении между причинностью и свободой (в 3-й антиномии «Критики чистого разума») и морального учения о соотношении между интеллигибельным и эмпирическим характером.

Мы приходим здесь к неизбежному выводу: если нравственная воля есть не только предмет праздного поклонения и любования со стороны человеческого сознания, а активно влияет на человеческое поведение, если мы — не только «слышатели слова», но и его «исполнители», то закономерность эмпирических связей вполне реально нарушается вторжением вне-эмпирического, идеального фактора. *Нравственный идеал во всей своей идеальности есть совершенно реальная сила в земной, эмпирической жизни.* Это звучит, быть может, очень дико для позитивно настроенной мысли, но в этом — вина не этой истины, которая прочно обоснована на реальном факте нравственного сознания, а вина самого позитивизма, который превращает идею эмпирической закономерности из рабочей гипотезы положительных наук в метафизический догмат. Само собою разумеется, что этим отнюдь не устанавливается господство произвола и случайности в человеческой жизни. Причинность, определяемая идеальной целью — *causa finalis*, — есть тоже причинность, и закономерность явления не уничтожается тем, что оно необходимо связано не с другим эмпирическим явлением, а с реальностью нравственной воли; обусловленность силою нравственной необходимости прямо противоположна случаю и произволу.

Поскольку нравственный идеал оказывается, таким образом, вместе с тем реальностью и действенной силой, должно быть исследовано его отношение в качестве такой силы к другим, именно эмпирическим факторам и условиям человеческой жизни. Я оставляю здесь в стороне великие метафизические вопросы о месте Добра как универсальной творческой силы в системе реальности — вопросы, объединяемые общей проблемой теодицеи, то есть примирения идеального всемогущества добра с ограниченностью его эмпирического действия. Решение этой проблемы лежит за пределами чисто научного знания и может быть достигнуто лишь непосредственной религиозной интуицией. Я имею здесь в виду лишь то, что имманентно, то есть, как

чисто логический вывод, вытекает из признания идеала реальной действенной силой. А именно это признание совершенно меняет отношение нравственного сознания к окружающей его действительности. Односторонний этический идеализм, ведающий добро лишь с его идеальной стороны, то есть как идеал, стоящий вне действительности и над нею, утверждает, что в нашем *теоретическом* сознании, в постижении действительности и ориентировке среди нее мы имеем дело исключительно с категориями эмпирического порядка, с естественной закономерностью и причинностью, чуждой какого-либо отношения к нравственному идеалу. Необходимая двойственность между позицией теоретически познавательной и позицией нравственно практической, обусловленная категориальным различием между бытием и долженствованием, полагает здесь совершенную обособленность двух сфер духовной жизни. Мир раскалывается на две половины — на безразличную к добру и злу, всецело обусловленную одними эмпирическими силами действительность и на идеальный мир нравственных ценностей, о котором говорит нам из глубины души голос совести, но который не связан никаким *реальным* отношением с действительностью. «Звездное небо надо мною», к которому принадлежит и наша планета со всем, что на ней творится, реально ничуть не обусловлено противостоящим ему «моральным законом во мне»; в царстве природы даже я сам — только «животная тварь». Все мировоззрение носит здесь печать глубочайшего дуализма — сфера идеальных ценностей и сфера равнодушной к идеалу действительности противостоят друг другу как две непримиримые и чуждые инстанции.

Совершенно иным представляется отношение между обеими областями, когда мы в лице нравственной воли нашли реальную связь между ними. Ибо эту реальную связь мы не только ощущаем в себе, в непосредственном сознании нашей мотивированности нравственной волей; так как эта воля не связана с признаками, определяющими меня как отдельное эмпирическое существо, так как она

ни в коем случае не есть исключительное достояние моего личного «я», а по самой своей природе универсальна, то мы должны признать ее наличность и действительность — в большей или меньшей степени — и во всех наших ближних, и в человеческих коллективах — семье, государстве, нации, человечестве. Связь абсолютной нравственной воли с эмпирическим человеческим существом есть не чья-либо индивидуальная привилегия, а великий факт общечеловеческого бытия. Более того, поскольку человек как эмпирическое существо есть часть и сознание природы, и поскольку мы допускаем непрерывность царства природы и его эволюции, мы должны признать наличность нравственной воли и во всей органической и даже космической жизни — ее воплощение во всем бытии, конечно, всегда частичное и несовершенное по сравнению с сознаваемой нами полнотой и совершенством нравственного идеала как такового. Не развивая здесь далее этой последней мысли как обусловленной специальным онтологическим допущением, укажу лишь, что признание реальности нравственной воли во всей *социальной* среде есть совсем не пустое умствование, а имеет глубокое значение для всего строения этического мировоззрения. С этой точки зрения всякое *требование*, во имя нравственного идеала предъявляемое к действительности, есть не обращение идеального начала к чуждой ему сфере бытия, а лишь дальнейшее углубление и обогащение тех идеальных сил, которые и до этого требования содержатся в действительности. *Борьба* против определенного содержания действительности во имя нравственного идеала, которая выступает на первый план и всецело выражает природу нравственной деятельности для этического идеализма, есть для этического реализма лишь один из моментов этой деятельности, восполняемый моральной солидарностью с пребывающей в самой реальности нравственной волей; и нравственная деятельность в целом есть не борьба, а созидание в форме органического раскрытия потенциальных нравственных сил коллективного бытия. Отрицание данного эмпиричес-

кого строя жизни, не удовлетворяющего нравственное сознание, есть здесь не разрыв со всем бытием, не угрюмое и гордое отщепенство, которое Гегель справедливо называл «наглостью личности» и при котором морально настроенная личность сознает себя чуждой всей окружающей среде и вместе с тем властелином над ней; напротив, это отрицание связано здесь с сознанием личностью своего сродства с глубочайшими идеальными силами самого бытия и выражает как бы творческое воздействие самих этих сил на внешнюю поверхность жизни. «Geist ist Leben, das selber in's Leben schneidet» [«Дух — это жизнь, которая сама врежется в жизнь» (нем.)] (Ницше); нравственная деятельность есть не механическое вторжение в жизнь какого-то внешнего, инородного жизни начала, а живая действительность самого бытия, как бы духовная энтелехия, изнутри формирующая и подчиняющая себе тело жизни. Это *органическое мировоззрение* в этике, к которому приводит этический реализм, преобразует абсолютный дуализм между сущим и должным в соподчиненность и живое единство высшего с низшим.

Отсюда возникает новая проблема, касающаяся конкретного определения соотношения между внутренними и внешними проявлениями нравственной воли, между нашим собственным нравственным идеалом и нравственными верованиями и стремлениями исторической эпохи и среды, в которой мы живем. Творится ли нравственный идеал только великими общими силами коллективного человеческого духа, перед которыми должно безмолвно преклониться индивидуальное нравственное сознание? Должен ли смиренно смолкнуть голос нашей личной совести перед нравственными требованиями, выступающими для нас извне, из окружающего нас социального бытия? Или же личная совесть есть высшая и абсолютная инстанция, перед решением которой величайшие и самые глубокие исторические нравственные силы внешней среды так же ничтожны, как и всякий иной эмпирический факт, сильный только своей грубой реальностью? Конечно, под-

чинение личной нравственной веры чужому мнению, хотя бы то было мнение всего общества и всей эпохи, отказ от нравственного самоопределения есть всегда потеря самого нравственного сознания; и этические теории, которые приводят к этому требованию, низводят этический реализм снова на степень натурализма. В этом, как уже указано, заблуждение величайшего представителя этического реализма, *Гегеля*, который признал реальные воплощения коллективного нравственного духа высшим мерилем нравственных стремлений личности. Нравственная воля, раскрывающаяся нам в личном моральном сознании, по существу универсальна и вневременна и потому есть судья над всеми временными, историческими своими выражениями; общественное мнение никогда не может быть отождествляемо с абсолютной нравственной волей. С другой стороны, совершенное пренебрежение к объективным, реальным выражениям нравственной воли вне нас превратило бы нравственное сознание в его прямую противоположность — в личное самомнение и самопревознесение. Вопрос вообще ложно ставится, если он принимает характер такой дилеммы. Уважение к чужому нравственному мнению и, в частности, к моральному умунастроению всей окружающей нас социальной среды должно быть не слепым поклонением чужому авторитету, а непосредственным усмотрением — силою собственного же нравственного сознания — наличности абсолютной нравственной воли в этом умунастроении и, следовательно, по крайней мере, относительной его правомерности. И с другой стороны, какую бы моральную очевидность ни имел для каждого из нас наш личный нравственный идеал, мы должны уметь различать то, что есть в нем абсолютного, от того, в чем сказывается преходящий, относительный характер нас самих как исторически обусловленных личностей; мы должны научиться понимать, что и каждый из нас есть дитя времени и внешних условий и в своем нравственном сознании дает лишь неполное, усеченное и несовершенное выражение абсолютной нравственной воли. Содержание

абсолютной нравственной воли, будучи само абсолютным, никогда не может быть сполна и адекватно выражено в каких-либо отвлеченных требованиях; и потому все рациональные формулы нравственных идеалов — наших собственных и чужих — суть только частичные проявления и приближения к абсолютному добру как таковому. Каково относительное значение, которое мы должны придавать указанным двум проявлениям нравственной воли, это зависит от личной самооценки каждого из нас и, конечно, не может быть конкретно определено. Но лишь гений, да и он лишь в самых исключительных случаях, имеет объективное право вознести себя над всей своей средой и эпохой; в качестве же общего правила мы всегда должны помнить, что как бы глубоко мы ни веровали в правоту наших нравственных убеждений, сама совесть ставит нам требование согласовать эти убеждения со всей системой коллективного нравственного бытия, усматривать в своей собственной нравственной личности лишь одно из проявлений общего нравственного духа.

Мы исходили из того, что нравственная деятельность должна ориентироваться по двум своим координатам — сущему и должному, должна сочетать ясное сознание идеала с трезвым учитыванием действительности, причем первое определяет конечную цель, последнее же — путь к ее осуществлению. Мы видели, однако, что признание обеих этих координат предполагает наличие *точки их пересечения* — того начала, в котором сущее и должное слито воедино и которое мы усмотрели в универсальной нравственной воле. Сама двойственность обоих этих измеряющих направлений немислима вне их живого слияния в исходной точке; и потому подлинная нравственная ориентировка заключается не только в измерении расстояния, отделяющего действительность от идеала, и определении путей, по которым она может быть приведена к нему, а в установлении той непрерывной линии, которая связывает каждое данное проявление нравственной жизни с его исходной точкой — с реальной силой универсальной нравст-

венной воли. Это непосредственное сознание живой нравственной мощи самого бытия, в состав которой входит и наше собственное стремление к идеалу, это чуткое углубление в ту духовную атмосферу, в которой осуществляется органическое произрастание высшего из низшего, есть основная задача нравственной мудрости, по сравнению с которой отвлеченное фиксирование идеала и холодный механический расчет эмпирических сил действительности имеет лишь произвольное значение.

Односторонний этический идеализм — все равно, утверждается ли он сознательно, или, как это чаще встречается, исповедуется бессознательно, — помимо своей научной недостаточности, несет в себе и практическую опасность. Психологически чрезвычайно трудно, если не невозможно, совместить в каждый момент полную ясность и твердость обеих указанных ориентировок, если они ничем не объединены между собой. Мысль человеческая определяется вниманием, внимание же зависит от любви к предмету и от органической близости его к душе познающего. Легко ли заставить себя с чуткой внимательностью познавать реальные силы бытия, если к действительности не испытываешь ничего, кроме презрения, и если каждое сближение с ней, каждый вдумчивый расчет ее условий рискует отдалить от нас мысль об идеале и погрузить нас в беспринципный оппортунизм? И легко ли неустанно и правдиво сознать идеал, если он совершенно чужд всей конкретной жизни, всем непосредственным впечатлениям внешнего бытия, если, обращая взор кверху, мы теряем из виду почву, на которой стоим, и рискуем ежеминутно споткнуться о любое препятствие у наших ног? Сохранить подлинную нравственную мудрость, одинаково далекую и от бессильной мечтательности, и от бездушного оппортунизма, психологически возможно лишь в том случае, если нами движет живое чувство, для которого действительность есть не только объект сухого расчета, но и предмет нравственного *уважения*, и которое ощущает идеал не только как отвлеченное *требование*, но и как могучую *ре-*

альную силу личного и коллективного бытия. Это живое чувство, конечно, не может быть плодом одних отвлеченных рассуждений; и этическое размышление призвано вообще не исправлять людей, а лишь уяснять их непосредственное нравственное сознание. Но именно это уяснение, освещая сознательностью то, что чувствовалось лишь инстинктивно и, быть может, было заглушено ложными или односторонними теориями, может, таким образом, подкрепить живое свидетельство нравственного чувства. И в этом смысле мы вправе сказать, что выводы наших размышлений подтверждают голос здорового, неискаженного морального сознания. Этот голос говорит нам, что, возвышаясь в нравственном идеале над эмпирической действительностью, мы не должны отрываться от бытия в целом. Мы должны смотреть на жизнь — как говорил Вл. Соловьев — *с высоты*, но не *свысока*. Возвышенный нравственный идеализм, влекущий жизнь вперед, не должен превращаться перед лицом бытия в гордыню и самомнение; он должен и может сочетаться со смиренным уважением к всеобъемлющей реальности, в лоне которой он сам зарождается и творит новую жизнь.

О поисках смысла войны*

Мировая война, которая была навязана русскому государству извне, против его воли, в еще гораздо большей мере явилась неожиданностью для общественного мнения и в известном смысле застала врасплох сложившееся и господствовавшее умонастроение интеллигентных кругов общества. В Германии общественное мнение десятилетиями упорно и систематически воспитывалось в идее войны, в понимании необходимости и национальной важности войны; едва ли не для всех без исключения немецких граждан — начиная с детей, у которых «игра в солдатики» была поставлена как серьезное воспитательное дело, и кончая множеством ученых и общественных деятелей, сознательно посвятивших себя пропаганде расширения военного могущества страны, — идея войны была идеей привычной, понятной, популярной, укорененной в самих основах мирозерцания; и события показали, что и резко оппозиционные круги немецкого общества в этом отношении не составляли исключения. Совсем иначе в России. По множеству причин, которых мы не будем касаться, война представлялась среднему русскому мыслящему человеку чем-то ненормальным, противоестественным, несовместимым со всеми привычными идеями и потому чем-то почти невозможным. Тревожные признаки

* Опубликовано: «Русская мысль». 1914. № 12. С. 125–132.

сгущения политической атмосферы все же не ощущались во всей их грозной реальности, и мысль, что внезапно могут исчезнуть все привычные, казалось бы, вечные формы мирной культурной жизни и смениться ожесточенной и беспощадной международной резней, казалась чем-то почти столь же невероятным, как столкновение Земли с кометой.

К счастью для нас, эта неподготовленность нашего интеллектуального мирозерцания к войне не имела никаких практически вредных последствий, ибо она была отодвинута куда-то на задний план и лишена действительного значения другим, внезапно и со стихийною силою пробудившимся началом нашей духовной жизни — здоровым инстинктом национального сознания, непосредственным единодушным порывом национальной воли. Независимо от всех наших рассуждений и мыслей *эта* война сразу и с непоколебимой достоверностью была воспринята самой стихией национальной души как необходимое нормальное, страшно важное и бесспорное по своей правомерности дело.

Но это разногласие между непосредственным национальным чувством и господствующими понятиями нашего мировоззрения — разногласие, духовные плоды которого вряд ли еще сказались теперь во всей своей значительности — поставило нас перед насущно необходимой и для большинства мучительно трудной задачей *идейного оправдания* войны, отыскания ее нравственного смысла. Мы не хотим этим сказать, что самый вопрос об «оправдании войны» объясним только из этой психологической обстановки. Указанные психологические условия объясняют лишь, почему этот вопрос именно в России вызывает повышенный интерес и мучительно переживается весьма широким кругом людей. С объективной точки зрения вопрос этот сохраняет свою значительность; это подлинная историко-философская проблема, конечно, совершенно независимо от того, по каким причинам она привлекает к себе внимание.

Нижеследующие краткие соображения, навеянные значительными и интересными размышлениями о «смысле войны», которые были высказаны членами московского религиозно-философского общества¹, не имеют своей задачей дать какое-либо окончательное решение существа вопроса о «смысле» переживаемых нами мировых событий. Они имеют гораздо более скромную цель — наметить некоторые общие условия правильного решения и тем предостеречь от односторонних или неправомερных его освещений.

* * *

Вопрос об оправдании войны, об ее объективном, общечеловеческом смысле заключает в себе одну коренную антиномию, одно необходимое сплетение разнородных и сталкивающихся мотивов. Оправдать войну значит доказать, что она ведется во имя правого дела, что она обусловлена необходимостью защитить или осуществить в человеческой жизни какие-либо объективно-ценные начала. Но объективно-ценные — значит ценные одинаково для всех. Таким образом, оправдать войну значит найти такие ее основания, которые были бы обязательны для всех. Но так как война начата и ведется каждой из борющихся сторон, очевидно, по противоположным мотивам, так что фактически одна сторона считает благом то, что для другой представляется злом, то найти оправдание войны значит для каждой из борющихся сторон усмотреть истину на своей стороне и ложь — а тем самым злую или, по крайней мере, ослепленную волю — на стороне противника. Если бы речь шла об относительной правде, об оправдании с точки зрения своих частных интересов, то дальше не о чем было бы и говорить. И есть многие люди, которые сознательно останавливаются на такой отно-

¹ См. в этом же номере («Русская мысль». 1914. № 12) статьи Г.А. Рачинского, кн. Е.Н. Трубецкого, В.И. Иванова, С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрн.

сительной точке зрения и искание абсолютной истины в этом вопросе считают или «метафизикой» в дурном смысле слова, или даже отсутствием непосредственного, здорового патриотического чувства. Каждая сторона защищает свои интересы, и для каждой ее интересы суть бесспорное, самоочевидное, абсолютное благо, а все прочее — одни пустые разговоры. Такая точка зрения имеет в себе некоторую долю истины. Ее моральная ценность состоит в том, что она именно отграничивает относительную правду от абсолютной, то есть что она очищает эгоизм от ложного ореола абсолютной ценности, который ему часто придается, и подчеркивает возможность отставить свои интересы, сохраняя уважение к противнику, без обязательного слепого самопревознесения и поношения врага. Однако именно *действенно* на такой точке зрения устоять невозможно. Без веры в абсолютную, объективную нравственную ценность, а не только относительную, утилитарно-эгоистическую ценность своей цели, психологически невозможны ни то самоотвержение и напряжение действенной воли, которые необходимы в столь трудном и мучительном деле, как война, ни — что еще важнее — моральная ответственность за участие в бедствиях, которые несет с собой война. Поэтому *действенно* этот скептический релятивизм необходимо превращается в свою собственную противоположность; мысль об относительности оценки исчезает из сознания, воля целиком сосредоточивается на интересах только своих, приписывает им абсолютное значение, и тогда возникает та готтентотская мораль, для которой своя польза есть уже тем самым, без всяких особых оправданий, абсолютное благо, а чужая польза — абсолютное зло. Нет надобности разьяснять противоречивость этой позиции. Как можно требовать от противной стороны отказа от защиты *ее* эгоистических интересов, раз эгоизм возведен в объективный принцип? Очевидно, оправдание войны не может опираться на чьи-либо частные интересы, а должно опираться на интересы или блага общечеловеческие, которые

одинаково ценны и обязательны для всех. Оправдать войну можно, лишь приведя такие аргументы, с которыми противник *обязан* был бы согласиться. Конечно, фактически, то есть психологически, нет надежды добиться общего признания для какого-либо оправдания войны. Очевидно, во время самой войны сознание одной стороны — той именно, которая заблуждается — будет в плену этого заблуждения и будет невосприимчиво к истине. Но это несколько не меняет того, что истина *сама по себе* в этом вопросе, как и всюду, только одна, то есть одинакова для всех. И эта истина восторжествует, когда пройдет пора ослепления. В ожидании этого времени каждая из сторон имеет право верить в свою правоту, поскольку она искренно убеждена, что добросовестно и беспристрастно обсудила вопрос. Но действительная, подлинная истина, конечно, только одна, и мы со своей стороны верим и убеждены, что она именно на нашей стороне, что именно мы, а не наши противники, боремся за правое дело и за уничтожение зла.

Но тут именно возникает трудность, в силу которой и обнаруживается тот антиномизм в проблеме оправдания войны, о котором мы выше говорили. Если оправдать войну значит показать, кто в ней прав и кто виноват, кто является выразителем начала добра и кто — начала зла, то в какой мере и в каком смысле нация вообще может признать себя как целое носителем злого начала, подлежащего уничтожению? Мы говорим «может» опять не в психологическом смысле. Мы ставим вопрос: может ли с объективно-нравственной стороны нация признать себя выразителем зла, есть ли вообще такое положение, в котором нация обязана и вправе прийти к такому выводу? Поскольку при этом имеется в виду, что нация должна признать себя как целое, то есть само существо своего бытия и своей воли, злом, подлежащим уничтожению, поставленный вопрос, очевидно, допускает только отрицательный ответ. Если уже отдельный человек не имеет не только обязанности, но и права уничтожать себя, признавать свое

бытие, самое субстанцию или энтелехию своей жизни злом и мириться со своим уничтожением, то тем более — целая нация. Не только фактически, но и морально нация не может считать свое бытие недоразумением, признавать своеобразие своей жизни и воли, создающее из нее именно особую нацию со своими особыми интересами и оценками, злом, не находящим оправдания перед лицом общечеловеческой правды. Это, по-видимому, ясно само собой и не требует особых доказательств; однако это положение в известном смысле сталкивается с задачей объективного оправдания войны, из которого вытекает, что одна сторона — именно неправая — *обязана* признать свое дело, свою национальную волю *неправой*.

В этом именно и заключается та антиномия в проблеме оправдания войны, которую мы хотели отметить. Эта антиномия, конечно, не неразрешима, то есть не есть в строгом смысле слова антиномия. Но она указывает на сплетение в этой проблеме разнородных нравственных мотивов, и из нее явствует, *какое* решение проблемы заранее должно быть признано ложным. А именно, всякое оправдание войны, смысл которого сводится к тому, что сама *сущность* одной из борющихся сторон признается выражением абсолютного блага, а другой — выражением абсолютного зла, заранее должно быть признано ложным. В этом, думается нам, основной дефект той славянофильской концепции войны, которая развита преимущественно в речах С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрнэ. Мы оставляем здесь в стороне все побочные вопросы. Мы не касаемся даже легко напрашивающегося недоумения, каким образом война, в которой на *нашей* стороне стоят Франция и Англия, может еще быть охарактеризована, как борьба России с Западом или — в отношении аналогичной *философской* концепции Эрнэ — аналогичного сомнения: если источник зла, с которым мы боремся в этой войне, есть «имманентизм» и «феноменализм» германской мысли, то как нам быть с родственными течениями позитивизма и эмпиризма у наших союзников, Англии и Франции? Мы вообще

исключаем из обсуждения все партийные, публицистические и философские споры, как бы они важны ни были сами по себе. Мы берем это «славянофильское» построение лишь в его общем замысле. По существу речь Эрна, кстати сказать, даже не соответствует ее эффектной заглавию — «От Канта к Круппу»; она должна была бы называться «От Мейстера Экхарта и Лютера к Круппу». А это значит: «от существа немецкой национальной культуры — или, как говорит Эрн, от германской идеи — к Круппу, то есть ко всему злу современной Германии». Мы опять оставляем в стороне всю историческую, научную — выражаясь мягко — сомнительность этого построения, например, необъяснимость с этой точки зрения, почему именно теперь, через шестьсот лет после Мейстера Экхарта, впервые обнаружилось на практике зло, корни которого имеют такую долгую историю. Мы обращаем внимание только на одно — вывод из этого понимания, все равно, высказывается ли он, или не договаривается, сводится к признанию, что тем злом, против которого мы боремся в этой войне и которое хотим одолеть, является само существо немецкого духа, немецкого гения. Может ли такое понимание вообще быть объективно-истинным? Независимо даже от того, что никакая война, сколь бы успешной ее ни мыслить, не может истребить ни самого немецкого народа, ни тем самым его национального лица, — такое понимание в религиозном смысле кощунственно; оно означает осуждение, признание негодным самих основ национального бытия, тогда как всякое национальное бытие — как и бытие индивидуальной личности — в своих последних корнях, в самом своем бытии должно мыслиться одним из многообразных проявлений Абсолютного. Такая концепция, которая находит источник зла в самой основе национального духа противника, не может быть ничем иным, как ложной абсолютной санкцией своего субъективного пристрастия; для противника она неизбежно неубедительна, ибо никто не может и не должен отречься от себя, признать злом свою национальность как таковую. Более того: для немцев

не могло бы быть лучшего оправдания, чем уяснение, что их поведение, теперешнее направление их воли и сознания непосредственно обосновано в существовании их национально-миросозерцания и религиозно-нравственного сознания: ибо перед каждой нацией, как перед личностью, стоит высший завет: «осуществляй самого себя»!²

Вывод, вытекающий отсюда, ясен сам собою — отыскание смысла войны, в чем бы оно ни заключалось, должно быть подчинено общему требованию, чтобы та правда,

² Нужно отметить, что в публичной лекции на ту же тему, прочитанной в Петрограде 25 ноября, В.Ф. Эрн внес значительное дополнение, которое существенно изменяет самую его мысль. Наряду с основным течением «германской идеи», против которого он восстает, он отметил и совсем иное направление, назвав его представителями Гёте и Новалиса, и даже объявил борьбу с «имманентизмом» борьбой за освобождение германской души. Это дополнение, однако, обязывает к весьма радикальной переработке всего замысла историко-философской концепции Эрна. Прежде всего, «имманентизм» оказывается совсем не тождественным с «германской идеей» как таковой. Затем пришлось бы существенно изменить генеалогию, а отчасти и оценку этого направления: напомним лишь, что Новалис считал себя последователем Беме, которого Эрн считает предшественником Канта — и, тем самым, Круппа. Не вдаваясь по существу в обсуждение возникающих здесь сложных вопросов, мы ограничиваемся одним только выводом: если Беме мог породить и Канта, и Новалиса (как и Шеллинга), то это значит, что «имманентизм» может быть обозначением самых разнородных умонастроений — от глубочайших религиозно-мистических умонастроений до чистого безрелигиозного позитивизма и «феноменализма». Если принять во внимание вытекающие отсюда необходимые поправки, то мысль Эрна можно было бы редактировать так, чтобы она заключала несомненную долю истины; ибо источник современного зла германской культуры заключается в идолопоклонстве, в обожествлении земных интересов и ценностей, а источник этого идолопоклонства заключен в соединении религиозного инстинкта с безрелигиозным позитивистическим миросозерцанием; и поскольку Кант (но, во всяком случае, не Экхарт и Беме!) соучаствовал в воспитании этого противоречивого умонастроения, позволительно связывать его с уродствами современной немецкой общественной мысли. Но и эта связь требовала бы еще существенных оговорок! — Существенный, сложный и тонкий вопрос о духовных корнях современного германского умонастроения, надеемся, еще будет подвергнут обсуждению на страницах «Русской Мысли».

во имя которой ведется война, была действительно общечеловеческой, равно необходимой не только нам, но и нашему противнику. Мы должны понимать эту войну не как войну против национального духа нашего противника, а как войну против злого духа, овладевшего национальным сознанием Германии, и — тем самым — как войну за восстановление таких отношений и понятий, при которых возможно свободное развитие всевропейской культуры во *всех* ее национальных выражениях. Мы должны искать идею войны только в том, что смогут и должны будут признать и сами наши противники, когда у них раскроются глаза и они поймут то заблуждение мысли и воли, в которое они впали. Это, конечно, не значит, что нельзя искать более глубоких исторических и духовных корней этого заблуждения, что явления зла, которые воочию обнаруживает современная Германия, должны быть признаны историческими случайностями или ответственность за них должна быть возложена только на отдельных людей. Нет, это есть несомненно злая воля, за которую ответственна вся нация и не только в ее нынешнем поколении. Проследить духовные источники этой злой воли не только исторически интересно, но и практически необходимо для осознания подлинного смысла передаваемых событий; в речах В. Иванова и кн. Е. Трубецкого с разных точек зрения, но в общем, думается нам, одинаково правильно намечены духовные источники этого зла. Но эти источники — как бы глубоко они ни были заложены — не могут быть тождественны с корнями, с метафизической основой национальности нашего врага. Это невозможно уже потому, что эта метафизическая основа, как и произрастающая на ней многосложная национальная культура, никогда не может быть сведена к какому-либо *одному* направлению, выражена в *одной* формуле. Все вообще попытки логического определения сущности национального духа рационализируют сверхрациональную полноту бытия и тем незаконно ее суживают. И поскольку корни национального бытия выражаются в своеобразном, присущем нации, религиозном

умонастроении, последнее как таковое, то есть по своему общему духу, тоже не может быть просто заблуждением и злом. Всякое общее религиозное умонастроение, имеющее многовековые традиции и выросшее из самой души народа, необходимо заключает в себе некоторую относительную, частную правду и потому не может само по себе быть признано ответственным за злую волю нации. Поэтому источники зла в национальной жизни должны всегда мыслиться лишь как заблуждения, в которые впала нация, как ложный путь, по которому она пошла, и необходимый отказ от которого впервые вернет нацию к тому, что есть в ней истинного и в подлинном, внутреннем смысле жизнеспособного.

«Gottes ist der Orient, Gottes ist der Occident!» [«Восток — Божий, Запад — Божий!» (*нем.*)] Эти слова немца Гёте мы можем спокойно повторять, ибо *этот* немец — не наш враг. Скорее наоборот, мы несем на *нашем* знамени эти слова *против* современной Германии, вина которой, быть может, в том и состоит, что она забыла эти слова, потеряла всякое понимание религиозного мировоззрения, из которого они истекают, и, отрекшись от своих великих мудрецов, предалась соблазну безыдейного и безрелигиозного национального самомнения. Война идет не между Востоком и Западом, а между защитниками права и защитниками силы, между хранителями святынь общечеловеческого духа — в том числе и истинных вкладов в него германского гения — и его хулителями и разрушителями. Лишь в этом сознании можно обрести истинное оправдание великой европейской войны.

Демократия на распутье*

Старый строй пал так быстро и — несмотря на все предчувствия — так неожиданно, что трудно опомниться и осознать совершившееся. Всем нам приходится вживаться в совершенно новый, небывалый порядок вещей. Факты общественной жизни своей стремительностью обогнали психологию, внутренний строй привычных чувств и мыслей. Все наши оценки и настроения, надежды и опасения, все внутреннее наше политическое умонастроение, день за днем откладывавшееся в душе под влиянием впечатлений жизни, — все это так или иначе было связано со старым строем, ориентировано на него. Теперь мы точно пробуждены внезапным толчком от долгого сна и должны немедленно, среди угрожающих опасностей, приняться за ответственную дневную работу, еще не стряхнув с себя темных чар сна, еще проникнутые всем сумбуром и идейным хаосом кошмара, под которым мы жили доселе.

Перед нашими глазами совершилось и совершается огромной важности государственное строительство новой России — совершается, несмотря на все трения, необыкновенно быстро и успешно. Но оно осуществляется пока скорее непосредственным инстинктом национального самосохранения, чем ясными, продуманными идеями. Стихийный инстинкт повлек восставшие народные массы в

* Опубликовано: «Русская свобода». 1917. № 1. С. 14–17.

Государственную Думу, в которой народное сознание с очевидностью почувствовало единственный живой, организующий центр страны. Тот же инстинкт — ибо думать и рассуждать было некогда — кинул ответственных руководителей Государственной Думы навстречу непривычной для них толпе восставшего народа и заставил их стать во главе ее. Тот же инстинкт заставлял войсковые части, солдат и офицеров, изменяя внешней присяге царю, следовать внутренней присяге стране и присоединиться к революции. Едва ли не вся интеллигенция страны, прежде либо проникнутая бесформенно-бунтарскими, политически сектантскими настроениями, либо политически индифферентная в силу того же инстинкта, ощутила свою обязанность политического вразумления и объединения народа, нравственного обуздания анархических страстей и стала действовать в этом столь необычном для нее направлении. Наконец, тот же здоровый национальный инстинкт — вопреки всем покушениям и слепых фанатиков внутри страны, и ловких дипломатов в стане ее врагов — видит в Германии главного и самого опасного врага освобожденной родины и среди хаоса внутреннего переворота спешно организует страну для борьбы с ним.

Этот государственный инстинкт народа и интеллигенции совершил и совершает великое чудо — не меньшее, если не большее, чем сам внешний переворот, разрушивший старый порядок. Казалось, Россия была безнадежно растерзана партийной, классовой, национальной враждой. Казалось, старый порядок в долгие годы своего торжества успел влить в общество и народ такую отраву анархических, сектантских, злобных чувств и мыслей, что истинно всенародное, разумное и духовно-свободное государственное сознание было и в народе, и в интеллигенции величайшей редкостью. Ни интеллигенция, ни народ не были внутренне, по своему нравственному воспитанию и идейному миросозерцанию, достаточно подготовлены к тому, что было нужно стране в этот момент, — к чувствам патриотизма, личной ответственности, дисциплине, объе-

динению вокруг государственной власти. Если бы в этот момент восторжествовали старые, привычные лозунги, партийная ограниченность, бесформенные социалистические верования, если бы в освобожденном народе сохранили силу больные, отравленные мысли раба, — могло бы произойти ужасное. Но все эти привычки мысли и чувств были побеждены могучей органической силой государственного, общенародного инстинкта. Политических партий в старом смысле, в сущности, в настоящий момент не существует; или, по крайней мере, все их разногласия стали несущественными перед высшей задачей, общей им всем. От националистов и октябристов до социалистов-революционеров существует единая партия свободы, порядка, совести и служения родине — против кучки людей, партийный лозунг которых — укрепление и увековечение злых, рабски-бунтарских страстей темной массы.

Можно изумляться благотворной силе этого стихийного инстинкта, который спас и доселе спасает нас. Но нельзя не видеть, что неосознанность этого государственного строительства таит великую опасность. Ибо живы и действенны, к сожалению, инстинкты и иного порядка — инстинкты классовой вражды, бунтарства, слепой мстительности, самоуправства, индифферентизма к судьбе родины, недоверия к власти и к культурным слоям общества. И эти инстинкты действуют не только как стихийная сила, но имеют в своем распоряжении готовый аппарат традиционных, привычных идей, политических теорий, мирозерцаний и лозунгов. Все старое, популярное революционное мирозерцание, основанное на материалистическом понимании жизни и на идее классовой борьбы, — отныне, когда оно перестало быть интеллигентской теорией и становится могущественной силой народного брожения, — грозит свести нас с верного пути, увлечь в бездну анархии, в тот «русский бунт, бессмысленный и беспощадный», о котором говорил Пушкин.

Отныне все слова становятся делом, все идеалы получают конкретную проверку, все теории и доктрины рас-

крывают свой живой, действенный смысл. Демократия, почти чудодейственным порывом опрокинувшая все преграды и ставшая властью, стоит теперь на распутье. Она должна до конца осознать и осмыслить те два разных пути, на которые она может вступить, два противоположных идеала и мирозерцания, которые она может положить в основу своего развития.

Демократия может осуществлять религиозный идеал народовластия как всенародного свободного строительства высшей правды на земле. Для этого идеала власть народа есть не самоуправство, не самодовлеющее хозяйничанье народа, не ведающего узды для своих вожделений, а такое же бескорыстное, самоотверженное, ответственное *служение* высшей правде, каким должна быть всякая власть. Лишь на этом пути возможно то гармоническое сочетание личной свободы с подчинением власти, вне которого неосуществим правовой порядок жизни. Ибо и личность, и власть сознают себя здесь равноправными и бескорыстными слугами идеала, полны доверия и любви друг к другу. Свобода и власть народа есть здесь для него великое и радостное бремя, которое он добровольно возлагает на себя, не желая быть слепым орудием темной силы зла. Демократия есть здесь подвиг соборного служения Правде на родной земле. На этом пути выявляется божественный, святой лик демократии как свободы и самоопределения человека в его служении Добру.

Другой путь есть путь материалистического жизнепонимания. Для него демократия есть лишь средство, чтобы сделать народ хозяином материальных благ страны и тем дать ему сполна насладиться жизнью. Власть есть здесь для народа лишь его право и могущество, а не обязанность и служение. В своем осуществлении этот путь обожествления народа и его материальных интересов ведет, с одной стороны, к жестокой якобинской тирании некультурных масс над образованными слоями общества; с другой стороны, он ведет к разнузданию эгоистических страстей и отсюда — к анархической борьбе не только

классов, но и частных групп населения и отдельных людей между собой. Свобода здесь должна подавляться во имя «диктатуры пролетариата»; и вместе с тем во имя материальных интересов отдельных лиц или слоев населения, которые, каждое в отдельности, считают себя свободными и самодержавными, сама диктатура пролетариата разбивается об анархию пролетария. Это есть путь ненависти и произвола, путь разнуздания темных, низменных инстинктов. На этом пути демократия в конечном итоге всегда терпит крушение не только оттого, что анархия и насилие умножают и усиливают сторонников реакции, но от внутреннего противоречия самого идеала, ибо политическая и идейная организация анархических, разъединяющих, эгоистических страстей сама неизбежно смывается вызванным ею потоком. Можно с уверенностью предсказать, что если дело фанатиков, идейно организующих классовую ненависть, осуществится до конца, они сами будут в конечном итоге сметены уже чисто стихийной волной пугачевщины. Уже теперь они сильны, лишь когда потакают эгоистическим инстинктам массы, и безнадежно слабы, когда хотят обуздать и дисциплинировать их. Как ни невинно по общему замыслу, как ни идейно по субъективному настроению это понимание демократии у его теоретиков, в практическом своем осуществлении оно есть выявление безбожного, истинно сатанинского начала в человеке и человечестве.

Под одним именем демократии, под одной общей формой политического порядка скрыты, таким образом, два исконно противоположных и противоборствующих нравственных идеала. Разногласие касается именно *нравственного* понимания смысла и назначения демократии. Не нужно думать, что оно определяется различным отношением к социальной проблеме, к идеалу социализма. Ибо есть социализм и социализм. Есть социализм человечности и справедливости, и есть социализм классовой ненависти и зависти. Идея социализма как внесения начал справедливости и человечности в социальные отно-

шения есть необходимый момент нравственно-демократического идеала, и в дни морального энтузиазма, при настроении самопожертвования в пользу родины, всегда имеет успех и в имущих классах общества. *Этот* социализм есть также начало объединяющее и примиряющее, тогда как социализм, обоснованный на классовом эгоизме и классовой ненависти, есть начало гражданской войны и взаимного озлобления.

На какой путь суждено вступить русской демократии — на путь светлого единодушного строительства всенародной правды или на путь темной и гибельной борьбы эгоистических страстей? В *народе* на первый путь влечет добрая, верующая, простая русская душа, народная религия и народный патриотизм, вера в правду и преданность родной земле — живущий в народном сознании идеал *Святой Руси*. На другой путь толкает темная стихия народного сознания, отложившаяся в душе народа еще со времен крепостного права ненависть к «барам» и интеллигентам, глухая и мутная классовая рознь в деревне и общая непросвещенность народа. Но какая из этих двух сил победит в народе — это в значительной мере зависит от действия интеллигенции в настоящую минуту. В мирозерцании же интеллигенции теперь совершается и должен быть до конца осознан и осмыслен глубокий идейный сдвиг и пересмотр понятий. Интеллигенция *для себя*, в отношении самой себя всегда руководилась идеей бескорыстного, самоотверженного служения добру и правде. Но *содержанием* этого идеала для нее всегда было материальное благо и права народа, и при старом порядке ей не представлялось надобности распространять свои нравственные требования на народные массы, призывать народ к тому идеалу самоотвержения и служения родине, который интеллигенция считала обязательным для себя. Это было психологически естественно в состоянии закрепощенности народа, когда народ был только объектом, а не деятелем общественной жизни. Но благодаря этому ненормальному состоянию получалось глубокое противоре-

чие между нравственным настроением интеллигенции и содержанием ее идеала; и из этого противоречия вытекал тот парадокс, гибельность которого мы только теперь начинаем понимать, как следует, — что интеллигенция часто возбуждала в народе чувства и мысли, прямо противоположные ее собственному нравственному сознанию.

Все это должно теперь коренным образом измениться. Отныне, когда нет больше опекающих и опекаемых, нет деления на «кающихся дворян» и бессловесный угнетенный объект этого раскаяния, когда народ взял свое дело в собственные руки, интеллигенция должна до конца осознать свое назначение как совести и разума народа. Свое дело она должна понять не как служение интересам рабов и угнетенных, которых больше нет, — а как служение идеалу Правды и Добра во всенародном сознании. От энергии, последовательности и настойчивости в деле нравственного просвещения народа зависит теперь судьба родины и свободы. Инстинктивно, непосредственным нравственным чутьем интеллигенция сразу, с удивительной быстротой и безошибочностью поняла это свое назначение. Но для успеха великого и ответственного дела необходимо претворение этого инстинкта и чутья в ясное, продуманное, до конца осмысленное убеждение. Лишь тогда будут найдены истинно-вдохновляющие и убеждающие слова, достойные величия и грозности момента.

Нравственный водораздел в русской революции*

Чем больше всматриваешься в ход русской революции, тем яснее выступает как ее основная черта — стихийность, чистая инстинктивность ее осуществления, ничтожность роли, которую играют в ней принципы, продуманные идеи, глубоко осознанные и ясно определенные верования. Русская революция никем не была подготовлена; она осуществилась как-то чисто рефлекторно; ее совершили не люди, а инстинкт народной души. Могучее, судорожное движение народного организма, низвергшее старую власть, не нуждалось для своего осуществления ни в каких рассуждениях, идеях, принципах. Когда живое существо поперхнется и чувствует опасность задохнуться или когда в желудок его попадает отравы, ему нет надобности думать, чтобы бороться с этой опасностью: органический инстинкт, бессознательная живая сила организма рефлекторно, одним порывом, реагирует на угрозу и извергает из себя чужеродное тело. Так было и с русским национальным организмом в великие дни свержения старого строя. И восстановление нормальных функций организма, нарушенных этим внезапным кризисом острой национальной болезни, вплоть до сегодняшнего дня идет в значительной мере так же инстинктивно, чисто органически. Говорится много слов, провозглашается много лозун-

* Опубликовано: «Русская свобода». 1917. № 2. С. 34–39.

гов, но движут людьми не они, а живые инстинкты и страсти, которые являются проводниками высших, стихийных сил народной души.

До некоторой степени это есть, конечно, свойство всех революций, порожденных глубокими, внутренними причинами. Но эта общая социологическая черта не должна заслонять типического своеобразия нынешней русской революции. Если мы сравним ее, например, с Великой Французской революцией, то различие в отношении идейного содержания или идейной окраски бросается в глаза: там стихийные страсти были насквозь пропитаны глубоко-идейной, восторженно-религиозной верой в новые и лучезарные для того времени либерально-демократические идеалы; бурные инстинкты масс направились по новому пути, впервые проложенному вдохновенными мечтателями и смелыми мыслителями. Русская революция совершается в совсем иной идейной атмосфере. Она происходит в момент глубокого идейного кризиса и упадка социально-политической мысли. За 125 лет, истекших с дней Робеспьера, европейская, а с ней и русская общественная мысль слишком много пережила и передумала, чтобы для нее был возможен теперь наивный религиозный пыл в проповеди и осуществлении «свободы, равенства, братства». Для социалистических течений, владеющих народными массами, либерально-демократические идеалы суть чисто «буржуазные» ценности, которым в лучшем случае приписывается служебное значение вспомогательных средств или промежуточных стадий в осуществлении социализма. Для образованных и мыслящих людей они суть выражение упрощенного рационалистического мировоззрения, идейно давно преодоленного. Никто не в силах теперь испытать восторг пред идеями Вольтера и Руссо; они устарели безвозвратно, подобно физике Декарта или философии Локка. Мы знаем, что эти идеи принесли много хороших плодов; мы с радостью, со вздохом облегчения встретили первые плоды русской революции — отмену национальных ограничений, свободу слова и прочее. Но с религиоз-

ным восторгом преклоняться перед знаменами и лозунгами революции, видеть в этих ее плодах осуществление высшего идеала, воплощение царства Божия на земле, слушать марсельезу с тем чувством, с каким ей внимали некогда наши предки, — мы не можем. Как бы хороши и полезны ни были реальные плоды либерально-демократического мирозерцания, его идеи для преобладающего большинства поблекли и истрепались, от знамен его остались лишь старые лохмотья.

Но, может быть, эти знамена сменены теперь красным знаменем социализма? Однако ни для кого не тайна, что и социализм за более чем полувековое существование успел состариться, заболеть и истрепаться, прежде чем ему суждено было выступить как активной силе в нынешней русской революции. Было время, — для России оно длилось, пожалуй, до 1905 года, — когда социализм был самым интересным и вдохновляющим *идейным* движением европейской политической мысли. В настоящее время широкие круги образованного общества чужды всякого увлечения социализмом. Но и все мыслящие люди среди самих социалистов отдают себе отчет в глубоком кризисе социалистического движения как *идейного* направления; этот кризис сказался в «ревизионизме», в остром сознании устарелости классических формул и лозунгов социализма, в расколах среди социалистических партий, в крушении социализма как реальной идейной силы во время войны. Каждый мыслящий человек, к какой бы партии он ни принадлежал, неизбежно сознает, что «Коммунистический манифест» и «Эрфуртская программа» столь же безнадежно устарели, столь же мало могут быть евангелием современной общественной мысли, как и «Общественный договор» и «Декларация прав человека и гражданина». Это не значит, что социалистическое движение потеряло реальную общественно-политическую ценность. Напротив, как для нас очевидны и желательны реальные плоды либерально-демократического движения, так же бесспорны и ценны реальные плоды социалистического движения. Мы

понимаем желательность и необходимость восьмичасового рабочего дня, социального законодательства, свободы стачек и профессиональных союзов, прогрессивно-подходящего налога и других социально-уравнительных мероприятий, муниципализации и национализации некоторых отраслей хозяйства и прочего. Словом, так называемая «программа-минимум» социалистических партий единодушно признается всем передовым общественным мнением как необходимая и ценная программа мероприятий в целях осуществления социальной справедливости. Зато «программа-максимум», эсхатологическая мечта об осуществлении социализма как конце мировой истории и наступлении земного рая, словом, социализм как высшая *идея*, как целостное мирозерцание, уже не может наполнять сердца тем религиозным энтузиазмом, который он некогда порождал. Остались старые, истрепанные, по традиции многим дорогие *слова*, остались и сильные инстинкты и интересы народных масс, ассоциировавшиеся с этими словами, но настоящей *веры* или подлинно продуманного философского мирозерцания здесь уже нет и не может быть. Время, когда социализм имел своих пророков, художников и мыслителей, когда он мог действительно потрясать сердца и вдохновлять умы, — это время прошло безвозвратно; в нем есть трезвые политические деятели, есть и слепые фанатики, чуждые всего новейшего развития общественной мысли, но ни тем, ни другим не дано зажечь священный огонь идейной веры, увлечь молодые, бескорыстные души, ищущие цельного мирозерцания.

В такой своеобразной духовной атмосфере протекает русская революция, в которой огромный действенный захват сочетается с тусклостью, элементарностью и обветшалостью идейной ее основы. Это не упрек — никто в этом не виноват, это — простое констатирование исторически сложившегося положения вещей. Русскому народу приходится добывать себе некоторые элементарные блага политического существования в эпоху, когда европейская, а с ней и русская общественная мысль давно уже из-

жила идейные начала, одухотворявшие эти политические требования.

Но этим положением обусловлен своеобразный политико-психический облик русской революции — ее идейная бесформенность, как бы бессловесность, молчаливость глубоких и истинно реальных ее сил и вместе с тем неадекватность всех готовых, традиционных слов и лозунгов, а также партийной группировки по ним, истинному существу творимого общественного дела и действительному расслоению на отдельные борющиеся течения. Возьмем деление на социалистические и несоциалистические партии. Сколько бы нам ни кричали о борьбе между «буржуазией» и «пролетариатом», как бы ни пытались гипнотизировать нас старыми, трафаретными словами, ни один здравомыслящий человек не может не сознавать, что — несмотря на бесспорную наличность разногласия в классовых интересах — это деление не имеет в настоящий момент никакого существенного политического значения и есть деление почти только словесное. Керенский и Плеханов только говорят иными словами, чем Милюков и Гучков, но говорят и делают *одно и то же*; и с другой стороны, социалисты Керенский и Плеханов в реальных своих устремлениях не имеют *ничего общего* с социалистами «большевиками» и Лениным, и борьба между этими двумя направлениями в социализме есть в настоящий момент, может быть, самая важная и глубоко захватывающая политическая борьба. Истинная группировка реальных политических сил устанавливается не по готовым партийным программам, не по ясно сформулированным в привычных словах целям движений, а по естественным, недостаточно сознанным и высказанным морально-психологическим устремлениям. Различие в этих устремлениях с точки зрения старых программ и идей кажется и часто объявляется подчиненным «тактическим» различием; в действительности оно является единственным основным и решающим политическим разногласием. Устанавливается некий естественный водораздел в русской

революции — совершенно неожиданный и парадоксальный с точки зрения той мнимой, устарелой геологической карты, в которую люди продолжают по привычке верить и в терминах которой большинство склонно выражать свою политическую ориентировку, но вполне реальный и необходимый по условиям подлинного строения русской политической почвы.

Этот естественный водораздел, идейно еще недостаточно осознанный, но морально-психологически осязательно очевидный, проходит между сторонниками права, свободы и достоинства личности, культуры, мирного политического развития, основанного на взаимном уважении, чувства ответственности перед родиной как великим целым, с одной стороны, — и сторонниками насилия, произвола, разнуздания классового эгоизма, захвата власти чернью, презрения к культуре, равнодушия к общенациональному благу — с другой. В настоящий момент в России мобилизуется два лагеря, которые рано или поздно должны будут враждебно столкнуться. Над обоими развевается теперь красное знамя, но им заслонены два глубоко противоположных духовных знамени — *светлое* знамя права, свободы и родины и *черное* знамя насилия и человеконенавистничества. Для одного лагеря защита родины есть первая священная обязанность, Германия — воплощение враждебного нам начала хищнического насилия, союзные нам демократии — образцы культуры и права, внутренне нам родственные. Для другого лагеря национальное существование и достоинство есть вздор, которым легко пожертвовать ради партийных целей, Германия — отчасти сила кулака, с которой нельзя спорить и перед которой нужно покорно склониться, отчасти даже — неизбежный союзник в деле разрушения нормальной государственной жизни в России, союзные же демократии — глубоко противные буржуазные страны, которые свободными правовыми учреждениями обессилили все разрушительные социальные движения. Для одного лагеря отмена смертной казни есть величайшее моральное достижение русской ре-

волюции; для другого — это есть сентиментальность, а может быть, и хитрость умеренных, боящихся за свои головы и лишивших народ возможности расправиться со своими врагами. В одном лагере хотят свободы для всех, надеются, что отныне не будет политических преследований, относятся с великодушием к побежденным и униженным представителям старой власти; в другом — пытаются завести цензуру, хотят арестовывать всякого инакомыслящего и дают побежденным чувствовать силу кулака победителя. В одном лагере мечтают о развитии культуры в России и демократию понимают как возможность на каждое ответственное место поставить достойнейшего и разумнейшего сына родины; в другом лагере культурой не интересуются, а демократию понимают как власть низших слоев, как обуздание всяких «буржуазных» мудрствований нехитрыми материальными расчетами простого человека.

Деление на эти два лагеря не совпадает ни с каким-либо партийным делением, ни с классовыми различиями, ни с делением на интеллигенцию и народ (хотя к чести русской интеллигенции надо сказать, что она почти целиком в первом лагере). Быть может, скажут, что мы здесь описали противоположность между всем русским народом и ничтожной кучкой «большевиков», или «ленинцев», и изображением их как двух лагерей, на которые разделилась или начинает делиться Россия, исказили пропорцию и придали неподобающее значение мутному осадку революции. Конечно, веруя в Россию, нельзя не верить, что русский народ в конечном счете даст победу первому лагерю; и, конечно, большевики, или «ленинцы», — самое яркое и красочное выражение духа второго, черного лагеря. Но не нужно забывать, что они только выражение, а не творцы этого духа, и что этот дух есть не нечто случайное и наносное, а имеет глубокие корни. Это есть, в сущности, исконная русская тьма, темная, непросвещенная сторона русской души, *черносотенство* в истинном, то есть не партийно-политическом, а нравственно-бытовом смысле слова; и в этом смысле оно гораздо шире и глубже, чем какая-

либо отдельная партия. В момент перестройки всей национальной жизни, смещения всех установившихся граней, в момент кипучей политической жизни этот темный осадок легко может быть вовлечен в политический водоворот и оказаться большой (хотя лишь разрушительной) силой. Кроме того, именно идейная невыявленность и неосознанность этих двух течений, устарелость и неадекватность лозунгов и идеалов, облакающих существо политической борьбы, делает положение не столь безопасным, каким оно может казаться. Ибо добро не отделено ясно и отчетливо от зла; поэтому, с одной стороны, зло может прикрываться словами и идеями, в которых мы привыкли видеть добро; и с другой стороны, в душах лучших людей могут неосознанно для них самих таиться элементы того же духа зла, яркое и законченное выражение которого они решительно отвергают.

Наступает пора великого творчества, и это творчество будет прежде всего творчеством новых идей — не отвлеченных, словесных идей, заимствованных из книг или газет, а идей, вырастающих из глубокого и живого нравственного опыта. Мы убеждены, что скоро будут вскрыты и выражены глубочайшие нравственные и религиозные основы тех двух сил, которые мы пытались наметить; и это опытное знание даст силу и яркость убеждения тому новому миросозерцанию, во имя которого бессознательно уже теперь объединяется все честное и разумное в стране. Лишь тогда мы приобретем действительную *уверенность* в светлом будущем нашей родины, в которое мы теперь лишь *веруем* и ради которого все мы живем.

О благородстве и низости в политике*

18 апреля, когда во время мирного праздника труда с десятков трибун уже разносились человеконенавистнические речи и уже слышались первые раскаты грома, возвещавшие грозу, которая разразилась через три дня после этого, шел один скромный митинг, который, кажется, остался совершенно неотмеченным в печати. Перед биржей помещающиеся в ее здании солдаты, бежавшие из германского плена, развесив и расставив плакаты с призывами жертвовать на хлеб голодающим пленникам, говорили с народом, проходившим через мост на Дворцовую площадь. Они описывали страдания и унижения наших пленных в Германии, умоляли не забывать об их муках и призывали к борьбе с немецким милитаризмом, силу и смысл которого они поняли из живых впечатлений пребывания в плену. Все это были простые, неученые, плохо говорившие солдаты, явно смущенные необычной для них ролью митинговых ораторов. Но в их неумелых речах было так много живой, безыскусственной правды, так много нравственной боли и нравственного энтузиазма, что они производили огромное впечатление не только на серую толпу, но и на образованных слушателей. Особенно трогательно говорил один молодой солдатик, не обращавшийся к толпе с крыльца, а тихо и спокойно беседовавший с окружившей его куч-

* Опубликовано: «Русская свобода». 1917. № 3. С. 26–31.

кой людей. Он говорил: «Когда мы бежали из плена, мы дали друг другу слово: братцы, или вместе померем, или вместе спасемся; и мы не изменили слову. А теперь вот разные господа говорят: долой войну, долой правительство! Мы, мол, освободились, и нам незачем воевать. Пропадай, значит, Сербия, пропадай Бельгия и Польша — что нам за дело! А ведь мы слово давали. Разве так можно?» Его молодое, красивое, доброе лицо передергивалось судорогой нравственного страдания, и он тихо, в каком-то отчаянии и недоумении перед совершающимся, повторял: «Ну что же тут поделаешь?!» В окружавшей толпе не было споров, ни один фанатик не осмеливался здесь возражать; солдатика слушали взволнованно-благоговейно; многие, еле сдерживая слезы умиления, пожимали ему руку.

Устами этого солдата говорила добрая, благородная, верующая в правду душа русского народа, которая одна только может теперь нас спасти. Покоряющая сила его простых слов, апеллировавших не к интересам и аппетитам, а к совести, была живым опровержением ходячего мнения, что в политике имеют силу только эгоистические интересы. Мы так привыкли к постановке вопросов на почве «политики интересов», что призывы к долгу и совести считаются бессмысленным и безнадежно-глупым донкихотством. Война началась с хищнического лозунга Германии: «Сила выше права, нужда не ведает закона». Но ужасы и злодейства войны, порожденные этим волевым устремлением, только вызвали в потрясающе грандиозной форме тот безбожный материализм, который уже давно преобладал в умонастроении современного общества. Если теперь в народные массы бросается утверждение, что война «началась и ведется ради хищнических appetitов капиталистов всех стран», то это утверждение в такой форме, конечно, и политически безграмотно, и морально несправедливо. (Можно спросить, по меньшей мере: чем виноваты капиталисты нейтральной Бельгии, разгромленной немцами? Или несуществующие капиталисты Сербии? Или почему виноваты одни капиталисты в тех сво-

бодных странах, где все классы населения объединены в борьбе с врагом?) И все же в этом утверждении есть доля истины, только совершенно искаженной. Несомненно, что война не могла бы начаться без широкого распространения культа силы, и неизбежные столкновения между интересами разных стран могли бы быть разрешены мирным и правовым путем при большей влиятельности голоса совести, начал права и взаимного уважения в европейской жизни. Но как неубедительно, как нравственно-фальшиво звучат голоса наших миротворцев-демагогов, когда протест против войны мотивируется необходимостью *гражданской войны*, и опорочение «хищнических appetитов капиталистов» совершается во имя разнуздания злобных инстинктов и сопровождается призывом к насильственным действиям для осуществления материальных же требований низших классов. Почему безнравственно (и доступно, будто, только черной капиталистической душе) защищать с оружием в руках интересы своего класса? Поистине, совестно даже ставить так вопросы. Совершенно очевидно, что захлестнувший нас ураган классовой ненависти и злобы есть именно вошедший вовнутрь народного организма нравственный яд насилия и человеконенавистничества, так долго царивший в междунациональных и межгосударственных отношениях. «Сила выше права», «все решит бронированный кулак» — лозунг ли это одного лишь германского императора? Разве мы не видели на этих днях на улицах Петрограда, как этот лозунг в русском переводе красовался на автомобилях, нагруженных маленькими русскими Вильгельмами, которые напоминали своим внутренним врагам о расправе «булатом»?

«Зло родит лишь зло», «поднявший меч погибнет от меча» — эти мысли, так долго казавшиеся совершенно неприменимыми к политике, какой-то сентиментальной наивностью в области политики, теперь становятся на очередь как самоочевидная и нужнейшая истина *подлинно реальной политики*. Политическая жизнь народа, внешняя и внутренняя, конечно, определяется его реальными, насущ-

ными интересами — так же, как и частная жизнь отдельного человека. И конечно, совершенно верно, что в политике неуместны безответственные, легкомысленные мечтания, упоение красивыми обманами и призрачными фантазиями. Требование реальной политики в этом смысле есть просто требование нравственной серьезности, столь же обязательной в общественной, как и в личной жизни. Но в чем видеть те насущные, жизненные интересы, которыми должна руководиться политика? Было бы величайшей ошибкой — не только нравственной, но и политической, и просто социологической — отождествлять интерес с *корыстью*, с разъединяющими, эгоистическими, материальными нуждами и вожделениями. Разумному существу, именуемому человеком, в его личной и общественной жизни такие блага, как достоинство, честь, свобода, атмосфера взаимного уважения и любви, по меньшей мере столь же необходимы, как и материальное благополучие. Коротко говоря: всевластие «интересов» в жизни совсем еще не предрешает *качества* этих интересов и оставляет простор для выбора между *благородными* и *низменными* интересами. И этот выбор целей есть тем самым и *выбор средств* к этим целям. Если для государственного деятеля выбор средств и путей есть дело тонкого и сложного политического искусства, то для общества в целом, для исторической жизни, поскольку она складывается стихийно и образует непосредственно-бытовую и психологическую почву и среду для всякого преднамеренного политического действия, выбор средств есть дело инстинкта, нравственного чувства, общего отношения к жизни. В момент политических бурь это непосредственное политическое самоосуществление народных стремлений играет решающую роль, и судьба страны всецело зависит от преобладания того или иного целостного умонастроения и жизнепонимания в народном сознании. Так и в наши тяжкие дни вся судьба России зависит от исхода непосредственной инстинктивной борьбы между двумя побуждениями, которые коротко можно определить как *благородство* и *низость* в политике.

Первые дни революции были ярко окрашены духом благородства. Народная душа после пронесшейся грозы прояснилась, подобрела, облагородилась; стало легко дышать, люди стали внимательнее и вежливее друг к другу, пробудилось острое, почти опьяняющее радостью чувство общенациональной солидарности. В этой атмосфере все трудности, все большие вопросы разрешались легко и просто: каждый чувствовал себя склонным к уступкам, к любовному соглашению, более того — к самопожертвованию. Во главе России стали лучшие русские люди, дорогие, всеми ценимые имена, и уже это одно вселяло бодрость и веру. Перед объединенным народом стояла великая задача преодоления внешней опасности и радикального внутреннего обновления, и грандиозность этой задачи не пугала, а, напротив, окрыляла души.

С того времени ничто не изменилось во внешних условиях, в организации политической жизни. Во главе России стоят те же вожди, радостно избранные нацией, и они ни в чем не обманули народного доверия: даже их жестокие политические враги должны признать — и открыто признают — их честность и энергию в осуществлении возвещенной программы политического обновления. Но, к несчастью, многое изменилось во внутреннем настроении нашей жизни: поднял голову и властно заговорил — или, вернее, стал кричать устно и печатно — темный дух злобы и ненависти — дух *низости*. Доктрина классового антагонизма (и сама по себе верная лишь с существенными ограничениями), слившись с грубыми и злобными инстинктами, превратилась в культ возбужденно-враждебных отношений между классами общества. Для всякого сколько-нибудь образованного, мыслящего и добросовестного социалиста — сколь бы радикальных воззрений он ни держался, — совершенно очевидно, что в условиях свободной политической жизни, при полной, абсолютной обеспеченности свободы слова, собраний, профессиональных и политических союзов, при демократическом избирательном праве, все интересы рабочего класса могут быть защи-

щаемы и осуществляемы мирным, правовым путем. Более того, поскольку дело идет действительно о защите реальных интересов, а не о возбуждении злобных страстей, совершенно ясно, что мирное политическое творчество в условиях нормальной правовой и государственной жизни гораздо выгоднее для рабочего класса, чем состояние гражданской войны или постоянной ее опасности. При известном минимуме нравственного и интеллектуального уровня атмосфера взаимного уважения, мирного гражданского сожительства есть просто органическая потребность человеческой жизни, которой можно пожертвовать лишь в самых крайних, исключительных положениях, в состоянии полного отчаяния и безвыходности, вроде того положения, в котором страна находилась в последние месяцы до революции. Что при нынешнем правительстве, избранном самим народом, при отсутствии какого бы то ни было давления со стороны власти и к тому же в момент грозной военной опасности, поддерживается состояние революционного кипения страстей, — это есть, объективно рассуждая, такая полная бессмыслица, которая рационально вообще необъяснима и определима только как безумное опьянение низменными страстями, как психоз раздражения. Конечно, массы, вовлеченные в этот психоз, повинны лишь в том, что оказались слишком податливы к нему, и это совсем не удивительно при общей нашей некультурности и при том состоянии, до которого довела страну старая власть, и к тому же еще во время мучительно-трудного военного напряжения. И все же этого психоза не было бы, если бы в народное сознание не был сознательно влит яд человеконенавистничества, если бы дух благородства, в высокой мере присущий душе русского народа, не был вытеснен волной низменных чувств, намеренно пущенной в народное сознание. Как это случилось?

Началось с ничем не мотивированного оказательства враждебности к правительству, с подмены обещанной «поддержки» энергичной демонстрацией кулака — так, на всякий случай или скорее просто во имя принципа (злопо-

лучный приказ № 1). Когда затем рабочие, несмотря на призыв стать на работу, оказались далеко не везде на высоте патриотического или даже революционного долга (факт, которого не устранить никакими воплями о лживости и который засвидетельствован и советом рабочих депутатов), то естественные призывы к совести и долгу были заглушены криками, что «буржуазия натравливает солдат на рабочих». И потом приехал Ленин, начались хлыстовские радения, от дома Кшесинской разлившиеся широко по Петрограду и далее — и с того времени едва ли не три четверти России были объявлены на подозрении как коварные буржуа и тайные контрреволюционеры. Дух *низости* навис над русской землей; стало тяжело дышать, люди начали говорить с оглядкой, взаимное подозрение и озлобление стали затаиваться в душах и неудержимо разрастаться, пока не разразились во вспышку гражданской войны, к счастью, задержанной в самом своем возникновении. Буря 21 апреля, поднявшаяся — как теперь, конечно, про себя признают сами ее зачинатели — без всякого объективного основания, могла бы очистить и разрядить атмосферу, если бы за ней последовало откровенное покаяние, решительное признание бессмысленности и недопустимости старой позиции подозрения и враждебности. Но этого не случилось — очевидно, потому, что сколько-нибудь сдержать этот дух *низости* можно теперь, уже только потакая ему же, говоря в привычных ему тонах, то есть накапливая его на будущее. Получается положение, очень похожее на состояние страны в последние дни старого порядка — вся страна остро ощущает гнет нависшей над ней темной силы, необходимость нравственного обновления, и даже более добросовестные и умные из попустителей этой темной силы болезненно сознают это, а выхода из положения нет. Страшно подумать, но кажется, что мы неудержимо катимся в пропасть, как и тогда, перед 27 февраля; по крайней мере, *безумие низости* — ее презрение к честности, заслугам и дарованиям людей, общественному мнению и общественной совести, готовность пользоваться услугами нравственно-

подозрительных элементов — все это повторяется с точностью, которая может привести в ужас. Таких столпов революции, как Плеханов и Вера Засулич, постигает теперь та же судьба, какая при старом режиме была уготована честным и просвещенным монархистам вроде Самарина и Кривошеина. Как для темных сил монархии эти вожди консерватизма оказались либералами и бунтарями, так для темных сил революции ее испытанные вожди суть презренные, отверженные буржуа и шовинисты.

Чем все это кончится — на фоне грозной мировой войны и ее последних, решающих событий — этого теперь никто не может предсказать. Одно лишь можно сказать: если России не суждено погибнуть, то дух благородства должен одолеть и искоренить дух низости, ядовитым туманом расплзающийся теперь по русской земле. Дух правды, честности, уважения к чужим правам, верности принятым обязательствам — во внешней и во внутренней политике, — дух ответственности и служения целому должен победить дух корысти, злобы, мести, дух недоверия и враждебности, дух презрения к разуму и совести.

Одно утешает и успокаивает при мысли о серьезности этого нравственно-политического кризиса — сознание, что молодое поколение интеллигенции, учащаяся молодежь и молодое офицерство в это трудное время оказались всецело на высоте своего призвания. В то время как среди старшего поколения интеллигенции нашлись люди с известными именами, укоренелые предрассудки которых вовлекли в грех содействия темным силам демагогии, интеллигентная молодежь чутко поняла, где добро и где зло, и сразу стала исполнять свое назначение. В истории русской революции этот факт останется навсегда запечатленным. Для нас, современников, он есть столь же отрадный симптом нравственного здоровья нового поколения *интеллигенции*, сколь отрадны и бодрящи те проявления доброй и честной *народной* души, которую мы отметили в начале этих размышлений.

Мертвые молчат*

Не так давно в газетах было напечатано письмо матери, потерявшей на войне сына. Она спрашивала, как оправдаются перед матерями, оплакивающими своих погибших на войне детей, люди, отрицающие национальный смысл войны и требующие немедленного мира во что бы то ни стало; и что даст силу матерям перенести их неизбывную скорбь, если у них отнимается вера, что смерть детей была нужна родине?

Среди шума митинговых речей, среди воплей и свистопляски обезумевших *живых* слабый голос матери, тихо напоминавшей о *мертвых*, остался нерасслышанным. Какое дело живым до *мертвых*? Давно ведь известно:

Спящий в гробе, мирно спи,
Жизнью пользуйся, живущий!

Если таков вообще безжалостный закон жизни, что самое дорогое прошлое предается неизбежному забвению, то это забвение особенно основательно в дни, когда настоящее целиком захватывает сознание своей яркостью, бурностью и новизной, когда оно манит душу невиданными соблазнами. Те сотни тысяч русских людей, которые покоятся в безвестных могилах на широкой многоверстной по-

* Опубликовано: Мертвые молчат. М., Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1917.

лосе земли от Рижского залива до Галиции, Венгрии и Буковины или за пределами этой полосы во вражеской земле, или за кавказским хребтом в далекой Турции, Персии и Месопотамии, все они — современники и жертвы «старого режима»; они принадлежат к прошлому, к истории, к тому, что навсегда исчезло и теперь кажется лишь каким-то нелепым сном. Эти бедные люди прошлого не знали свобод, которыми мы теперь упиваемся, не видели красных флагов на улицах городов, не бывали на митингах, не ведали ни восьмичасового рабочего дня, ни министров-социалистов, упрекаемых за недостаток радикализма, ни бумажного богатства, в котором купаются счастливые современники. Они не думали об интернационализме, не участвовали в выборах в советы рабочих и солдатских депутатов и, даже умирая, остались рабами ненавистной «буржуазии» и соблюдали воинскую дисциплину. Что могут они возбудить в нас теперь, кроме чувства жалости? И время ли вообще, теперь, среди тревог и радостей свободного строительства новой жизни, предаваться праздным мыслям об отошедших участниках исчезнувшего прошлого?

Было бы бесполезно говорить живым, упоенным соблазнами жизни, о нравственных обязанностях в отношении памяти мертвых; было бы смешным донкихотством надеяться на успех, взывая теперь к чувствам благородства и верности прошлому, напоминая, что даже истинное счастье, купленное ценою забвения погибших и измены их делу в вере, есть нечто презренное и недостойное человека. Но имеющим уши, чтобы слышать, быть может, полезно напомнить, что такое забвение мертвых *небезопасно* для живых. Если не совесть и человеческое достоинство, то простой страх и политический расчет должен был бы подсказывать менее равнодушное отношение к памяти умерших.

Мертвые молчат. Бесчисленная их армия не встает из могил, не кричит на митингах, не составляет резолюций, не образует союза и не имеет представителей в совете рабочих и солдатских депутатов. Тихо истлевают они в

своих безвестных могилах, равнодушные к шуму жизни и забытые среди него. И все же эта армия мертвецов есть великая — можно сказать, величайшая — *политическая сила* всей нашей жизни, и от ее голоса зависит судьба живых, быть может, на много поколений. И тихий укоризненный голос матери есть лишь слабый предвестник громовых раскатов гнева, с которым мертвые готовятся обрушиться на живых.

Для слепых и глухих, для тех, кто живет лишь текущим мгновением, не помня прошлого и не предвидя будущего, для безумцев, о которых давно сказано: «Рече безумец в сердце своем: несть Бога», — для них мертвых не существует, и напоминание о силе и влиянии мертвых есть для них лишь бессмысленный бред суеверия. Но те, кто умеют видеть и слышать, кто сознает настоящее не как самодовлеющую, отрешенную от прошлого жизнь сегодняшнего дня, а как преходящий миг живой полноты, насыщенной прошлым и чреватой будущим, — те знают, что мертвые не умерли, а живы. Какова бы ни была их судьба там, за пределами этого мира, — *здесь*, среди нас, их мученические образы живут в *наших* душах и движут нами. Или, вернее, они живут не в наших душах, — не в слабых, ограниченных, легко забывающих и мало разумеющих сознаниях отдельных людей, а в подсознательных глубинах великой, сверхличной *народной души*. Кто понимает, что все великое и решающее в истории творится не отдельными людьми, вытекает не из сознательных намерений, желаний и понятий единичных умов, а рождается из глубоких недр единой народной души, объемлющей в себе многие поколения, — тот понимает также силу и влияние мертвых в политической жизни. Мы, люди сегодняшнего дня, можем кощунственно забыть о них — но они не забудут о нас: если не наяву, то во сне они будут являться нам и даже против нашей воли, руководить нашей судьбой. Они могут исчезнуть из нашей *памяти*, из нашего *ума*; но из нашей крови, из наших чувств и порывов, подымающихся в нас как бы неведомо для нас самих, они не исчезнут. Их тела погребены в

земле; но их души, покоясь здесь среди нас в таинственном лоне сверхвременной народной души, суть семена новой жизни, прорастающие незаметно для нас в наши души и движущие нами.

Не мечтатель и метафизик, а трезво мыслящий политик сказал о нашей революции мудрые слова: она была сделана не людьми, и в этом ее сила; ибо именно поэтому она не может быть разрушена людьми. Это можно, в сущности, сказать о всякой истинной революции: она не делается, а внезапно рождается из глубин народной жизни; она приходит, как неожиданное землетрясение, когда из неведомых недр земли вырываются наружу глубоко скрытые силы. Она есть именно *потрясение народной души*. И именно поэтому, кстати сказать, идея «продолжения революции» есть жалкое, бессмысленное и даже кощунственное самомнение — как если бы люди, недовольные одним землетрясением, задавались намерением продолжать собственными силами сотрясать землю. Какие же силы народной души, вырвавшись наружу, произвели политическое землетрясение февральско-мартовских дней? Все понимают, что революция есть плод войны; народная душа, исполненная великого страдания и оскорбляемая в этом страдании бессовестностью старой власти, одним порывом свергла эту власть. Раскрывая до конца конкретный смысл этого события, мы не можем не видеть, что *революцию совершили тени погибших на войне*. Народная душа была до краев переполнена кровью бесчисленных жертв войны; чтобы сохранить в ней равновесие, нужна была особенно чуткая, нежная внимательность к ее страданиям; вместо этого ее оскорбляли и в ней оскорбляли предательством, легкомыслием и равнодушием святые для нее тени жертв войны. И достаточно было ничтожного внешнего толчка, чтобы армия возмущенных теней вышла из недр народной души и, предводительствуя маленькой кучкой людей на улицах Петрограда, в три дня разрушила трехсотлетнюю монархию. Нужно быть безнадежно слепым, чтобы воображать, что свободу заво-

евали петроградские рабочие и солдаты. Отдадим должную честь тем, в ком раньше других заговорила народная совесть, не забыв при этом, впрочем, что народная совесть сказала свое громкое слово уже в ноябрьские дни. Но неужели можно думать, что эта песчинка среди необъятного моря русской жизни оказалась бы победоносной, если бы навстречу восставшей кучке людей не полились бы неудержимым потоком бесчисленные резервы из народной души? Неужели непонятно, что легкая, почти бескровная уличная революция 28 февраля — 2 марта была лишь внешним проявлением, как бы наружной пеной великого внутреннего восстания мертвых в народной душе? Кто заставил отвернуться от старой власти, отречься от столь твердых, казалось, устоев старой жизни и многомиллионную армию, вчера еще послушную монарху, и всех русских людей, в том числе убежденных консерваторов и монархистов? Это чудо не могли совершить никакие политики, никакие люди вообще, и даже преступлений старой власти для этого было мало. Это сделали сотни тысяч скорбных, мученических образов, которые оплакивала народная душа и *во имя* которых, *духовной силою* которых она поднялась сразу во весь свой рост как единое великое, непобедимое существо.

Да, мертвые молчат. Но нужно помнить, что все великое зреет и творится молчаливо, что исторические события созидаются не на митингах, а в таинственной тиши глубин народного духа. И тихие, неслышные «слезы бедных матерей», которым

Не забыть своих детей,
Погибших на кровавой ниве,
Как не поднять плакучей иве
Своих поникнувших ветвей, —

эти слезы — первые проявления среди шума сегодняшнего дня подземной жизни мертвых в народной душе; и эти слезы готовят нам, быть может, новое и столь же неожиданное великое потрясение.

Но я слышу уже возражение: кто смеет говорить от имени мертвых? Откуда мы знаем, что мертвые, если бы они ожили, боролись бы теперь против дел и желаний живых? Не вернее ли, что они громче и настойчивее других потребовали бы немедленного прекращения бойни, жертвою которой они пали?

Мы слышали не так давно голоса *полумертвых* — голоса инвалидов, голоса бежавших из плена — и эти голоса звучали достаточно определенно; по ним, если угодно, каждый мог бы судить, как звучал бы голос мертвых, если бы они ожили. Но дело ведь совсем не в этом. Что думали бы умершие, если бы они не умерли, а остались живы, — есть, в конце концов, совершенно праздный вопрос; быть может, многие из них были бы столь же грешными, слепыми, безумными, как те живые, что хозяйничают ныне. Но они умерли и живут преображенными в народной душе. Там, в этой новой глубинной жизни, они неразрывно слились с тем делом, с той верой, ради которых они погибли; их души внятно говорят об одном — о родине, о защите государства, о чести и достоинстве страны; о красоте подвига и о позоре предательства. В этой преображенной жизни, в глубине народного духа, в которой они отныне суть огромная действенная сила, они глухо ропщут против умышленных и неумышленных измен, против демократизированного мародерства, против бессмысленного и бессовестного пира на их кладбище, против расхищения родной страны, обгащенной их кровью. Сейчас их ропот еще не слышен для менее чутких ушей; мертвые не кричат — они молчат; но ведь они молчали и до 27-го февраля. Если они снова заговорят с нами тем громовым языком, каким они заговорили тогда со старой властью, — будет уже поздно. Страшна месть мертвых! Когда их тени снова будут доведены до открытого возмущения в народной душе, то в порыве слепого, безумного негодования на оскорбителей их памяти они могут ввергнуть страну на долгие годы в ту же пучину самой темной реакции, из которой они же вывели ее. Именно потому,

что они и после революции продолжают жить в народной душе неотмщенными и неудовлетворенными, — более того, что после революции тени их терпят еще большие оскорбления, еще большее равнодушие, чем раньше, — именно поэтому мы живем, как на вулкане, и в каждое мгновение можем ждать нового внезапного сотрясения исторической почвы, которое в своей стихийной слепоте может разрушить и стереть с лица земли не только зло, но и добро всей нашей новой жизни. Старая власть была смыта морем пролитой крови, потоками слез бедных матерей и вдов. Эта кровь и слезы так же легко могут бесследно смыть и новую власть. Революция была совершенна теньями погибших на войне, и от них же зависит вся ее судьба.

Нет, будем чтить тени мертвых в народной душе. А если мы уже разучились чтить их — будем, по крайней мере, помнить о них настолько, чтобы бояться их и считаться с ними. Лишь та жизнь достойна и способна сохранить себя, которая не порвала с питающими ее живительными силами умершего прошлого.

Мертвые молчат. Но наш долг — не только перед ними, но и перед нами самими и нашими детьми, — чутко прислушиваться к таинственному и величавому — то благодетельному, то грозному — смыслу их молчания.

По ту сторону «правого» и «левого»*

Что такое «правое» и «левое»? И к какому из этих двух направлений надо себя причислять, какому из них надо сочувствовать?

Еще совсем недавно ответ на первый вопрос был ясен для всякого политически грамотного человека. Ответ на второй вопрос для нас, русских, тоже не возбуждал сомнений до 1917, и тем более до 1905 года. «Правое» — это реакция, угнетение народа, аракчеевщина, подавление свободы мысли и слова, произвол власти; «левое» — это освободительное движение, освященное именами декабристов, Белинского, Герцена, требования законности и уничтожения произвола, отмены цензуры и гонений на иноверцев, забота о нужде низших классов, сочувствие земству и суду присяжных, мечта о конституции. «Правое» есть жестокость, формализм, человеконенавистничество, высокомерие власти; «левое» — человеколюбие, сочувствие всем «униженным и оскорбленным», чувство достоинства человеческой личности, своей и чужой. Колбаний быть не могло; «у всякого порядочного человека сердце бьется на левой стороне», как сказал Гейне. Ибо коротко говоря — «правое» было зло, «левое» — добро.

Все это исчезло, провалилось в какую-то бездну небытия, испарилось, как дым. Нынешнему молодому поко-

* Опубликовано: «Числа». 1930/1931. № 4. С. 128–142.

лению, даже «левого» направления, *эта* цельность чувств уже недоступна. Отчасти теперь в русской эмиграции (и, отчасти, и в самой России) «правое» и «левое» просто переменились местами: «левое» стало синонимом произвола, деспотизма, унижения человека, «правое» — символом стремления к достойному человеческому существованию; словом, правое стало добром, левое — злом. Но это — только отчасти. За этим поворотом скрывается другой, гораздо более значительный, хотя менее явственный: нарастает чувство непонятности, неадекватности, смутности самих определений «правого» и «левого».

Позволю себе личное признание, быть может, не интересное читателю, но необходимое мне как отправная точка для дальнейших размышлений. В ранней молодости я был, как все русские молодые интеллигенты того времени, «крайним левым» — марксистом, социал-демократом. Потом в течение всей жизни постепенно «правел», не дойдя, впрочем, до настоящей «правизны», а тяготел скорее к «центру» между «правым» и «левым»; но всегда сознавал себя на каком-то месте линии, идущей слева направо. Революция 1917 года была для меня, как для всех русских людей, не утеравших совести и здравого смысла, непосредственным толчком к решительному «поправению». Но по мере того как впечатления отлагались в душе, начался и новый процесс — сами понятия «правого» и «левого» начали становиться все более случайными, шаткими, теряли свой былой однозначный смысл, становились призрачными и неактуальными. В них ощущалось даже что-то оскорбительно-неуместное: человеку, тонущему в водовороте и пытающемуся спасти свою жизнь, не время думать, «правый» ли он, или «левый»; человеку, попавшему в плен к разбойникам или сумасшедшим, не до партийной политики; человек, потерявший родину, потерял *все* — в том числе и ту почву, на которой он мог идти направо или налево. И когда меня — человека, хотя и не принимавшего активного участия в политике, но всю жизнь интересовавшегося политическими вопросами и достаточно образо-

ванного в них, — спрашивают теперь, «правый» ли я, или «левый», то я испытываю странное чувство неловкости, недоумения и неспособности дать прямой ответ на вопрос. Поразмыслив над этим чувством, я пришел к убеждению, что повинна в нем не неопределенность моего политического мировоззрения, а неуместность самого вопроса. Теперь я предпочитаю вместо ответа на этот вопрос, со своей стороны спрашивать вопрошающего: «а вы сами причисляете себя к какой партии — к «гвельфам» или к «гибеллинам»? Тогда я испытываю удовольствие привести вопрошающего в такое же замешательство, какое он причинил мне.

В самом деле, мы привыкли употреблять слова «правый» и «левый» как понятия, которые, во-первых, имеют всем известный, точно определенный смысл, и, во-вторых, в своей совокупности исчерпывают всю полноту возможных политических направлений и потому имеют всеобъемлющее значение каких-то вечных «категорий» политической мысли. Мы забываем, что эти понятия имеют лишь исторически обусловленный смысл, определенный своеобразием эпохи, в которой они возникли и действовали (или действуют), и что им рано или поздно суждено, как всем историческим течениям, исчезнуть, потерять актуальный смысл, смениться новыми группировками. И мы, отдаваясь рутине мысли, не замечаем, что в современной политической действительности есть очень существенные тенденции, которые уже не укладываются в эти старые, привычные рубрики.

Что разумеется, в конце концов, под этими понятиями «правого» и «левого»? Конечно, можно брать их в совершенно формальном и общем смысле, в котором они действительно становятся некоторыми вечными, имманентными категориями общественно-исторической жизни. А именно, можно разуместь под ними «консерватизм» и «реформаторство» в общесоциологическом смысле: с одной стороны — склонность охранять, беречь уже существующее, старое, привычное, и, с другой стороны — про-

тивоположное стремление к новизне, к общественным преобразованиям, к преодолению старого новым. Но *прежде всего* при этом понимании логично было бы не двуличное, а трехличное деление. Наряду со «староверами» и «реформаторами» должны найти себе место и те, кто сочетает обе тенденции, кто стремится к обновлению именно через его реформу, через приспособление его к новым условиям и потребностям жизни. Такое не «правое» и не «левое», а как бы «центральное» направление совсем не есть, как часто у нас склонны думать, какое-то эклектическое сочетание обоих направлений; оно качественно отличается от них тем, что в противоположность им, его пафос есть идея полноты, примирения. Практически крайне важно, что различие в этом смысле между «правым» и «левым» *менее существенно*, чем различие между *умеренностью* и *радикализмом* (все равно — «правым» или «левым»). Сохранение наперекор жизни, во что бы то ни стало, старого и стремление во что бы то ни стало переделать все заново сходны в том, что оба не считаются с органической непрерывностью развития, присущей всякой жизни, и потому вынуждены и хотят действовать принуждением, насильственно — все равно насильственной ли ломкой или насильственным «замораживанием». И всяческому такому, «правому» или «левому» радикализму противостоит политическое умонастроение, которое знает, что насилие и принуждение может быть в политике только подсобным средством, но не может заменить собою естественного, органического, почвенного бытия.

Но главное в нашей связи — то, что понятия «правого» и «левого», употребляемые в этом чисто формально-общем, универсально-социологическом смысле, очевидно, не имеют ничего общего с политическим *содержанием*, которое обычно вкладывается в эти понятия, и лишь в силу случайной исторической обстановки могли психологически ассоциироваться с ними. Мы привыкли в силу еще недавно господствовавших политических порядков, что «правые» находятся у власти и охраняют существующий порядок, а

«левые» стремятся к перевороту, к установлению нового, еще не существующего порядка. Но когда этот переворот уже совершился, когда господство принадлежит «левым», то роли, очевидно, меняются: «левые» становятся охранителями существующего, а при длительности установившегося порядка — даже приверженцами «старого» и «традиционного», тогда как «правые» при этих условиях вынуждены взять на себя роль реформаторов и даже революционеров. Если мы будем спутывать общесоциологические понятия «охранителей» и «реформаторов» (или еще общее: «довольных» и «недовольных») с политическими понятиями «правых» и «левых», то мы должны будем в республиканско-демократическом строе назвать республиканцев и демократов «правыми», а монархистов — «левыми» или всех противников советского строя называть «левыми», а самих коммунистов — «правыми», то есть дойти до совершенной нелепицы и полной путаницы понятий.

Итак, каково же, собственно, конкретно-политическое содержание понятий «правого» и «левого»? Но прежде чем ответить на этот вопрос, еще одно замечание общелогического порядка. Если мы отвлечемся на мгновение от этих понятий или этикеток и непредвзятым взором попытаемся обозреть все возможное многообразие политических мировоззрений, то чисто логически заранее очевидно, что оно не может быть исчерпано делением его на два противоположных типа. Политическое мировоззрение есть комплекс или система, слагающаяся из совокупности ответов на ряд существенных вопросов общественной жизни. Каждый вопрос допускает разные решения; ясно, как неисчерпаемо велико возможное многообразие политических мировоззрений. Конечно, всякое многообразие допускает классификацию по основным высшим родам, в том числе иногда и дихотомическое деление. Но для этого деление должно быть произведено по единому и притом существенному признаку, то есть такому, видоизменение которого определит различие хотя бы основных и важнейших из остальных признаков. Удовлетворяет ли деление

на «правое» и «левое» указанному требованию единства и существенности признака деления? Бесспорно, что долгое время оно *практически* ему удовлетворяло — иначе оно не могло бы достигнуть такого широкого распространения и всеобщего признания.

Однако для судьбы этих понятий в наше время существенно, что интуитивно-психологическое единство обоих мировоззрений не определялось *логически* *необходимой* связью идей в них. Дело в том, что оба этих соотносительных понятия лишены внутреннего единства и не могут быть определены на основе какой-либо *одной*, центральной для каждого из них и объединяющей его идеи. Наоборот, вдумываясь в них, мы заключаем, что в них по историческим, с точки зрения существа дела случайным, условиям скрестились *три* ряда духовных и политических мотивов, по существу совершенно разнородных. *Прежде всего* — чисто философское различие между *традиционализмом* и *рационализмом*, между стремлением жить по историческим и религиозным преданиям, по логически не проверяемой традиционной *вере* (по вере и обычаям отцов), и стремлением построить общественный порядок чисто *рационально*, умышленно-планомерно; *во-вторых*, чисто *политическое* различие между требованием государственной опеки над общественной жизнью и утверждением начала личной свободы и общественного самоопределения (в этом смысле «правый» значит государственник, статист, сторонник сильной власти в противоположность «левому» — либералу); и наконец, чисто *социальный* признак — позиция, занимаемая в борьбе между высшими, привилегированными, богатыми классами, стремящимися сохранить или утвердить свое господство в государстве и обществе, и низшими классами, стремящимися освободиться от подчиненности и занять равное или даже господствующее положение в обществе и государстве. В этом смысле «правый» значит сторонник аристократии или буржуазии, «левый» — демократ или социалист.

Некоторая связь по существу между этими тремя парами тенденций, соединяющая первые члены их в понятие «правого», а последние — в понятие «левого», бесспорно есть. Так, рационализм, выступая против традиционной веры, требует свободы «критической» мысли, и в этом смысле первый признак связан со вторым, и точно так же свобода в качестве общественного самоопределения требует всеобщности и в этом смысле равенства в свободе (формального равноправия всех людей, в том числе и членов низших классов), и этим соединяется с третьим признаком. Этими двумя связями определено единство либерально-демократического или радикально-демократического мирозерцания, а тем самым отрицательно, и единство его антипода — консервативно-аристократического умонастроения. Однако связи эти очень относительны и столь же легко — чисто логически и потому и практически — могут уступать место и отталкиваниям и взаимной борьбе. Так, чистый рационализм требует свободы отвлеченной, «критической» мысли и основанного на ней общественного действия, — с другой стороны, в своей враждебности к вере и традиции, может и должен стремиться к стеснению свободы религиозной веры и к подавлению свободного пользования традиционным порядком, обычаями, нравами (якобинство, «комбизм», коммунистическое преследование веры и традиций). Более того — и это здесь самое существенное, — рационализм, требуя свободы для себя, в своей идее устройства жизни на основании рационального порядка, имеет сильнейшую имманентную тенденцию к началу государственного регулирования, к подавлению той иррациональности и сверхрациональности, которая образует самое существо свободы личности (просвещенный абсолютизм, якобинство, коммунизм в его теории и практике; ср. программу Шигалева в «Бесах»: «начав с провозглашения свободы, утвердим всеобщее рабство»). Еще более очевидна слабость связи между вторым и третьим признаком. Лишь в процессе борьбы низшие классы требуют для себя свобо-

ды, и идея свободы легко связывается с идеей равенства. По существу притязание низших классов на улучшение их правового и в особенности материального положения не имеет, очевидно, ничего общего с требованием свободы. По существу начала свободы и равенства, как известно, скорее антагонистичны, что не раз и обнаруживалось в историческом опыте; начало свободы личности предполагает, правда, всеобщность самодеятельности и в этом смысле формальное равноправие всех, но, с другой стороны, стоит в резком антагонизме к началу реального равенства: в силу фактического неравенства способностей, условий жизни, удачи между людьми, свобода должна вести к неравенству социальных положений, и наоборот, реальное равенство осуществимо только через принуждение, государственное регулирование и ограничение свободной самодеятельности личностей, свободного выбора жизненных возможностей. К этому присоединяется и то, что народные массы, представляя собой низший духовный уровень человека, вообще более склонны к деспотизму, легче мирятся с ним и охотнее им пользуются, чем высшие слои общества. Наконец, уже совершенно очевидно, что первая пара признаков (традиционализм и радикализм) только случайно исторически в нашу эпоху сплелась с третьей парой (господство высших классов и восстание низших) и не имеет с последней никакой связи по существу. Рационализм и просветительство, стремление переделать жизнь по отвлеченно-намеченным планам, по требованиям «разума», естественно составляет особенность слоев образованных, привыкших к работе мысли, тогда как народные массы, по общему правилу, более склонны к традиционализму, к вере и жизни по примеру отцов. До совсем недавнего времени консервативная власть всегда опиралась на народные массы против образованных классов, и напротив, власть, вступая на путь радикального и планомерного переустройства общества, наталкивалась на оппозицию народных масс (реформы Петра Великого и стрелецкие бунты). В настоящее время, начиная с середи-

ны XIX века и вплоть до современности, это соотношение, правда, радикально изменилось — рационализм, потеряв в значительной мере свой кредит у образованных, стал достоянием народных масс. И все же и теперь примитивность инстинктов низших классов, несмотря на весь их рационализм, часто приводит к утверждению или даже воскрешению старых форм быта, по крайней мере поскольку для них существенна грубость и упрощенность нравов. Этим в значительной мере определены реакционные результаты господства коммунистически настроенных масс в Советской России.

Так, эти столь разнородные, по существу между собой не связанные или лишь весьма слабо связанные три пары соотносительных противоположных тенденций в силу своеобразных исторических условий с конца XVIII века и в течение XIX века почвенно связались между собой и совместно образовали ту характерную для этой эпохи противоположность, которую мы называем борьбой между «правыми» и «левыми». Однако в настоящее время историческая ситуация уже настолько изменилась, что цельность этих понятий в значительной мере расшатана, и сами они поэтому по существу устарели, непригодны для ориентировки в содержании наиболее острых и существенных проблем современности и продолжают господствовать лишь по исторической инерции мысли, проще говоря — по недомыслию.

Начать с того, что в большинстве европейских стран цель «левых» стремлений уже осуществлена. «Левая партия» — демократы и социалисты — либо являются по общему правилу господствующими, как во Франции, Германии и Англии, либо уже успели сдать свое господство политическим новообразованиям, которые никак нельзя подвести под традиционное понятие «правых» (фашизм, коммунизм). Можно было подумать, что господство «левых» приводит только к перемене мест между этими двумя направлениями, не меняя их содержания и смысла, — «правые» партии из господствующих превращаются в оп-

позиционные (что мы фактически и видим в большинстве европейских государств). Но эта простая видимость политической эмпирии скрывает под собой гораздо более существенное изменение духовной реальности, незамечаемое обычным недомыслием. Известно, что «левые», достигнув власти, обычно «правеют». Этот общеизвестный факт имеет не только житейски-практическое, но и принципиальное значение; политический фронт меняет свое направление — «левые», стоя у власти, получают на опыте государственное воспитание, научаются понимать и ценить то, что раньше яростно отвергали; «правые», отнесенные в оппозицию, напротив, до некоторой степени приобщаются к прежней психологии «левых» и пользуются их лозунгами. Так, один из признаков, образующий понятия «правого» и «левого», меняет свое место — принцип свободы обычно мало прельщает властвующих и есть естественное достояние оппозиции. Поэтому в новой обстановке требование свободы в значительной мере характеризует политические устремления тех, кого мы в иных отношениях именуем «правыми». Господствующий рационализм склонен отныне вступать в сочетание с принципом государственной опеки, традиционализм, напротив, требует свободы. И если опыт «левого» деспотизма или увлечения государственным централизмом научает правых ценить свободу, так что консерваторы становятся либералами, не переставая быть консерваторами, то, с другой стороны, опыт анархии и смут, определенных нежеланием «крайних левых» подчиняться даже «левой» государственной власти, научает «левых», что единственная прочная основа свободы есть государственный порядок, поддерживаемый сильной властью; на этом пути либералы и демократы, не переставая быть таковыми, становятся консерваторами; оба обстоятельства уже совершенно спутывают обычные понятия.

Если эта перемена касается перераспределения первой и второй пары изложенных выше признаков «правого» и «левого» (а отчасти и изменения самого смысла пер-

вой пары признаков) — то столь же существенное изменение совершается и с местом *третьего* из вышеупомянутых признаков. С исчезновением прежних высших классов или с потерей ими политического и общественного влияния, «правые» не только тактически-демагогически должны искать себе опоры в низших классах, но часто и принципиально становятся выразителями вожделений и интересов той части низших классов, которая еще живет в идее традиционализма. «Правые» (или, по крайней мере, известная их группа) становятся отныне вождями части народных масс, мечтают о народном восстании и в этом смысле занимают позицию «крайних левых». Несмотря на свою острую ненависть к «левым» в других отношениях, они иногда солидаризируются с теми «крайними левыми», которые сами находятся в оппозиции и не удовлетворены господствующей в государстве левой властью, и эту связь выражают даже в своем имени («национал-социалисты» в Германии). Отсюда возникает многозначительный, весьма знаменательный для будущего раскол в прежде единой «правой» партии — раскол настолько существенный, что перед его лицом старое общее обозначение обеих групп как «правых» почти теряет реальный политический смысл. А именно, прежние «правые» — раскалываются на консерваторов-либералов, отстаивающих интересы свободы и культуры, права образованного слоя на руководящую роль в государстве, и на реакционеров, опирающихся на вожделения черни и во всяком развитии свободы и культуры усматривающих зло либеральной демократии. Если обе эти группы борются с господствующей демократией и в этом смысле являются союзниками, то нельзя за этим тактическим и полемическим единством упускать из виду их радикальную противоположность — они нападают на демократию, находящуюся в промежутке между ними, с двух противоположных сторон, хотелось бы сказать, что слева и справа, если бы эти термины не имели уже своего особого, не подходящего сюда, исторически определенного смысла.

Весьма достопримечательно, что русская политическая терминология за последнее десятилетие (со времени возникновения «белого» движения), уже фиксировала это различие и эту противоположность в терминах «белого движения» и «черносотенства». Что вернее, мудрость ли языка, которая инстинктивно в пределах того, что зовется обычно «правым» (что может быть большей противоположностью, чем различие между «белым» и «черным?»), или наши традиционные понятия, не усматривающие здесь никакого существенного различия? Конечно, личный состав обоих направлений часто тесно переплетается (именно в виду невыявленности и неосознанности их идейной противоположности); вполне естественно также, что оба направления в борьбе с общим врагом — большевизмом — объединяются между собой (союз в борьбе против общего врага так же мало означает во внутренней политике существенную солидарность союзников, как в политике внешней). Мы думаем, что язык тут вполне прав, и что после ликвидации большевизма именно борьба между этими двумя направлениями (условимся их называть «белым» и «черным», пользуясь счастливым обстоятельством, что язык дает здесь меткие новые имена взамен истрепанных «правого» и «левого») составит центральную тему политической жизни будущего в России. Здесь на общей почве традиционализма (понимаемого, впрочем, тоже весьма различно) должно произойти решающее столкновение между поборниками свободы и культуры (и, следовательно, основанного на начале культуры, иерархического строения общества) с приверженцами принципа принуждения («палки» и «кнута») и демагогической нивелировки.

Тот же, в сущности, раскол совершается и в «левых» партиях. Мы ограничиваемся здесь русской политической мыслью (в западноевропейской все это еще гораздо менее выявлено). Не замечателен ли факт, что, например, так называемые «левые эсеры» сотрудничали с большевиками и доселе им идейно близки, тогда как «правые эсеры», прежде в этом отношении во многом грешные, теперь являются

их яростными и непримиримыми врагами? То же самое мы имеем и в лагере русских социал-демократов — не лежит ли целая бездна между мировоззрением г. Дана и г. Потресова? Не имеем ли мы права обобщить эти явления, сказав, что в «левом» лагере тоже намечается (здесь на общей почве привычного рационализма, которая, однако, для одной группы тоже начинает сильно шататься) та же самая (в принятом нами смысле) коренная противоположность между «белым» и «черным»?

Замечательно также, что «черносотенство» (в обычном смысле), будучи доселе в каком-то отношении политическим антиподом «красного», практически весьма часто обнаруживает свое духовное сродство с последним и близость к нему (как и обратно). Административный состав большевистской власти, преимущественно армии и полиции, был создан при существенном участии «черносотенства». Лица «черного» образа мыслей при всей непривычности для них некоторых «красных» идей чувствуют часто некоторое эстетическое и духовное сродство с «красным» стилем и относительно легко с ним сживаются и его усваивают (связующим звеном здесь является господство грубого насилия в управлении и момент демагогии). Прежнему типичному частному приставу и исправнику или некультурному армейскому офицеру демократического происхождения неизмеримо легче приспособиться к советским порядкам и найти применение своим старым навыкам, чем профессору-либералу и даже чем культурному революционеру. В подлинной черни различие между «черным» и «красным» вообще становится почти неуловимым. Толпа, участвовавшая в былые времена в еврейских погромах и еще в 1915 году устроившая в Москве по мнимонациональным мотивам немецкий погром, есть та самая толпа, которая совершила большевистский переворот, громила помещиков и «буржуев». С другой стороны, антисемитизм, эта традиционная черта «правого» умонастроения, стала по достоверным известиям общим достоянием коммунистической среды, и в особенности ее «левого» крыла. Типично

«черный» национализм есть вообще характерная черта русского коммунизма, выражающаяся в его ненависти к «буржуазной» Европе.

Чтобы понять и оценить все эти явления, надо, однако, учесть одно общее обстоятельство, неизмеримо большее, чем политическое торжество и практическое осуществление *социализма*.

Дело в том, что *социализм* с самого своего зарождения и по своему существу *выходит за пределы противоположности между «правым» и «левым» и образует какое-то третье, самостоятельное, неучтенное этими наименованиями направление*. Социализм возник, как известно, из сочетания двух противоположных духовных тенденций — просветительства и рационализма XVIII века (социального радикализма Руссо и Мабли и материализма Гельвеция и Гольбаха) с романтической реакцией начала XIX века против идей XVIII века (первые социалисты — сен-симонисты — ученики Сен-Симона, который в своем учении об «органической» эпохе — в противоположность «критической» — является последователем Жозефа де Местра). Уже с самого начала он, таким образом, не был ни «левым», ни «правым», будучи одновременно как бы «лево-правым». В дальнейшем развитии социализма второй его генетический корень сказался в характерном для социализма отрицании начала *свободы*. Таким образом, социализм, сочетая в себе первый и третий из вышеуказанных признаков «левого» направления (рационализм и борьбу низших классов против высших) и в этом отношении продолжая традиции французской революции, резко враждебный «правому» направлению в его традиционном смысле, вместе с тем принципиально отвергает самый, быть может, существенный признак «левого» умонстроения — начало личной свободы и прав личности, которое он заменяет началом безграничного государственного принуждения. То обстоятельство, что социализм вообще не лежит на линии между «правым» и «левым», а в каком-то совсем ином измерении, могло оставаться незамечен-

ным лишь в эпоху, когда социализм лишь боролся за свое существование, то есть находился в оппозиции к существующему порядку (определенному «правыми» началами) и потому в естественном союзе с «левым» направлением. «Революционность» социализма заслоняла тогда его собственное содержание как *социализма*. Социализм в процессе борьбы требовал *для себя* свободы и равноправия, вступал в союз с либерализмом и демократией и потому естественно причислялся и причислял сам себя к «левому» направлению. С момента захвата власти социалистами перед ними — в силу коренной противоположности между либеральной демократией и социализмом — оставались только два пути — либо отречься (на практике, если не в идеях) от социализма в пользу либерально-демократической программы, либо отказаться от всякой связи с либерально-демократическим, «левым» направлением в интересах подлинного осуществления социализма. Первый путь избрали европейские социалисты, ставшие поистине «социал-предателями» и обрекшие себя на лицемерие совершенного несоответствия между их теоретической программой и практической государственной деятельностью; по второму пути пошел, как известно, русский коммунизм. Оба пути — второй, впрочем, гораздо нагляднее и убедительнее, чем первый — на опыте показали противоположность между социализмом и традиционным «левым» мировоззрением.

Надо сказать правду: сами коммунисты поняли и практически учли этот вывод гораздо более основательно и последовательно, чем многие «левые» (русские, а тем более — западноевропейские); коммунисты не стесняются вести ожесточенную, ничем не ограничиваемую борьбу с «левыми» и открыто попирают все начала «левого» мировоззрения (равноправие, свободу и правовую защищенность личности, свободу веры и слова, демократический принцип всеобщности, участие в государственно-общественной жизни, выборное начало и прочее), тогда как многие «левые» продолжают еще по старой привычке, то есть

по недомыслию, веровать в свою духовную близость к социализму.

Но как бы велико ни было недомыслие и сила исторической инерции, — отныне, с торжеством социализма в России, имеющим, по крайней мере, симптоматическое значение для всего мира, силой вещей, роковым и неотменимым образом, фронт политической борьбы изменил направление. Отныне *решающей* и *основополагающей* является совсем иная группировка политических тенденций, чем та, которая выразилась в традиционной вековой противоположности между «правым» и «левым». Это инстинктивно ощущается — хотя за отсутствием свободы слова и не может быть отчетливо опознано — в самой России. Напряженнейший антагонизм между властью и населением, изнемогающим от деспотизма этой власти, не имеет ничего общего с традиционной противоположностью между «правым» и «левым»; поскольку «правые» и «левые» еще вообще существуют (за пределами самой коммунистической партии, в которой эти обозначения имеют тоже совершенно своеобразный смысл), их былой антагонизм совершенно поблек, отступил на задний план перед противоположностью между всем населением и советским деспотизмом (подлинное историческое значение имеет та «трубка мира», которую бывший министр Макаров выкурил перед своей казнью со своим сожителем по камере ЧК, социалистом-революционером). Конечно, это не значит, что все старые проблемы, разделявшие общество на «правых» и «левых», совсем исчезли. Но отчасти они перестали быть существенными, сняты с очереди дня, отчасти же проблемы как таковые сохранили значение, но типические традиционные формы *ответов* на них, полагавшие борьбу партий, устарели и изменили свой смысл.

В чем же заключается та основная новая группировка, та борьба противоположных начал, которая призвана сменить собой прошлую и устаревшую противоположность между «правым» и «левым»? Пока насильнический социализм в России не свергнут, он есть общий враг для

всех, кто от него страдает, и наоборот, для него все остальное, вне его стоящее, есть общий враг. Если следуя за нашим намеченным выше анализом, разложить на составные элементы эти две враждебные силы, то мы получим следующую противоположность: на одной стороне — рационализм, безграничный государственный деспотизм, господство низших классов над классами культурными; на другой — права традиционализма и религиозной веры, принцип права и свободы личности, защита интересов культуры и образования (и, следовательно, иерархической структуры общества по признаку образования и культуры). Коротко говоря — борьба между нигилистически-демагогическим деспотизмом и идеей опирающегося на духовные ценности правового порядка; еще короче — борьба между «красным» и «белым» (в условленном выше смысле) — причем предполагается, что другие группы, причислявшие себя к «левым», поскольку они действительно враждебны насильническому социализму, уже не могут в этом смысле именоваться «красными».

Но «красное» в указанном выше смысле, как мы видели, весьма сродни «черному» и весьма легко может в него обратиться. Это значит, точнее говоря: «рационализм» может легко замениться вульгарно-грубым (и потому имеющим сильно рационалистический оттенок) «традиционализмом», при сохранении двух остальных, связанных с ним моментов — демагогии и деспотизма (царство черни с помощью палки во имя извращенного национализма и извращенной религии). Тогда «левый» фронт против «красного» станет «белым» фронтом против «черного». На одной стороне будет истинный, духовно обоснованный традиционализм, неразрывно связанный со свободой и защитой интересов культуры, на другой — упрощенно-грубый и извращенный традиционализм, сочетающийся с демагогией и культом насилия.

Принятая нами терминология — замена противоположности между «правым» и «левым» — противоположностью между «черно-красным» и «белым», конечно,

встретит возражения, психологически вполне естественные и отчасти правомерные — ведь и эти термины отягощены историческим прошлым и в силу власти прочных ассоциаций над умами лишь с трудом поддаются употреблению в новом смысле. Но суть дела не в терминологии, конечно, а в самом существовании нового, намечаемого самим ходом вещей, соотношения тенденций. Фактически для этой новой группировки еще не найдены, и тем более еще не освящены общим употреблением, соответствующие названия; а известно, что реальность, не запечатленная в слове, в имени, воспринимается лишь с трудом и только немногими, более проницательными и независимыми умами. Поэтому еще долго, вероятно, будет идти на словах и в смутных мыслях борьба между отжившими, превратившимися в призрачные тени понятиями «правого» и «левого»; еще долго будут существовать «правые» и «левые» *люди* без соответствующего им реального «правого» и «левого» *дела*; еще долго эти призраки будут вносить бесплодную путаницу и смуту в общественную жизнь и заслонять собой суровые требования реальности. В конце концов, реальность, как всегда, одолеет отжившие идеи, и «правое» и «левое» из жизни уйдут в учебники истории, где они упокоятся, найдя себе место рядом с «гвельфами» и «гибеллинами».

Личная жизнь и социальное строительство*

Советская Россия охвачена пафосом социального строительства, пафосом внешнего созидания социальных форм и технических условий, которые в будущем должны обеспечить русскому народу и всему человечеству удовлетворение всех его потребностей, блаженную и гармоническую жизнь. Конечно, в условиях советской жизни трудно судить, в какой мере этот пафос социального строительства есть искренняя вера и в какой он есть рабски лицемерная видимость, напускаемая на себя русскими людьми, чтобы угодить власти и спасти себя от неминуемых бедствий и лишений, угрожающих всякому, кто открыто не разделяет лозунгов государственной веры. Судя по сообщениям советской печати, внутреннее уклонение от этих лозунгов под лицемерной видимостью их исповедания распространено в России чрезвычайно широко, — и среди «беспартийных», и даже среди коммунистов. Сюда относятся все известия о «саботажниках», «вредителях», «кулаках», «подкулачниках», о бумажном бюрократизме, пассивности, недобросовестности и лени советских служащих во всех отраслях огромного советского аппарата. Всем, в том числе самим русским коммунистам хорошо известно, в какой ужасающей мере официальная вера и

* Опубликовано: *Личная жизнь и социальное строительство*. Р., YMCA-Press, s.d.

действия, из нее вытекающие, есть в России лишь обманчивая, лживая вывеска, за которой скрывается не совпадающая с ней и ей противоречащая подлинная реальность жизни. Несмотря на эти очевидные ограничения, которые всегда надо иметь в виду, говоря о пафосе советской веры, — нет ни малейшего сомнения, что без значительного распространения вполне искренней веры, по крайней мере, среди некоторой части советских деятелей и в особенности молодежи, советский строй уже давно бы развалился и вообще не мог бы существовать. Распространенность такой подлинной веры в идею социального строительства среди советской молодежи (даже не входящей в состав коммунистической партии) есть совершенно бесспорный факт. Пусть эта вера возникла первоначально путем внешнего давления, массового внушения и поддерживается духовной изоляцией России от остального мира и запрещением свободы слова и мысли, — но раз образовавшись, она все же искренне и глубоко захватывает сердца молодежи в Советской России. Эта вера есть содержание мессианистических настроений, распространенных в Советской России. На типично «славянофильский» лад «гнилому» Западу, живущему серой, будничной, мещанской жизнью, без энтузиазма и великих задач, противопоставляется советская жизнь, в которой люди всецело захвачены энтузиазмом строительства великого светлого будущего, которое должно принести спасение всему миру. Факт наличия такой веры делает необходимым серьезное внимательное отношение к ней. Те, кто считает эту веру в такой форме, в которой она проповедуется и исповедуется в России, ложной, должны отдать себе и другим ясный отчет в том, почему именно она ложна, и вступить в серьезный спор по существу с ее приверженцами.

Недаром проповедуемое в Советской России социальное строительство ставится в связь с тем, что называется «американизацией» жизни, недаром поставленная здесь задача, по признанию ее сторонников, заключается в том, чтобы догнать и обогнать Америку, а тем более —

другие буржуазные страны. Если присмотреться внимательно к господствующему в настоящее время повсюду стилю умонастроения, то нетрудно подметить в нем весьма существенные аналогии советской веры в социальное строительство. «Американизм» есть лозунг не одной советской молодежи. Презрение к духовной жизни, ко всем вопросам внутренней личной жизни, увлечение чисто внешним деланием, техникой в широком смысле слова, мастерством в обращении с внешним миром, отвержение под пренебрежительной кличкой «романтики» всего иного, кроме умения успешно действовать и достигать внешних целей, — все это широко распространено в умонастроении нынешней молодежи всех стран; в Германии это настроение закреплено уже в особом названии *Neurealismus* — «новая объективность», или «новый реализм». И совсем как в Советской России, эта обращенность вовне, к вещам и силам внешнего мира, это восприятие технического совершенствования, как центральной и основной задачи человеческой жизни связано с потерей вкуса к *личности*, к началу индивидуальности и с более или менее смутными, но в основном своем мотиве совершенно явственными тенденциями к *коллективизации* жизни. Человек, обращенный вовне, жаждущий внешней активности, усматривающий в овладении природой, в технических достижениях последнюю цель своей жизни, легче всего чувствует себя в роли солдата некой армии, в роли слепо-послушного органа или орудия какого-то коллектива, в жизни и деятельности которого без остатка растворяется его собственная личная жизнь. Так, среди молодежи всего мира приобретают популярность лозунги: «долгой всякую внутреннюю жизнь, долой личность с ее внутренним миром настроений и переживаний, скорбей и мечтаний, да здравствует трезвость, да здравствует тесная, целиком поглощающая личное начало товарищеская сплоченность в борьбе с природой, в техническом совершенствовании жизни». Советская идеология есть лишь особо выразительный и с особым

фанатизмом исповедуемый образец настроения, которое начинает захватывать весь мир и смысл которого есть вера в абсолютную ценность внешнего социального строительства.

* * *

История человечества движется сменой верований, убеждений, идеологических построений, — а если взять ее в более широком коллективном масштабе, — сменой «веяний», «настроений» умственных и нравственных «мод». За всем многообразием, обусловленным этой сменой веяний и мод, стоит, однако, вечная, никем и ничем не устранимая закономерность, вытекающая из неизменяемой природы человеческого существа. Поэтому каждая умственная «мода» в своем практическом осуществлении наталкивается на трудности, на неразрешимые для нее задачи, вытекающие именно из ее односторонности, из того, что в ней не учтено или неправильно учтено нормальное, в самом существе человека укорененное соотношение факторов и начал человеческой жизни. Именно поэтому каждое историческое веяние, сначала охватывающее человеческую душу и составляющее для нее предмет наивно-восторженной веры, приводит в конце концов к разочарованию и заменяется по реакции новой, обычно прямо противоположной верой. Нет ничего удивительного, что индивидуализм, духовная утонченность, связанная с известной внешней беспомощностью и пренебрежением к суровым требованиям внешней жизни, с отсутствием трезвости и деловитости, нерасположением к солидарному коллективному труду, — нет ничего удивительного, повторяем, что это несомненно одностороннее и упадочное настроение начала XX века сменилось теперь восторженной верой в коллективное социальное строительство. Но нет сомнения и в том, что и этой новой вере свойственна, по меньшей мере, такая же односторонность, как и ей предшествовавшей, и что поэтому, она рано или поздно

кончится разительным крахом, в котором погибнет и будет отвергнута. Кто ищет правды, подлинной правды за пределами веяний и мод сегодняшнего дня, должен поэтому серьезно вдуматься в содержание этой веры и уяснить себе, в каких отношениях она односторонняя и извращает нормальные, неискоренимые никаким временем условия человеческой жизни. Все слова о «новом человеке», который будто бы только теперь нарождается, не имеет ничего общего с прежним человеком и для которого поэтому неписаны все условия прежнего человеческого существования, — суть глупая болтовня. Конечно, человек всегда обновляется, в исторической жизни всегда рождается что-то новое, небывалое, — так было тоже во все века, и это вовсе не есть особенность нашего времени; но всегда это новое могло привиться и стать плодотворным, лишь поскольку оно само было укоренено в древнем, или, вернее, в вечном — поскольку оно органически выросло из самой общей неизменной природы человека и вступало в связь и внутреннее сожительство и сотрудничество со старыми, уже испытанными формами человеческой жизни. Каждая вздымающаяся волна океана понемногу изменяет очертания берегов или дна и тем творит что-то новое в физическом облике мира. Но если бы каждая такая волна, мысля и чувствуя, думала, что она может выплеснуться из океана или увлечь его за собой в совсем новое место, то заблуждение ее было бы очевидно: океан остается прежним и на прежнем месте, и поднявшаяся волна так же быстро опускается и сменяется новой волной. То же соотношение применимо и к духовному миру: он, конечно, изменяется — гораздо медленнее, чем мы обычно думаем, — но во всяком случае всегда в пределах, поставленных ему общей природой человека и вытекающими из нее общими условиями человеческой жизни, и отдельная волна обречена так же скоро ниспасть в нем, как она поднялась; увлечь за собой и переделать на свой лад весь океан человеческого духа ей, во всяком случае, не может удасться.

Присмотримся же, в чем состоят в отношении идеи социального строительства эти общие, неизменяемые условия человеческой духовной жизни.

Всякий человек, каково бы ни было его миросозерцание и его цели, в силу общих условий своего человеческого существа неизбежно живет, — хочет ли он того или не хочет, знает ли он о том или не знает, — сразу в двух мирах, в двух планах жизни. Он имеет всегда какую-то *внутреннюю жизнь*, он ощущает себя как личность, то есть как некий самобытный внутренний мир — мир мечты, дум и надежд, радости и печали, мир, из которого в его последнем глубинном средоточии возникают его стремления и рождаются решения, определяющие его жизнь. С этим внутренним миром вступает в тесную связь и как бы облепляет его то отношение человека к окружающему миру, которое само непосредственно рождается из этого внутреннего мира и является его выражением — любовь к жене и детям, дружба с людьми, с которыми человека связывает непринужденная симпатия и внутреннее сродство, заботы и интересы, которые направлены на охрану и обеспечение интимных, коренящихся в этом внутреннем мире нужд человека, осуществление своего личного призвания и так далее. Все это вместе составляет то, что мы называем *личной жизнью* человека. Но одновременно человек есть участник какой-либо *внешней среды*; он есть существо, принадлежащее миру, часть мирового целого и тем самым и участник общей жизни. С точки зрения мира как целого — или любого отрезка мира, например, данной страны и данного времени, или данных окружающих его материальных и общественных явлений, — отдельный человек есть часть и служебный орган какого-то целого, машинное колесо или винтик большой машины. В этом отношении человек подчиняется задачам целого, как отдельный муравей — общим задачам муравейника. Направлена ли эта деятельность и служба на простое сохранение данных общих условий жизни, как это бывает в мирные, обыденные времена общественной жизни, или она ставит себе задачу

коренного переустройства и совершенствования общих порядков и условий жизни, как это бывает в героические времена переворотов и подъемов, — это несущественно для общего соотношения. В самом героическом и напряженном социальном строительстве, как и в обыденных своих социальных функциях, человек вкладывается как небольшая сила, как одно из многочисленных слагаемых, как «рядовой» в армии, — словом, как один экземпляр какого-то общего рода — в состав целого. *Для себя самого*, в своем внутреннем мире и в своей личной жизни каждый человек есть особый, незаменимый и неповторимый мир, имеющий какую-то абсолютную ценность, и с этой точки зрения вся внешняя жизнь есть для него лишь средство к осуществлению *своего собственного* призвания и назначения, *своей собственной* мечты, своих упований и желаний. С точки зрения своего положения в мире и участия в жизни целого, отдельный человек еще только одна из незаметных, бесчисленных песчинок земли, атом какой-то однородной массы, единственная задача которого — быть проводником задач целого. Когда-то старый русский поэт Державин сказал про человека и от имени человека: «Я — царь, я — раб, я — червь, я — Бог». В этой двойственности между величайшим и малейшим, между ценным и только служебным, между внутренним и внешним выражается самое существо человека и его судьбы. Никакие теории и убеждения и никакие перемены в мире и в социальных отношениях не могут устранить этой двойственности, которая заложена в самом существе человека. Один из прежних русских философов марксистов, Богданов, авторитет которого сейчас не признается и самими русскими коммунистами, додумался до теории, по которой то начало, которое мы называем нашим «я», есть лишь продукт капиталистического строя и перестанет вообще существовать при социалистическом строе. Вздорность такой теории настолько очевидна, что ее не стоит опровергать. Самые правоверные «стоцентные» коммунисты, верующие проводники «генеральной линии», отвергающие все «буржу-

азные предрассудки» и во всех областях жизни пытающиеся мыслить, чувствовать и действовать социалистически, — все же вынуждены употреблять слово «я» не реже, чем самые закоренелые буржуа, и тем, по крайней мере бессознательно, удостоверять, что кроме жизни в мире, соучастия в целом, у них есть и личный, внутренний центр бытия. У каждого коммуниста, просто потому, что он человек, есть какая-то личная жизнь, есть свои собственные радости и печали, свои думы о своей личной судьбе и о своем особом назначении, — как бы он ни пытался гнать из себя настроения и мысли такого рода; если бы он сумел *совсем* прогнать и истребить в себе это личное начало, он перестал бы быть живым человеком и стал бы животным — или мертвецом, комком материи. К счастью или к несчастью, он этого сделать не может — он обречен быть не только членом партии, «строителем социализма», но и человеческой личностью.

Итак, двойственность эта абсолютно неустранима, ибо она есть — выражаясь языком положительной науки — «закон природы», и ее так же нельзя отменить, как нельзя никаким декретом и никакой пропагандой отменить, например, закон тяготения или тот факт, что человек рождается и умирает. Но чрезвычайно важно уяснить себе *нормальное*, здоровое, вытекающее из общих условий человеческого духа *соотношение* между этими двумя направлениями или планами человеческой жизни и вместе с тем отвести возможные искажения этого нормального соотношения. Конечно, можно заранее сказать, что достижение полной, безусловной и непоколебимой гармонии между этими двумя столь разнородными планами человеческой жизни вообще почти невозможно. Ее достижение означало бы полную удовлетворенность личности, отсутствие в жизни всякой трагики, страданий и борений, безмятежное счастье творческого осуществления человеческого призвания, самых интимных упований личного духа. Такого абсолютного совершенства на земле не бывает, и наша жизнь проходит в постоянном борении, в неустан-

ных попытках восстановить нарушенное равновесие между этими двумя направлениями жизни; коротко говоря, искомое равновесие между ними может быть — выражаясь терминами физики — только равновесием неустойчивым, и постоянные колебания в ту или другую сторону неустраимы. Тем не менее, остается существенное различие между нормальным отношением, основанным на приблизительной согласованности между этими двумя началами, и отношением по существу ненормальным, в котором духовная цельность и полнота совершенно и в самом принципе нарушена и искажена.

Присмотримся сначала к типическим формам такого искажения.

Об одной из них мы упомянем только мимоходом, так как она совершенно не типична для современного духовного состояния мира, которое, напротив, тяготеет как раз к противоположной крайности. Искажение, которое мы имеем здесь в виду, состоит в стремлении, в интересах охранения интимно-внутренней и личной жизни, совсем замкнуться от внешнего мира, отречься от всякой деятельности в нем, по возможности совсем не соприкоснуться с ним. Цель охранения внутренней жизни и содействия ее расцвету и свободному развитию при этом *не достигается*; напротив, всякое замыкание, сосредоточение внутри себя самого и равнодушие к окружающей среде неизбежно ведет к засыханию, обеспложению, умалению самой духовной жизни. Как «вера без дел мертва», так мертва всякая вообще внутренняя жизнь, которая не обнаруживается вовне, не приносит плодов, не ведет к деятельному соучастию в общечеловеческой жизни. С наружной своей стороны, поскольку мы берем внутреннюю жизнь как жизнь личную, как жизнь в узком кругу семьи или чисто личных отношений к «близким людям», попытка ограничения жизни этой сферой ведет к мещанству, скуке, опошлению — к опустошенности жизни в силу ее узости и безыдейности. С внутренней своей стороны, как жизнь внутри самого себя, в своих мечтах и мыслях,

совершенная замкнутость от других людей и практического соучастия ведет к бесплодному чудачеству, фальшивой гордыне, к только мнимой глубине и полноте; ибо всякая истинная полнота и глубина означает обретение внутри себя чего-то общечеловеческого, объединяющего данную отдельную личность с другими людьми; пример тому — истинно творческие натуры, гении во всех областях творчества, которые именно из последней глубины своей личности извлекают то, что близко и нужно всем людям и что ставит их самих в живую связь с общечеловеческой жизнью. Такого рода извращение, повторяем, теперь чрезвычайно редко и потому о нем нет надобности больше распространяться.

Напротив, для нашего времени характерно прямо противоположное извращение — попытка совершенно подчинить жизнь, внутреннюю и личную, — жизни внешней и общественной или построить дело соучастия в общественном строительстве на полном уничтожении личной жизни. Все тенденции к «американизации» жизни, новому реализму, отрицанию всякой «романтики» и всякого индивидуализма, коллективизации, превращению всего человечества *без остатка* в рядового солдата, члена партии, общественного работника идут в этом направлении и суть выражение именно этого извращения.

Оно возможно в двух близких друг другу, но все же разнородных формах, из которых одна характерна для современного западноевропейского мира, а другая — для советской жизни.

Для современного западного мира — иначе говоря, для тенденции «американизма» (которая, как мы выше заметили, проникла и в советскую жизнь), характерно стремление превратить человеческую личность целиком и без остатка в тип так называемого «делового человека», то есть в *циника*, утратившего чутье и вкус к внутренней жизни и находящего себе полное удовлетворение в деятельности технической (в широком смысле слова), то есть в таком общении с людьми и с миром, где все есть только

средство для успеха какого-либо *внешнего дела*. Такой человек, правда, «индивидуалист», он имеет в широком и поверхностном смысле слова и личную жизнь, он даже всю свою жизнь рассматривает с точки зрения своих интересов, своего успеха, но личность в смысле внутренней реальности в нем уничтожена. Место подлинной любви, удовлетворяющей интимные потребности духа, занимают внешние, мимолетные, чувственные связи и вся цель жизни состоит во внешнем успехе — в достижении богатства, славы, власти, словом — в захвате лучшего места в мире, в подчинении себе мира в какой-нибудь области — выражаясь в терминах «спорта» — в том, чтобы «побить» какой-нибудь «рекорд». Такой человек — эгоист, он думает только о себе и своем успехе в мире; но замечательно, что, понимая цель жизни только как цель какого-либо внешнего делания, он незаметно становится рабом внешнего мира, рабом случая и под конец жизни, когда силы ослабевают, оказывается обычно с совершенно опустошенной душой у «разбитого корыта». Счастья и настоящего внутреннего удовлетворения он не знает; его жизнь есть, с одной стороны, верчение белки в колесе, и с другой стороны — внутреннее опустошение и растрачивание своих духовных сил; и потому так часты случаи, когда люди такого типа при малейшей неудаче впадают в отчаяние, теряют почву под ногами, кончают самоубийством.

Здесь мы имеем попытку простого погашения, истребления внутренних духовных сил личности и тем самым механизации личной жизни, противоестественную попытку найти полное удовлетворение личной жизни в одной лишь внешней жизни в мире и мирской деятельности.

Если западноевропейская форма самоистребления внутренней жизни личности может быть коротко определена, как цинизм, то типично советско-русская форма того же извращения может быть обозначена как *социальный фанатизм*, как он представлен в миросозерцании коммунизма. Социальный фанатизм практически (вопреки сво-

им теоретическим идеям) не отвергает внутренних, духовных сил личности; напротив, он хочет их использовать — и прежде всего основную потенцию внутренней жизни личности — *веру, мечту, нравственное чувство, энтузиазм*, коротко говоря, духовный огонь, которым горит личность. Но он хочет целиком без остатка вложить эту силу во внешнее делание — в социальное строительство. Он не хочет допустить в личности автономной, ей одной принадлежащей, интимной сферы жизни, так же, как не допускает и того частного окружения этой интимной жизни в форме семьи, любви, дружбы, которое мы называем личной жизнью. Вся душа, все сердце человека без остатка мобилизуется и предназначается для утилизации как сила, нужная для общественного строительства. Существует известный рассказ о глупом мужике, который зарезал и вскрыл курицу, надеясь найти в ней сразу все количество яиц, которое она обычно приносит постепенно в течение своей жизни. Примерно по этому методу поступает социальный фанатизм. Он не считается с тем бесспорным фактом, что полезные для социального строительства духовные силы личности должны *вращиваться*, и что это вращивание подлинно возможно только, когда охраняется и поощряется какая-то неприкосновенная для внешнего вмешательства свободная, интимная, себе самой предоставленная глубина человеческой личности. Правда, коммунизм чрезвычайно озабочен задачей вращивания людей, полезных для его задач, то есть соответствующего воспитания детей и юношества («пионеров», «комсомольцев»). Но это воспитание, так же, как идейное или духовное влияние на взрослых людей, понимается только в одном смысле. Его цель и все его содержание сводится к тому, чтобы гипнотизировать личность, захватить ее целиком в плен определенной идеи — именно идеи социального строительства, — и постепенно, путем истребления всего интимно-личного в человеке, — сделать его маньяком, почти автоматом, машиной, нужной для социального строительства. Чтобы человек вообще перестал себя ощущать личностью, носите-

лем самобытного и самодовлеющего духовного мира и стал без остатка безличным обладателем полезной для общества энергии, — энергии, которая должна принадлежать уже не ему как его личное достояние, предназначенное для осуществления смысла и цели его собственной жизни, а обществу в его задаче социального строительства. Основная, самая существенная, грозная и, по нашему убеждению, гибельная *коллективизация*, которую ставит своей задачей советская власть, есть не внешняя коллективизация капитала, промышленности, сельского хозяйства, а *внутренняя коллективизация человеческих душ*. Конечно, даже советская власть не может достигнуть того, о чем мечтал Богданов в упомянутой выше социально-философской утопии. Но она стремится к тому, чтобы личность стала именно только голым, пустым субъектом сознания — все *содержание* душевной жизни, все то, чем живет, что сознает, к чему стремится отдельный индивид, должно стать одинаково общим для всех. То, что старинный немецкий мистик Мейстер Экхарт так тонко называл «искоркой» в душе человека, тот потаенный внутренний огонек, который горит в глубине личности и образует самое ее существо, должен быть извлечен из этой потаенной глубины, выведен наружу и слит со всеми другими «искорками» в один *общий факел*, в конечном итоге — употреблен без остатка на разжигание «мирового пожара».

Таков, примерно, тип советско-русского умонастроения в вопросе об отношении между личной жизнью и социальным строительством. С самого начала мы уже обозначили это умонастроение как особый вид *извращения нормального* соотношения между этими двумя началами. Мы должны теперь показать, *почему* оно есть действительно извращение, гибельное для человеческой жизни. Не будем спрашивать, хорошо или плохо то, к чему здесь стремится коммунизм, потому что такая постановка вопроса всегда может быть обессилена с самого же начала ссылкой на субъективизм, то есть произвольность этических оценок, симпатий и антипатий. Коммунист может

всегда возразить, что то, что кажется чудовищным, тягостным, дурным «буржуазному сознанию», которое само воспитано извращенно, может быть светлой, радостной, желанной целью для сознания коммунистического, преодолевшего буржуазные привычки и предрассудки. Поставим вопрос поэтому совершенно объективно вне всяких этических оценок. Постараемся уяснить себе, к чему, собственно, приводит такое пленение личной жизни началом социального строительства и возможно ли оно вообще. Другими словами: чтобы не вступать в неразрешимый спор о последних принципах, встанем на позицию самого коммунизма в его основной идее, именно в признании безусловной ценности и насущной необходимости социального строительства. Мы спрашиваем лишь, может ли социальный фанатизм в его описанном выше содержании привести к подлинному и прочному осуществлению самой цели социального строительства.

Тут прежде всего мы наталкиваемся на проблему *годности человеческой личности* как основного условия всякого прочного и успешного социального строительства. Проблему эту сознает и признает и сам коммунизм, недаром он, как мы уже упомянули о том выше, отдает столько сил и забот делу соответствующего воспитания личности. На первый взгляд могло бы показаться, что проблема личной годности сводится к проблеме технического умения, то есть соответствующего знания, опыта и тренировки. На самом деле это не так. Личная годность человека состоит в способности его уметь достигать целей и в способности его действительно, безусловно искренне и добросовестно, из глубины своего духа *верить* в определенную цель и хотеть ее. Уже умение достигать поставленных целей предполагает нечто большее, чем простое *техническое* умение. Оно требует не только общих умственных способностей — умения быстро ориентироваться в положении, находить наилучший выход из него, знания людей и умения с ними обращаться, но и соответствующих *нравственных* качеств, — прежде всего *чувства личной ответственности*, мужества,

привычки к независимому суждению. Еще важнее, чем умение, подлинное *хотение*, внутренний импульс к энергичной и добросовестной деятельности, что в свою очередь определяется внутренней, свободно-личной верой в определенные идеалы и ценности. Все вместе взятое предполагает сложную, тонкую и глубокую духовно-нравственную культуру личности. Но совершенно несомненно, что такая истинная культура личности, без которой немислимы плодотворные работники общественного строительства, может быть достигнута лишь при наличии свободной, непроизвольной, органически растущей и развивающейся *личной глубины* в человеке. Духовно-нравственное существо человека так же мало *делается искусственно*, как мало можно сделать, искусственно изготовить в реторте физического человека. То и другое может только самопроизвольно, органически развиваться изнутри. Задача воспитателя, согласно известному давнишнему суждению, есть задача садовника, любовно и бережно помогающего растению вырасти и расцвести, а не задача мастера, изготавливающего по своему усмотрению мертвую вещь, из пассивного материала.

Из этого следует один решающий вывод: личная годность общественного работника предполагает свободное развитие его *личной внутренней жизни*. Никогда еще рабы или люди, внешне дрессированные и «натасканные» на определенное дело, не были подлинно производительными и солидными верными работниками. Социальный фанатизм усматривает в личной жизни человека, — будь то внутренняя духовная жизнь или необходимая для нее и из нее вытекающая интимная жизнь в узком кругу семьи и близких людей, — только *помеху* для социального строительства, нечто конкурирующее с ним. В действительности, однако, как бы часто ни случались конфликты между личными и общественными интересами, культура внутренней личной жизни есть необходимое условие, вне которого, как указано, вообще немислимо живое, общественное делание. Само соперничанье между личными и об-

щими интересами не может быть устранено простым истреблением и подавлением личности, которое ведет к губительной для общественной жизни нравственной деформации человека, к превращению его в лукавого и ленивого раба, а может быть только нравственно — преодолено; а это нравственное преодоление совершается само только в *личной духовной глубине* человека.

Мы приходим к простому и, в сущности, общеизвестному, тысячей исторических примеров подтвержденному выводу, с которым, однако, не хочет считаться социальный фанатизм: всякая подлинная *вера* — не только религиозная вера в специфическом смысле, но и нравственная вера как источник общественной деятельности, — возможна только на основе *свободной личной духовной жизни*, ибо единственная почва, в которой она произрастает, есть последняя, таинственная, самопроизвольная глубина внутреннего существа человека. Протестантская духовная культура, основанная на свободно-личном отношении человека к Богу, создала экономический и политический расцвет новой Европы, взрастила хозяйственную предприимчивость англосаксонского мира, послужила фундаментом и для американской демократии, в два века достигшей небывалого государственного и хозяйственного могущества, и для добросовестного и самоотверженного немецкого чиновника и солдата, в короткий срок создавшего германскую империю. Монахи-отшельники, создатели монастырей, были и в западноевропейской и в русской истории, великими колонизаторами, первыми творцами и духовной культуры. Во всем мире сельское хозяйство, несмотря на тракторы и всяческую механизацию, держится доселе свободным, деятельным духом дружной, крестьянской или фермерской семьи, — этого истинно плодотворного «коллектива», проникнутого духом интимно-личной связи.

Коммунизм стоит здесь перед роковой, безысходной трудностью, которую он уже начинает остро чувствовать и которая с течением времени все больше будет давать о себе знать; необходимое для социального строительства вооду-

шевление и самоутверждение предполагает именно ту свободную личность и свободу личной жизни, которую социальный фанатизм стремится уничтожить. Новейший поворот в экономической политике советской власти обусловлен, в конечном счете, этой роковой трудностью, которая есть безысходное противоречие социального фанатизма: крестьяне, крепостные колхозов, становятся ленивыми и лукавыми рабами и потому дают государству неизмеримо *меньше*, чем свободные крестьяне-собственники, которых стремилась уничтожить советская власть. Такова же судьба коммунистической диктатуры вообще, охватывающей все стороны русской жизни и не оставляющей места для личной свободы, для своеобразия личной жизни; стремясь создать из всей страны одну, воодушевленную одной верой и одной задачей, самоотверженную армию, она, уничтожая свободу личности, создает лишь кишачную массу взяточников, лентяев, карьеристов, трусливую и корыстную толпу советских обывателей, на которых она не может положиться и в которой безнадежно тонут отдельные бескорыстные и правдивые личности. «Комсомольство», этот духовный фундамент коммунистической власти, стоит перед той же роковой угрозой — в нем несомненно еще есть субъективно искренне верующие и самоотверженно действующие элементы, но личная вера и нравственная сила на каждом шагу стираются и испаряются от уничтожающего действия всяких общих приказов, нивелирующих человеческую личность, от искусственно и принудительно культивируемой *стадности*, ведущей к нравственному разложению. Провозглашенная ныне самой коммунистической властью борьба против «уравниловки» и «обезлички» есть первое еще робкое и вынужденное признание, что последовательно проведенный социальный фанатизм, уничтожающий свободу и своеобразие личности и отрицающий сферу личной жизни, *губит самого себя*. Это есть первое, робкое и недостаточно осознанное признание личности и личной жизни необходимым ферментом здорового социального строительства.

Отсюда именно идет то, признаваемое и самим коммунизмом сродство между его социальным фанатизмом и *цинизмом чистого «делячества»*, на которое мы указали выше. Социальный фанатизм, как мы видели, не отрицает нравственных потенций личного духа — воодушевления, самоотвержения, духовного горения; напротив, он хочет их использовать для своих целей. Но, отрывая эти начала от той свободной интимно личной глубины, в которой они укоренены, отчуждая и «социализируя» их, он их невольно *уничтожает*. Незаметно и постепенно, но совершенно неизбежно, он приводит к замене самоотверженного служения беспринципным и безнравственным *делячеством*. Социальный фанатизм не терпит глубоких, независимых личностей, хотя они суть в действительности единственные плодотворные руководители социального строительства. Он взращивает обездушенных людей, в которых хочет иметь свои послушные орудия; но именно эти обездушенные и обезличенные люди оказываются тупыми и беззастенчивыми *эгоистами*, беспринципными корыстолюбцами, холодными дельцами, думающими только о себе. Но распространение цинизма и эгоизма, хотя бы в сочетании с величайшим техническим умением и деловой ловкостью, есть, конечно, гибель всякого подлинного социального строительства. Требуемая им подлинная, а не только симулируемая солидарность возможна лишь как свободная солидарность свободных личностей, то есть предполагает свободный расцвет внутренних духовно-нравственных сил личности.

Короче и в общей форме это соотношение может быть выражено так: в духовном, как и в материальном, *давать* может лишь тот, кто сам что-либо *имеет*. Нельзя заставлять человека только давать другим, не заботясь о том, чтобы он сам имел, что давать. Но это и значит — пытаться всего человека без остатка употреблять на общественное дело, не заботясь о том, чтобы он внутри себя и для себя самого, независимо от всякой внешней деятельности, берег, развивал и накапливал *духовные силы личности*.

ти, вне которых человек бессилен во всяком общем деле и ни к чему не пригоден.

Итак, социальный фанатизм (в смысле полного подавления личной жизни в интересах социального строительства), в сущности, невозможен, так как содержит безысходное внутреннее противоречие: культура личности и личной жизни есть, как мы видим, необходимое условие успешности и прочности самого социального строительства. Но обратимся теперь к другой стороне вопроса. Оставим в стороне эту невозможность социального строительства без личной жизни и спросим себя: какова, собственно, последняя цель самого социального строительства?

Общий ответ на этот вопрос, конечно, бесспорен для всех: цель социального строительства — человеческое счастье, возможно полное и гармоническое удовлетворение человеческих потребностей. Но если так, то позволительно сделать один, до банальности очевидный и все же упускаемый из виду вывод: ведь существом, которое имеет потребности, ищет счастья и надеется его обрести через социальное строительство, может быть только отдельный конкретный человек, живая, индивидуальная личность. Всякий коллектив, всякое социальное целое, существует в конечном счете для человека, для блага личности; он имеет, следовательно, служебное в отношении личности назначение и не имеет никакой абсолютной, самодовлеющей ценности. Социальное строительство даже для тех, кто видит в нем *единственный* путь к осуществлению идеала человечества — есть все же только путь для *расцвета личной жизни*. Последняя цель лежит именно в личной жизни, а никак не в самом социальном строительстве; это, повторяем, так просто и очевидно, что не стоило бы об этом и говорить, если бы на практике это все же не забывалось.

При таком положении дела социальному фанатизму остается для своего оправдания лишь один довод, который всегда и приводится им, или бессознательно им подразумевается. Говорят: да, в будущем, когда цель социального строительства будет достигнута, люди будут иметь

право и возможность отдаться личной жизни, свободно духовно совершенствоваться и наслаждаться счастьем личной жизни; но пока эта цель не достигнута, необходимо именно ради ее достижения пожертвовать личной жизнью и вложиться без остатка в общую работу созидания условий общечеловеческого счастья.

Таково обычное, сознательное или бессознательное, рассуждение социального фанатизма. Кто, однако, способен добросовестно и непредвзято вдуматься в вопрос, тот имеет здесь сразу же веские, уничтожающие возражения.

Прежде всего: почему грядущие люди одни имеют право наслаждаться личной жизнью, а я и мое поколение не имеем на это права? Почему я обязан жертвовать собой и своим личным счастьем ради блага грядущих поколений? Как говорит Базаров в «Отцах и детях» Тургенева: какое мне дело до счастья мужика в будущем, когда из меня самого будет «лопух расти»? Конечно, в жизни человеческих обществ часто бывают моменты, когда необходимо особое напряжение сил данного поколения, даже самопожертвование вплоть до добровольной смерти, — как, например, война для защиты родины, или аскетическое сбережение народных средств в интересах позднейшего расцвета народного богатства, или напряженная политическая деятельность для восстановления нормального государственного порядка и так далее. Но такие моменты при нормальном понимании соотношения между средствами и целью общественной жизни бывают обычно кратковременными и воспринимаются именно как чрезвычайные состояния, которые относительно скоро должны окончиться. Поскольку отдельная личность в такие героические эпохи жертвует собой, она имеет при этом в виду совершенно конкретное благо конкретных живых людей. Можно умереть или пожертвовать собой, переносить тяжчайшие усилия на благо детей, братьев, на конкретно осязаемое благо родины. Словом, единственная сила, которая дает разумное, понятное основание для самопожертвования есть *любовь*. А любовь есть в свою очередь личное чувство — счастье близости к

живым людям, забота об их благе. Когда же конкретные люди и целые их поколения должны мучиться, погибать, терпеть лишения и — главное — отречься от личной свободы и от удовлетворения запросов собственной личности во имя предполагаемого блага отвлеченно мыслимого «будущего человечества», тогда мы имеем перед собой то противоестественное, ничем не оправдываемое состояние всеобщего рабства личности перед коллективом, которое проповедует социальный фанатизм. Здесь живая, разумная *цель* становится *средством*, а *средство* превращается в *абсолютную цель*. Здесь начинается дикое, жестокое, бессмысленное *идолопоклонство* — веруют в какого-то молоха, в созданное фанатизмом воображаемое существо «будущего человечества», и ему приносят в жертву тысячи и миллионы живых человеческих существ. Заставляют миллионы этих живых человеческих существ материально гибнуть и терпеть жесточайшие лишения и — главное — духовно калечиться и умирать, лишая их самого стержня личного бытия — внутренней духовной жизни, самобытности веры и жизни, интимных связей с близкими.

Но и этого мало. На это, может быть, возразят, что необходимость социального строительства требует именно такой героической эпохи, которая в силу особых ее трудностей оказалась затяжной. Фактически коммунизм всегда ведь обещает скорое раскрепощение личности в более или менее близком будущем и использование живыми людьми плодов нынешнего напряжения социального строительства. Мы не будем здесь вступать в спор о том, насколько искренне такое обещание, исполнение которого всегда вновь откладывается, и даже — насколько объективно верно, что нынешнее напряжение и закабаление живых людей вызвано исключительными обстоятельствами, нуждою времени, и что именно мешает, например, советский власти растянуть «пятилетку» на более долгий срок и тем облегчить жизнь ее конкретных исполнителей. Здесь не место вдаваться в конкретные политические споры. Путь дело обстоит именно так, как нас уверяют. Пусть

в строе и правилах советской жизни мы имеем дело с просто затянувшейся, неизбежной по разным обстоятельствам, героической эпохой особо напряженного социального строительства. Но поскольку все равно по каким причинам, такое социальное напряжение затягивается и начинает заполнять собой целую эпоху, жизнь целого поколения или даже нескольких поколений, неизбежно возникает опасность, что в процессе достижения поставленной цели будут утрачены, загублены самые условия, при которых эта цель может быть достигнута. Обречь целые эпохи на рабство, сознательно вытравливать из людей вкус к личной свободе, самобытной духовной и личной жизни, чтобы *этой ценой* достигнуть для потомков возможности свободно и счастливо осуществить свою жизнь, — это, независимо от вопроса о моральной правомерности, просто бессмысленно с точки зрения простой целесообразности. Даже чисто физическое истощение поколения сказывается и на судьбе нового поколения — тем более духовное. Без известных навыков, без упражнения и развития духовные функции хиреют и замирают, как и физические. Превратить целое поколение людей в тупых рабов, в послушные орудия посторонних им целей и ожидать, что в свое время эти люди и их дети сами собой обретут счастливую, духовно полную, удовлетворенную личную жизнь — есть нелепость. Поэтому и в самые героические эпохи величайшего социального напряжения надо неустанно заботиться о поддержании условий, при которых человеческая личность не калечилась бы, не умялялась и не замирала, а жила по возможности полной и свободной жизнью и могла бы духовно поддерживать и развивать себя.

Здесь сливаются воедино обе, отдельно обсужденные нами темы, — личная жизнь как необходимое *условие* самого социального строительства, и личная жизнь как его конечная цель. Цель достижима только средствами, по своему существу ей не противоречащими, а ей внутренне родственными. Свобода личной жизни и личного духовного развития есть *больше*, чем только средство социаль-

ного строительства, и больше, чем только его *конечная цель*. Она есть незыблемый фундамент всякой человеческой и потому и общественной жизни, неустранимая ее почва, или, если угодно, живительная атмосфера, вне которой вообще нет ни жизни, ни деятельности. Она пронизывает и пропитывает собою все остальное. Вся социальная жизнь, и в том числе всякое социальное творчество есть не что иное, как отвлеченная сторона, момент личной, то есть внутренней жизни человека. Где замирает, засыхает или подавляется последняя, там наступает общий паралич жизни, который нельзя залечить никакими машинами. Тракторы, комбайны и всякие технические средства движутся и работают не сами собой; и не сами собой функционируют комитеты, тресты, комбинаты, бригады и прочие общественные организации. Все это приводится в движение, работает и действует, руководимое нравственной волей, верой и мыслью живой человеческой личности.

Если человек, как мы видели в начале этого размышления, живет необходимо в двух планах или сферах — в сфере внутренней и личной жизни и в сфере соучастия в жизни внешнего мира, то единственное нормальное, здоровое, длительно осуществимое соотношение между этими двумя сторонами человеческого бытия состоит в том, что соучастие в жизни внешнего мира, с одной стороны, пропитывается насквозь силами внутренней жизни, и с другой стороны, само принимает такие формы, в которых оно не стесняет и не подавляет личной жизни, а ей содействует и ее обогащает. Труд и общественная работа — не как тяжкий долг, исполняемый по принуждению и превращающий человека в несчастного раба, а как свободное, радостное обнаружение внутренних сил личности, как ее самопроизвольное, органическое творчество, идущее на пользу ей самой — вот единственный, подлинный идеал общественной жизни и социального строительства. Социализм всегда говорит об эксплуатации, имея при этом в виду слишком долгий и тяжкий труд и слишком малое его вознаграждение. Но он сам своим социальным фанатиз-

мом, своим требованием, чтобы личность уничтожила саму себя и стала орудием общего дела, приводит к состоянию, при котором всякий трудящийся безмерно много и томительно трудится и *все вообще отдает* — неизвестно кому, *ничего* не получая для себя. Ибо заработная плата, совершенно независимо от ее размера, есть ничто для личности, если эта плата есть только условие физического существования, если человек живет *только* для того, чтобы непрерывно работать, и не имеет физической или духовной возможности *жить для себя*, то есть иметь собственную, личную жизнь. Человек как простое орудие труда, как рабочая сила и больше ничего — это безнравственное капиталистическое отношение к рабочему социализм в качестве социального фанатизма распространяет *на всех людей*. Он обещает освободить трудящихся, а на самом деле их еще больше закабаляет, предоставляя им утешаться разве только тем, что все одинаково закабалены и свободных вообще нет. Это есть наваждение, которое рано или поздно должно рассеяться. Тогда раздастся истинно освобождающий клич: не человек для труда, а труд для человека. *Право на досуг* есть одно из основных требований, некогда выставленных социализмом. Это безусловно справедливое и человеческое требование, понятое во всей своей глубине и значительности, означает неотъемлемое, абсолютное, прирожденное право человека на независимую, только в его собственной глубине укрепленную и из нее возрастающую внутреннюю личную жизнь.

Проблема «христианского социализма»*

I

С тех пор, как существует так называемый «социальный вопрос», — с тех пор, как примерно сто лет тому назад у европейского человечества открылись глаза и пробудилась совесть в отношении нищеты, материальной нужды широких слоев трудящегося народа, — существуют и многообразные попытки занять христианскую позицию в этом вопросе, разрешить его с точки зрения христианской веры; в многообразных формах, которые мы не можем здесь перечислять и оценивать, существует так называемый «христианский социализм». По меньшей мере отдельные люди или группы людей сознают, что равнодушные, пассивное отношение христиан к горькой нужде множества ближних есть великий грех христианского мира; в католической церкви это сознание было официально возведено и церковно санкционировано в известных энцикликах пап Льва XIII и Пия XI. Люди, желающие быть христианами, начинают чаще и острее ощущать, что было бы невыносимым фарисейством предаваться молитве или богословскому умозрению, упражняться в христианских добродетелях — и не испытывать при этом беспокойства о том, что за стенами церкви или нашего дома миллионы людей — в том числе старики, женщины, дети — голодают и гибнут от хозяйственной нужды. Если по завету Хрис-

* Опубликовано: «Путь». 1939. № 60. С. 18–32.

тову, прежде чем приблизиться к алтарю, нужно примириться с ближним, который чувствует себя обиженным нами — то можно ли оставаться равнодушным к тому, что миллионы нуждающихся живут с чувством горького озлобления против материально привилегированных членов общества, спокойно обрекающих их на голод? Правда, в церкви всегда проповедуют милосердие, заботу о бедных, раздачу милостыни. Но ни для кого не секрет, что христианское благотворение в его обычной распространенной форме есть дело весьма дешевое, подача грошей, нечувствительная для дающего и не стоящая ни в каком отношении к нужде ближнего; такое «благотворение» совершается по общему правилу без истинной любви к ближнему, без малейшей воли к жертвенности; оно легко совмещается с холодностью, равнодушием и даже жестокостью к бедным во всей остальной, «внецерковной» нашей жизни и в особенности в наших «деловых» отношениях к ним; чаще всего такое дешевое благотворение есть само вид фарисейства. Но даже в самом лучшем случае такого рода благотворительность касается немногих отдельных людей, почему-либо нам близких или случайно нам встретившихся; то, что за этими пределами есть еще бесконечное количество нужды и нищеты, обычно мало беспокоит христианина; от укоров совести он обычно отделяется легкой бессердечной мыслью, что «нельзя же помочь всем». Может по праву почитаться истинным скандалом для христианского мира, что в противоположность этому распространенному в нем равнодушию к судьбе обездоленных, подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегией людей неверующих и противников христианства. Как совершенно справедливо заметил Н.А. Бердяев, успех и притягательная сила идей атеистического социализма и его самой крайней формы — материалистического коммунизма — в первую очередь определены историческими грехами христианского мира, его равнодушием к социальной нужде. И социалист, и коммунист пользуются этим положением, чтобы доказы-

вать, что христианская проповедь смирения, терпения и равнодушия к земным благам служит только целью удержать бедных от их стремления к достойному человеческому существованию и охранять бесстыдный эгоизм имущих классов. И к стыду христианского мира приходится признать, что это утверждение содержит долю бесспорной истины: люди, именующие себя христианами, — служители церкви и миряне, — действительно часто пользовались священными заветами христианской веры, чтобы охранять привилегии имущих и препятствовать улучшению быта нуждающихся.

Исходя из этих простых и общих положений могло бы показаться, что «христианский социализм» в принципе вообще не есть проблема. И действительно, поскольку под социализмом мы будем разумеать не что иное, как настроение действенной любви к ближним, серьезного чувства ответственности за их материальную судьбу, всякий христианин, поскольку он хочет быть истинным христианином, должен в этом смысле быть «социалистом». Христианин будет, конечно, воздерживаться от ненависти к богатым — в своем обличении их греха эгоизма он будет руководиться любовью к обличаемым грешникам; и он будет остерегаться пытаться достигнуть социальной справедливости через демагогическое разнуздывание эгоистических страстей бедняков. Но он не останется равнодушным к самому факту социальной несправедливости, и он открыто признает грехом равнодушие и холодность имущих в отношении нужды их обездоленных ближних. Он прежде всего будет сам в своей личной жизни стремиться к добродетели подлинной, действенной любви — будет в меру своих сил пытаться осуществлять завет Христа — делиться последним, что имеешь, с нуждающимся братом. И он будет призывать имущих к покаянию, к действенной любви, к заботе о бедных. Смирение, скромность, воздержание от корыстолюбия он будет в первую очередь проповедовать богатым, а не бедным; он будет сознавать, что проповедовать эти добродетели бедным, не впадая в фа-

рисейство, можно лишь после того, как обнаружишь действительное участие в их нужде и разделишь с ними то, что имеешь. Повторяем, *в этом смысле* совершенно очевидно, что всякий, кто подлинно обладает христианской совестью и хочет быть христианином, должен быть и «христианским социалистом».

Однако подлинная проблематика того, что в специфическом смысле называется «христианским социализмом», вышесказанным еще несколько не затронута и только здесь и начинается. Эта проблематика содержит два существенных момента.

1. Опыт жизни, «мудрость века сего», свидетельствует с бесспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальные усилия любви недостаточны, чтобы не только устранить, но и сколько-нибудь существенно смягчить социальную нужду широких масс. Люди самоотверженные, исполненные подлинной христианской любви, всегда составляют ничтожное меньшинство; приходится считаться с фактом, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны к нуждам ближних. При этих условиях устранения или сколько-нибудь существенного смягчения социальной нужды можно ожидать только от *социальных реформ*, то есть от *принудительного регулирования* социальных отношений государственной властью (ограничение рабочего времени, устанавливаемый законом минимум заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жилищных условий, аграрное законодательство и тому подобное). Спрашивается, как должен относиться христианин — именно *в качестве христианина*, то есть из глубины своей специфически христианской жизненной установки — к идее социальных реформ? Этот вопрос сводится в конечном счете к вопросу: как должен христианин оценивать меры *внешнего, организационного* порядка, направленные на удовлетворение материальных нужд людей?

2. Тот же вопрос выступает с особенной резкостью и приобретает особую остроту, поскольку речь идет о хрис-

тианском отношении к «социализму» в специфическом смысле этого слова. Как известно, социалистическое учение утверждает, что так называемый «буржуазный строй», то есть строй, основанный на частной собственности и принципиальной свободе труда и экономической жизни, неизбежно приводит к обогащению немногих за счет нужды и нищеты большинства; поэтому он должен быть заменен строем «социалистическим», при котором экономическая жизнь и распределение народного дохода регулировались бы в интересах справедливости государственной властью или вообще каким-либо планомерно действующим органом коллективной народной воли. (Мы сознательно даем наиболее широкое определение социализма, под которое могут подойти разные типы его конкретного осуществления.) Оставляя здесь в стороне чисто экономическую или социологическую, то есть вообще эмпирическую проблематику — иначе говоря, допуская без спора для упрощения вопроса и уяснения его принципиальной стороны, — что в отношении справедливого распределения дохода и вообще материального благополучия народных масс социалистический строй имеет преимущество перед так называемым буржуазным, то есть строем, основанным на частной собственности и экономической свободе*, — поставим вопрос: должен ли христианин в силу этого быть (по мотивам своего христианского сознания) сторонником социалистического строя, или же он имеет свои, христианские, возражения против него, или, наконец, он может или даже должен оставаться индифферентным в этом споре, не занимая в нем никакой позиции (что есть, кажется, наиболее распространенная установка).

Несмотря на несомненную связь двух указанных вопросов, мы для ясности должны их расчленить и рассмотреть каждый из них в отдельности.

* По существу мы думаем, что опыт социалистического хозяйства (и в России и в Германии) опровергает это утверждение и свидетельствует о прямо противоположном.

II

Итак, спросим себя прежде всего: каково должно быть христианское отношение к «социальному вопросу», поскольку этот вопрос практически разрешается не в порядке христианской любви и индивидуального благоотворения, а в порядке осуществляемых государственной властью принудительных социальных реформ? Должен ли христианин именно в качестве христианина быть социальным реформатором и *в этом смысле* «социалистом»? Или задача принудительного, государственного осуществления социальной справедливости вообще выходит в качестве проблемы чисто земного, материального устройства жизни за пределы специфически христианского интереса? Или здесь возможна еще какая-нибудь иная, третья установка?

Одно кажется нам прежде всего совершенно бесспорным. Если христианская вера есть обладание полнотой правды, то христианская религиозная жизнь и религиозная установка не есть какая-нибудь частная ограниченная сфера жизни, чуждая всем остальным областям жизни и равнодушная к ним; напротив, она должна охватывать всю нравственную и тем самым социальную жизнь и иметь в отношении ее свою, специфически христианскую установку. Этим сразу отвергается, с одной стороны, индифферентизм в отношении социального вопроса и, с другой стороны, все попытки просто механически сочетать с христианством какие-либо господствующие в нехристианской среде типические воззрения по этому вопросу. Что касается последнего момента, то христианин должен, конечно, смиренно учиться правде, даже если ее высказывает неверующий; и в этом смысле нужно считаться с фактом, что инициатива забот о социальной справедливости и о разрешении социального вопроса принадлежала — и, пожалуй, и доселе принадлежит — неверующим. Христианский мир должен честно признать этот устыжающий его факт, должен смиренно учиться у неверующих самой их

заботе о социальной правде. Но, с другой стороны, не может быть и речи о том, чтобы механически покорно признавать правильными и усваивать сами *ответы* неверующих на этот вопрос. Ложная религиозная установка может, правда, сочетаться с высоким уровнем нравственных стремлений, но никак не может лежать в основе истинного жизнепонимания. Поэтому христианское отношение к социальному вопросу, христианское понимание путей его разрешения не может быть простой копией понимания нехристианского, а должно носить на себе явственный отпечаток основополагающей религиозной сущности общей христианской установки.

В чем заключается существо этой христианской установки, ее принципиальное отличие от установки нехристианской? Нельзя, конечно, уложить смысл христианского сознания в какую-либо одну отвлеченную формулу; однако можно все же отвлеченно выразить наиболее существенный его признак. Он состоит в том, что христианскому жизнечувствию и жизнепониманию присуще сознание коренной, «нераздельной и неслиянной» до конца мира и его чаемого последнего преобразования неустранимой двойственности сфер бытия, в которой живет и к которой причастен христианин. В каких бы словах мы ни формировали эту двойственность — как царство «небесное» и царство «земное», как внутреннюю жизнь с Богом или «во Христе» и жизнь в «мире», как сферу «церкви» (в основном, мистическом смысле этого понятия) и сферу «мира», или как сферу «благодати» и сферу «закона», — самый факт этой двойственности и его существенный смысл непосредственно понятен и очевиден всякому сознанию, внутренне причастному христианскому откровению. Из этой двойственности совсем не вытекает, как это часто думают, совершенное равнодушие к «миру», полная замкнутость в одном лишь «небесном»: такая позиция означала бы, наоборот, отсутствие указанной основополагающей для христианского сознания двойственности. Если христианин обязан стремиться к подавлению и угашению своих собственных

эгоистических «мирских» интересов, то в своей христианской любви к ближним он, напротив, не имеет права не считаться и с их «мирской», «земной» нуждой. Но одно все же следует из этой своеобразной христианской установки — именно сознание, что земными нуждами, во всяком случае, не исчерпывается нужда человека, более того, — что духовная жизнь и ее нужда обладают неким *онтологическим приматом* над жизнью земной и ее интересами.

Отсюда для нашей темы следуют некоторые, весьма существенные выводы. Поскольку действенная любовь к ближнему требует — для своего подлинно плодотворного осуществления — своего выражения в «социальных реформах», то есть в форме установления некоего нового организационного порядка, нет никакого основания, чтобы христианин относился принципиально отрицательно или даже только равнодушно к такого рода мероприятиям; напротив, в принципе, он должен будет сочувствовать всем мерам, содействующим установлению социальной справедливости. Однако при всем своем принципиальном сочувствии социальным реформам, поскольку последние выражают в сфере организованной коллективной воли заботу о судьбе ближних, христианин никогда не сможет считать такое организационное преобразование человеческих отношений *единственным* и даже только *наиболее существенным* путем к преодолению человеческих бедствий. Ибо он знает, что эти бедствия и общий трагизм человеческой жизни имеют более глубокий, внутренний духовный источник, недоступный никаким политическим мерам. С одной стороны, человеческая душа имеет, кроме материальных нужд, и нужды духовные, которые, конечно, никакими «социальными реформами» удовлетворить нельзя. Если бы было непростительным лицемерием и ханжеством отводить ссылкой на эту заботу о материальной нужде ближнего, если первый долг христианина в отношении голодного — накормить его, а не читать ему проповеди, то этим все же не устраняется истина «не хлебом единым жив человек». И с другой стороны, сами «земные» материальные

нужды человека определены не только тем или иным социально-политическим строем, а общей греховной, несовершенной природой человека. Христианин не может разделять мысль Руссо, что зло человеческой жизни определено неправильными общественными отношениями. Поэтому христианин никогда не может быть социальным *утопистом*. Он никогда не будет разделять веры, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни; он не может верить в осуществление какими бы то ни было внешними организационными мерами царства правды, мира и блаженства — «царства Божия на земле». Он знает, что и социальное зло, как всякое зло, в конечном счете определено греховной природой человека, поэтому не может быть окончательно устранено никакими внешними человеческими средствами. Он знает, что страдать от неправды, царящей в мире, есть — впредь до чаемого преобразования и окончательного обожения мира — роковая, ничем непреодолимая судьба человека. Правда, это убеждение не должно служить — как это, к несчастью, часто бывало в истории христианства — поводом к равнодушию или пассивности в отношении социальной нужды людей и попыток смягчить ее социальными реформами. Но при всей своей воле действительно соучаствовать в попытках организационного улучшения положения людей, христианин, по самому существу своей жизненной установки, не сможет видеть в социальных реформах ни панацеи от всех бедствий, ни единственной задачи своей жизни.

Сказанное выше может на первый взгляд показаться «общим местом» или соображением формального порядка, из которого нельзя сделать никаких конкретных выводов по существу интересующего нас вопроса. Однако это не так. Из сказанного следуют, напротив, весьма существенные конкретные выводы в отношении христианской установки в социальном вопросе. Христианин не только не будет сочувствовать учению материалистического социализма, основанному на вере в одни земные блага, на

возбуждении классовой ненависти и разнуздывании инстинктов корысти и зависти в народных массах, — что понятно само собой, — но он и не сможет быть ни революционером (в социальном и политическом смысле), ни вообще политическим или социальным *фанатиком*. С одной стороны, он отклонит как губительное заблуждение великий радикальный переворот в социальных отношениях, который всегда опирается на надежду сразу, единым махом избавить человечество от всех или хотя бы от наиболее существенных его бедствий. Так как он заранее знает, что все человеческие реформы суть *паллиативы*, что с устранением одних бедствий, особенно чувствительных в данный момент, обнаружатся другие бедствия, о которых люди сейчас не думают, — то он будет склонен отдавать предпочтение постепенным и частичным реформам перед всякого рода мнимо-спасительными переворотами, связанными с великими потрясениями. *Именно в силу своего религиозного радикализма*, именно в силу своей *надмирной позиции*, христианин будет в сфере социально-политических реформ *умеренным и реалистом*; в отношении всех мирских забот и планов он отдаст предпочтение «здоровому смыслу», основанной на жизненном опыте холодной мудрости перед всяким страстным энтузиазмом, рождающимся из слепой и ложной веры. И с другой стороны, имея опыт духовной основы всей человеческой жизни, он всегда будет сознавать, что даже самая разумная и целесообразная социальная реформа, то есть организационная перемена внешних условий жизни, может быть подлинно плодотворной лишь в связи с внутренним, нравственным и духовным улучшением самих людей. Он никогда не забудет, что единственное, чему можно приписать универсальное значение в человеческой жизни, есть забота о внутреннем духовном строе человеческой души. И в этом отношении он также отдаст предпочтение постепенным реформам, связанным с перевоспитанием человека, с улучшением внутренних навыков его жизни, перед всякими поспешными, внезапными и радикальными переменами.

III

Эти предварительные соображения готовят нас к ответу на второй из поставленных выше вопросов: какова должна быть позиция христианина при выборе между господствующим «буржуазным» порядком, основанным на частной собственности и хозяйственной свободе, то есть на хозяйственном индивидуализме, и социалистическим порядком, в котором государство или общество с помощью правовых норм, принудительно противодействующих хозяйственному эгоизму, заботится о материальном благосостоянии трудящихся масс? Как уже указано выше, для упрощения вопроса мы оставляем в стороне всю чисто экономическую или социально-политическую проблематику и сосредоточиваемся исключительно на религиозно-нравственной стороне вопроса.

Социализм в своей критике существующего буржуазного порядка утверждает, что частная собственность и неограниченная хозяйственная свобода личности не только приводит к хозяйственному неравенству, к разделению общества на богатых и бедных, но вместе с тем предоставляет богатым как хозяйственно наиболее сильным свободу эксплуатировать бедных; таким образом, при буржуазном строе социальная несправедливость узаконивается самим правом, которое по существу должно быть выражением начала справедливости. Если право цивилизованных народов не терпит того, чтобы физически сильный истязал, угнетал, поработал физически слабого, то не должен ли этот же принцип — ограничение свободы сильнейшего, где она ведет к злоупотреблениям, — применяться и в отношении хозяйственной и социальной жизни? Формально свободный (в демократиях) бедняк в силу своей хозяйственной зависимости от богатого становится фактически рабом последнего. Не требует ли долг элементарной справедливости, чтобы государство, отменив или, по крайней мере, существенно стеснив индивидуаль-

ную хозяйственную свободу, принудило богатых считаться с правомерными интересами бедных?

На первый взгляд могло бы показаться, что именно при полной искренности и последовательности христианского умонастроения здесь вообще нет места для сомнений. Порядок, основанный на правовом санкционировании корысти и эгоизма и приводящий к эксплуатации бедных богатыми, сам по себе не может вызывать сочувствия христианина. Это непосредственное нравственное чувство есть психологическое основание распространенного убеждения, что искренний и добросовестный христианин должен тем самым быть социалистом, принципиально сочувствовать социалистическим требованиям. И все же вопрос не так прост, как это кажется с первого взгляда; и именно здесь нас подстерегает тяжкое и роковое искушение, и притом порядка чисто религиозно-нравственного.

А именно, основная проблематика заключена здесь в вопросе: можно ли и дозволительно ли, с точки зрения христианского сознания, добиваться справедливого, братского отношения к ближним с помощью *принуждения*? Может ли христианская заповедь любви к ближнему быть превращена в *принудительную норму права*? Ответ на этот вопрос, думается, совершенно очевиден: он состоит в том, что это и *фактически невозможно*, и *морально* и *религиозно недопустимо*. Это невозможно, потому что любовь к ближнему, как, впрочем, и всякое моральное умонастроение, не может быть вынужденной, а может только свободно истекать из глубин человеческого духа и его свободного богообщения. Но именно поэтому это и недопустимо, ибо, не достигая своей подлинной цели, всякая попытка такого рода приводила бы лишь к лицемерию, к невыносимой фальсификации подлинного христианско-этического умонастроения. Всякая попытка *вынудить* какую-нибудь христианскую добродетель (идет ли речь о физическом принуждении как в норме права или даже только о моральном принуждении) сама означала бы измену христианскому умонастроению — измену религии

благодати и свободы — и впадение в фарисейство, в религию законничества и внешних дел. «Господь есть Дух; и где Дух Господень, там и свобода». Как бы часто в самых многообразных направлениях христианский мир не погрешал против этой истины — она остается все же основополагающей аксиомой христианского сознания.

С этой точки зрения столь, казалось бы, естественный, почти незаметный переход от истинного христианского умонастроения к этически-политической позиции «христианского социализма» (в специфическом смысле этого понятия, с которым мы имеем здесь дело) оказывается схождением с истинного пути — заблуждением, по существу совпадающим с искушением «Великого Инквизитора» у Достоевского. К самому существу христианской веры принадлежит, что христианин стоит перед тяжелой альтернативой — либо он остается с Христом, то есть с христианским идеалом жизни, основанным на свободной любви, идя при этом на риск внешнего неуспеха своего дела, либо же он поддается стремлению облегчить человеческие нужды с помощью земной, внешней силы принуждения — и тем самым фактически отрекается от истинного существа христианской жизненной установки, осуществимой лишь при полной внутренней свободе и отрешенности от мысли о внешнем успехе. Последний член этой альтернативы не перестает быть искушением, впадением в ересь оттого, что побуждением к нему служит благородный, морально правомерный мотив любви к людям. И положение тут таково — чем отзывчивее человек на чужие страдания, чем более страстно он ищет правды в человеческих отношениях, тем легче ему впасть в это заблуждение. Ведь исходя именно из такого подлинного осуществления правды на земле противники христианства вообще рассматривают христианскую веру как «религию постоянной неудачи»; они ссылаются при этом на исторический опыт, показывающий невозможность христианизировать мир, обратить его к правде на пути свободного следования заповеди Христа. Но именно поэтому мы стоим здесь на ро-

ковом распутье и должны сделать выбор между путем христианским и путем социалистическим.

Но что же это значит? Значит ли это, что христианин, признав ложным путь «социалистический», тем самым должен солидаризироваться с духом «буржуазного» строя, основанным, как мы видели, на корысти и эгоизме? И как согласовать вывод, к которому мы сейчас пришли, с высказанным выше утверждением, что христианин может и даже должен быть сторонником социальных реформ, которые ведь тоже суть принудительные меры к осуществлению социальной справедливости и к облегчению человеческой нужды? Не приводит ли конкретно намеченная нами мысль — вопреки всему признанному нами выше — к оправданию равнодушия христианина к социальной нужде, то есть к некоему очевидному, с христианской точки зрения, *reductio ad absurdum*?

Разрешение этого сомнения подводит нас, наконец, к усмотрению подлинного, «царственного» пути христианского сознания в проблематике социального вопроса.

Основоположная, сущностная установка христианского сознания, вытекающая из самого существа христианства как религии благодати, как жизни в Боге — есть установка свободы, свободной любви. Но из этого совсем не следует топорное, рационалистическое, «толстовское» утверждение, что всякое вообще принуждение и всякое вообще мероприятие внешнего, организационного порядка противоречит христианскому сознанию и недопустимо для христианина. Выше было указано, что из существа христианской жизненной установки вытекает двойственность между «жизнью в Боге» и принадлежностью к «миру». Именно эта двойственность определяет неизбежную двойственность путей христианского овладения жизнью. Признавая единственным путем *спасения* мира и человечества таинственную, незримую богочеловеческую активность, совершающуюся в глубинах человеческого духа и в стихии свободы и любви, — христианин одновременно сознает свою задачу — в пределах *мира ограж-*

дать жизнь от сил зла и содействовать торжеству правды и добра. Эта последняя задача именно и есть внешняя, организационная задача, для которой неизбежно внешнее принуждение. С христианской точки зрения недопустимо не просто всякое принуждение как таковое (которое, напротив, при известных условиях обязательно), недопустимо только *смещение организационной задачи* — задачи внешнего противодействия злу и содействия добру — *с существенным преобразованием жизни*, осуществимым лишь через свободную любовь. Одно дело — спасение и внутреннее возрождение или просветление человеческой жизни, и совсем другое дело — принятие внешних мер к ее охране и к содействию роста ее внутренних сил. Сознание этого существенного различия дает нам возможность точного определения отношения христианина к «социализму», «буржуазному строю» и «социальной реформе».

Прежде всего, само понятие «христианский социализм» — если под социализмом разуметь не умонастроение, а некий общественный «строй» или «порядок» — содержит опасное смешение понятий и есть *contradictio in adjecto* уже в том общем смысле, в котором противоречиво понятие «христианского общественного строя». Сферой христианской жизни в непосредственном и подлинном смысле слова может быть только церковь в смысле свободного любовного единства людей во Христе, а не какой-либо государственный или общественный порядок. Если теперь за пределами этого общего соображения мы спросим, какой строй или порядок более соответствует — в плане правового порядка — христианскому идеалу, то ответ на это не представит затруднения. С точки зрения христианской веры и христианского жизнепонимания предпочтение имеет тот общественный строй или порядок, который *в максимальной мере благоприятен развитию и укреплению свободного братски-любовного общения между людьми*. Сколь бы это ни казалось парадоксальным, но таким строем оказывается не «со-

циализм», а именно строй, основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом. Ибо социалистический строй, лишаящий личность свободного распоряжения имуществом и *принудительно* осуществляющий социальную справедливость, тем самым *лишает христианина возможности свободно осуществлять завет христианской любви* (конечно, в той мере, в какой осуществление христианского завета вообще зависит от внешних условий). Социализм — не в какой-либо случайной, отдельной форме своего осуществления, а в самом своем существе и общем замысле — есть система жизни, *отвергающая* христианский идеал *свободной братской любви* (со ссылкой на его неосуществимость в виду эгоистической природы человека) и заменяющая его государственно-правовым, то есть *принудительным* осуществлением социальной справедливости. Напротив, правовой строй, признающий свободу личного распоряжения в хозяйственной жизни, есть необходимое или, по меньшей мере, наиболее благоприятное условие для осуществления христианской любви вплоть до жертвования всем своим имуществом и свободно-любовной общности имущества. (На этом основана имущественная общность первохристианской общины, как это особенно отчетливо показано в Деяниях Апостолов, в истории Анании и Сапфиры; и на этом же, по существу, основан монастырский уклад совместной жизни; совершенно очевидно, что здесь речь идет не о принудительном осуществлении социальной справедливости, а о добровольном решении людей, свободных распоряжаться своей собственностью, составить единую христианскую семью.) И можно сказать, что так называемый «буржуазный» строй таких стран, как, например, Франция и Англия, есть *необходимое условие для существования «христианских социалистов»*, то есть людей, одушевленных любовью к нуждающимся ближним и жертвенно отдающим им свое имущество; тогда как в таких странах, как коммунистическая Россия или

национал-социалистическая Германия, где социальная солидарность (в разных формах) предписана начальством и осуществляется принудительно, «христианский социализм» есть явление почти немислимое.

В этой связи нам отчетливо уясняется принципиальное различие между *социализмом* (как правовым строем) и *социальными реформами*. Социализм есть, как указано, замысел *принудительного* осуществления правды и братства между людьми; в качестве такового он *прямо противоречит* христианскому сознанию *свободного братства во Христе*. Идея же социальных реформ или социального законодательства состоит в том, что государство *ограничивает* хозяйственную свободу там, где она приводит к недопустимой эксплуатации слабых сильными; государство с помощью принудительных мер защищает бедных, имущественно слабых, налагает запрет на известные действия или отношения, которые оно считает недопустимыми с точки зрения социальной справедливости; в остальном же оно не стесняет хозяйственной свободы граждан. Последняя установка, конечно, и с христианской точки зрения есть единственно правильная. Поясним это соотношение простой аналогией. Существование полиции и суда, ограждающих членов общества от преступных и неправомерных действий отдельных людей, конечно, необходимо и вполне правомерно — суждение христианина в этом отношении не будет отличаться от суждения всякого здравомыслящего человека («начальник, носящий меч, есть Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло», Римл. 13, 4). Но совсем другое дело — заранее признав всех людей преступными и злыми, запереть их всех в тюрьму или сделать рабами, чтобы иметь возможность принудительно опекать их и заставлять их вести себя справедливо.

Рискуя тем, что христианскому умонастроению будет сделан упрек в лицемерии и в равнодушии к материальной нужде людей, нужно решительно настаивать на том, что с христианской точки зрения *свобода* как условие духовной жизни — а тем самым и хозяйственная свобода —

ценнее всякого материального благополучия. Джон Ст. Милль когда-то — вопреки утилитаризму — формулировал положение: «недовольный Сократ лучше довольной свиньи». Это есть единственно правильная христианская точка зрения. *Сытым рабам* (повторяем, даже если бы таковые были возможны, то есть если бы порабощение не приводило, как показывает опыт, и к обнищанию) *надо безусловно предпочесть свободных людей*, даже сознавая, что свобода связана с материальной необеспеченностью, с опасностью хозяйственной нужды. Поскольку хозяйственная свобода сама вырождается в порабощение человека и тем затрудняет и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей в социальном законодательстве предел.

Но в этом принципиальном предпочтении добровольности принуждению не возвращаемся ли мы к позиции, уже опровергнутой опытом экономической истории? Не противоречим ли мы нашему собственному признанию, что в виду корыстности и эгоистичности большинства людей свобода приводит к эксплуатации экономически слабых сильными? Для христианского сознания есть только один выход из этой трудности, но выход совершенно очевидный и возвращающий нас — после всего этого ориентирования в производном слое христианской жизни — к центральной христианской жизненной установке. Христианская *вера* есть ведь по самому существу нечто парадоксальное, то есть противоречащее жизненному «опыту», «мудрости века сего». Так и в рассматриваемом вопросе. Перед лицом трагической социальной судьбы человечества, сознавая свою христианскую ответственность за нее, *надо вопреки всякому опыту верить во всепобеждающую силу жертвенной братской любви к людям и проповеди этой любви*. Если вере дано двигать горами, то она, во всяком случае, способна побеждать зло и неправду в жизни людей. Основная христианская позиция в социальном вопросе есть *крестовый поход любви* для овладения миром. Ни-

кто не в состоянии установить заранее незыблемые границы для плодотворного действия одушевленных верой и любовью подвигов братолюбия — индивидуальных и коллективных (вспомним, например, влияние некоторых католических орденов в эпоху их расцвета). Социальные реформы, законодательное ограждение интересов бедных и угнетенных — есть дело нужное, разумное, праведное и с христианской точки зрения. Но основное христианское решение социального вопроса есть, вопреки всем усмешкам скептиков, неверующих, мудрецов века сего, — вольная, жертвенная любовь к ближним, вдохновленная верой в Христа и Его Правду — исповедание не на словах, а на деле, всемогущества Бога любви.

Психоанализ как мирозерцание*

I

Психоанализ Фрейда и его школы есть ближайшим образом медицинская теория, своеобразное построение в области патологии и терапии душевных болезней.

Как бы модна ни была теперь эта теория, как бы много ни толковали о ней профаны вкривь и вкось, то восторгаясь ею как величайшим открытием, то шокируясь ее цинизмом и отвергая ее по эстетическим и моральным побуждениям, — необходимо, вслед за самим основателем этого учения, твердо стоять на той точке зрения, что медицинская теория подлежит только суду специалистов, что, как всякая эмпирическая теория, она может быть проверена только на основании соответствующего специального опыта — в данном случае клинического. Всякие рассуждения на основании здравого смысла и эмоциональные оценки профанов здесь так же неуместны и смешны, как смешно отрицание Толстым бактериологии или порицание, высказанное, как говорят, герцогом Веймарским дарвинисту Геккелю за то, что по учению Дарвина и он, герцог, оказывался потомком обезьяны. В частности, нелепо упрекать психоанализ в цинизме и неблагопристойности за то, что он в порядке изучения нервных болезней, вскрывает преобладающую, доселе недостаточно оцененную роль сексуальности в душевной

* Опубликовано: «Путь». 1930. № 25. С. 22–50.

жизни и занят тщательным анализом этой сферы. Фрейд совершенно справедливо указывает, в ответ на подобные «возражения», что всякий врач в силу своей профессии вынужден заниматься вещами, которые считаются «грязными»; он приводит мудрое и простое изречение своего учителя Шарко, который в ответ на указание, что причины нервных заболеваний бывают часто «постыдными», имел обыкновение говорить: «ça n'empêche pas d'exister»; «постыдность» таких явлений не мешает им быть реальностью. Научные теории вообще не могут быть «благородными» и «низменными», симпатичными и отталкивающими, благонадежными и неблагонадежными — они могут быть только верными и неверными. Суждение же о верности психоаналитической теории остается, как указано, делом специалистов, итогом длительной и тщательной клинической, опытной проверки. Профан, поскольку он непредубежденно вдумается в рассуждения Фрейда и приводимые им клинические случаи, должен ограничиться здесь общим, наиболее правдоподобным впечатлением, что Фрейду, по-видимому, удалось сделать в области психопатологии весьма существенные и терапевтически плодотворные открытия.

Но психоанализ давно уже перестал быть чисто медицинской теорией. Прежде всего, он претендует на значение общепсихологической теории; он утверждает, что ему удалось раскрыть неизвестный до него основополагающий механизм душевной жизни человека. Затем он распространяет свои выводы на область духовной жизни — на явления эстетические, этические, религиозные, на социальную жизнь. Кроме того, психоанализ восходит от специально-медицинской эмпирии до высших философских обобщений. Правда, сам Фрейд протестует против того, чтобы его учение воспринималось как философское мирозерцание; однако целый ряд идей, высказываемых им самим, несогласны с этим протестом. Значительность научной личности Фрейда определяется именно тем, что он сочетает в себе талант эмпирического исследователя со

смелым полетом философско-конструктивного воображения. И если он сам сближает свою теорию с соответствующими учениями Платона и Шопенгауэра или проводит параллель между своим учением и коперниковской теорией и дарвинизмом, то невозможно поверить ему, будто психоанализ не есть мирозерцание. Но и независимо от открыто формулированных философских тезисов психоанализа, он как всякое широкое эмпирическое обобщение опирается на ряд невысказанных, молчаливо предполагаемых философских предпосылок. То и другое вместе взятое, дает нам право на чисто философскую оценку психоанализа, на проверку его философских выводов и предпосылок — проверку, которая ни в малейшей мере не затрагивает и не предрешает вопроса о достоинстве и значении психоанализа как эмпирической медицинской теории и может быть проведена совершенно независимо от оценки последней.

Психопатологическое и терапевтическое учение психоанализа общеизвестно. Мы сжато резюмируем его здесь в качестве исходного пункта для философской ориентировки. При исследовании душевно-нервных заболеваний — главным образом, истерии и навязчивых состояний (*Zwangsneurosen*) Фрейд пришел к убеждению, что нелепые на первый взгляд представления и действия больных имеют скрытый от самих пациентов разумный смысл. Они выражают некоторые защитные мероприятия, с помощью которых душевный организм приспособляется к давлению на него скрытых, подавленных «цензурой» сознания и потому бессознательных влечений. Существо этих влечений Фрейд усматривает в остатках половой жизни раннего детства — в обыкновенно незамечаемой своеобразной инфантильной сексуальности, которая остается неудовлетворенной и которой ребенок стыдится или последствий которой боится под влиянием угроз родителей и воспитателей. Эти подавленные и скрытые от сознания влечения отчасти в процессе утончения («сублимирования») находят себе

удовлетворение в ряде символически замещающих представлений и действий невротиков; и с другой стороны, давление этих неудовлетворенных и загнанных в глубь души желаний, нарушает нормальный механизм душевной жизни и тем ведет к нервно-душевному заболеванию. На основе этой теории строится соответствующая терапия психоневрозов. Поскольку удастся путем расспросов больного, исследования его снов и произвольных ассоциаций вскрыть бессознательные элементы его душевной жизни и заставить больного самому их осознать, осветить лучом трезвого «дневного» сознания, болезнетворная сила этих элементов прекращается и достигается выздоровление.

Выводы, сделанные из таких клинических опытов психо-патологических состояний, бросают свет на душевную жизнь и нормального человека. В наших снах, в промахах нашей памяти или нашего поведения, в мечтах, которые суть наши «дневные сны» и которые потом оформляются в поэтическое и мифологическое воображении, мы находим обнаружение тех же бессознательных элементов, которые сводятся в основе своей к явлениям инфантильной сексуальности, подавленным, но не истребленным цензурой сознания. На основе наблюдений и догадок такого рода психоанализ постепенно восходит к своей общей философской конструкции о природе душевной и духовной жизни — конструкции, которая одна только нас здесь интересует.

II

Одним из основных, характерных положений психоанализа является утверждение о наличии и основополагающем значении *бессознательного* в душевной жизни человека. Именно это свое утверждение Фрейд сравнивает по его философскому значению с открытием Коперника и Дарвина; и ему кажется, что протест общественного мнения, с которым приходится бороться психоанализу, объяс-

ним из тех же оснований, которые обусловили протест современников против коперниканства и дарвинизма. Во всех трех учениях содержатся, по мнению Фрейда, открытия, посягающие *на гордыню человеческого самосознания* — Коперник отнял у человека веру в центральное положение земного шара и, следовательно, населяющего его человечества во вселенной; Дарвин лишил человека веры в особое место его в составе биологического мира, открыв его происхождение из низших зоологических видов; и теперь Фрейд отнимает у человека веру в его достоинство, как сознательного, разумного существа, показывая огромное, определяющее его жизнь значение бессознательных по своему характеру и инфантильных младенческих по своему содержанию душевных движений.

Надо сказать, что в этом отношении, то есть в качестве учения о наличии и существенной роли бессознательных элементов душевной жизни, психоанализ не заслуживает, как говорят французы, *ni tant d'estime, ni tant d'indignation* [ни такого почтения, ни такого негодования (*франц.*)], и Фрейд совершенно неправильно приписывает своему учению значение полной новизны, и радикального переворота в человеческом мирозерцании. Он сам упоминает, что бессознательные представления были в психопатологии открыты уже в 80-х годах XIX века нансийской школой, исследовавшей гипнотические состояния (Бернгейм и Льебо). Блестящий анализ «психического автоматизма» представил до Фрейда французский же психопатолог Пьер Жанэ. В философском учении о бессознательном нужно было бы вспомнить еще целый ряд других имен. «Бессознательное» играет большую роль в психологии — в частности, в психологии религий — американского психолога Джемса. В 70-х годах XIX века имела шумный успех (не встретив никакого особого протеста общественного мнения) «Философия бессознательного» Эдуарда Гартмана. Гартман, в свою очередь, заимствовал основную идею своего мировоззрения у Шопенгауэра, именно из его учения о «сильной воле к жизни», и психоанализ с этой сто-

роны, как признает сам Фрейд, может быть сближен с пессимизмом Шопенгауэра. Наконец — имеются многие другие имена — нужно вспомнить, что учение о бессознательном было развито еще Лейбницем, который действительно впервые его открыл в лице так называемых *petites perceptions* — незаметных для рационального сознания представлениях.

Но как бы то ни было, учение о бессознательном и его значении в душевной жизни есть характерный и существенный момент миросозерцания психоанализа. Оно сливается в последнем (так же, как у его родоначальников Шопенгауэра и Гартмана) с другим существенным психологическим мотивом — *волюнтаризмом*, учением, что не мысль, не рациональная сторона сознания, а именно иррациональная, слепая стихия волевых влечений образует существо душевной жизни. Именно потому, что честь этого «открытия» вовсе не принадлежит психоанализу, что это учение имеет уже давние традиции, психоанализ в этом отношении входит в состав могущественного философского течения, направленного на преодоление рационализма и интеллектуализма — течения, которое, в сущности, характеризует всю мысль XIX века, в ее отличие от миросозерцания XVIII века. Зачаток этого воззрения можно усмотреть уже у Гердера и в романтике начала XIX века; постепенно нарастая и созревая, оно понемногу захватывает ряд областей научного сознания. Представление, что человек есть «разумное» существо, что определяющим началом его жизни служит «разум», рациональная, логически обоснованная и ясная мысль, постепенно сменяется — во всех областях знания о человеке — в политических и социальных учениях, в истории права, в этике, в языкознании и так далее — усмотрением темной, подземной, стихийной основы человеческой жизни, которая неподвластна разуму и рациональной воле человека. Не подлежит сомнению, что психоанализ в этом отношении есть лишь «последнее слово» широкого и влиятельного культурно-философского течения, которое, по сравнению с наивным рационализмом

XVIII века, существенно обогатило и углубило наше понимание природы человека.

В том, что психоанализ в центральном моменте его миросозерцания совсем не есть «новинка», модное учение наших дней, а входит в состав одной из основополагающих тенденций истории XIX и XX века — лежит указание на его достоинство и положительное значение. Но отсюда можно усмотреть и его односторонность. Иррационализм и волюнтаризм, вскрыв наличие и значение незамеченной прежде стихийной, подземной, бессознательной основы человеческой жизни, естественно склонны, как все умственные течения, определенные жизнеощущением данной эпохи, преувеличивать значение открытой ими реальности и забывать, что ею отнюдь не исчерпывается вся полнота реальности. Кумир прежней эпохи — начало разума и разумной воли — будучи развенчан и свергнут с престола, не перестает все же быть реальностью; иррационализм вообще в этом отношении часто склонен перегибать палку в обратную сторону. С особенной остротой это ощущается именно в психоанализе как предельном выражении этой тенденции. Когда вдумываешься в это учение, то становится сомнительным, имеют ли вообще сознание, идея и определенные ими идеальные (или «духовные») мотивы какое-либо значение в человеческой жизни. Правда, непосредственно психоанализ как будто исходит из представления, что душевная жизнь складывается именно из борьбы и, следовательно, взаимодействия между «сознанием», «идеями» и стихийными влечениями; более того, погружение влечений в темные глубины бессознательности есть, согласно психоанализу, именно итог давления на них, то есть действия сознательных элементов человеческой жизни — моральных представлений, общественного мнения и так далее. Но чем дальше идет научная разработка психоанализа, чем более детально он описывает механизм душевной жизни, тем более вскрываются иррациональные, «слепые» стихийные корни самих этих сознательных факторов — так, совесть, моральное чувство оказывается про-

изводным выражением страха, страх в свою очередь обнаруживает свое последнее существо в инфантильном «кастрационном комплексе» или вообще оказывается производным последствием задержанного сексуального влечения (*libido*). Вообще говоря, по признанию самого Фрейда, учение, по которому «я», центральная организующая и направляющая инстанция душевной жизни, фактически есть раб и пленник безлично-стихийной сферы (того, что психоанализ называет «Es» — «оно»), стало неким незыблемым догматом психоаналитического мировоззрения. И хотя сам Фрейд (в своем последнем произведении «*Hemmung, Symptom und Angst*», 1926) протестует против такой «догматизации» психоанализа, но и вносимые им теперь поправки и усложнения не изменяют существенного соотношения этих двух начал. Стихийное, темное, безличное в человеческой жизни является в психоанализе некой самодержавной или, во всяком случае, наиболее могущественной силой; противостоящая ему и с ним борющаяся инстанция «я» в последнем счете черпает свою действительную силу из того же стихийного начала. Для человеческой личности как первичной самодовлеющей инстанции, обладающей своей автономной значительностью, не остается места в системе психоаналитического мировоззрения. Более отчетливо это соотношение выступит перед нами, если мы обратимся к рассмотрению самого характерного мотива психоанализа — его учения о смысле и значении сексуального начала.

III

Противники психоанализа, указывая на огромное расширение в нем понятия сексуальности и на исключительно большое значение, приписываемое им этому началу, называют психоанализ «пансексуализмом». Фрейд решительно протестует против этого обозначения, ссылаясь на (указанный нами выше) *дуализм* своего учения, в силу которого механизм душевной жизни определен именно

борьбой *двух* волевых устремлений — сексуальных влечений и влечений эгоистических («*Ichtriebe*»). Оставим пока вне рассмотрения этот вопрос (мы увидим тотчас же ниже, что дело обстоит у Фрейда не так просто, как это выражено в этой формулировке). Бесспорным остается, во всяком случае, чрезвычайное расширение понятия сексуальности и доминирующее значение этого момента в психоанализе. В этом расширении несомненно есть своя правда; в нем заключено подлинное открытие психоанализа. На непредвзятого читателя производит убеждающее впечатление, например, основной тезис психоанализа о наличии особой недифференцированной сексуальной жизни в младенчестве; с этим открытием несомненно придется считаться педагогам. Существенно указание на наличие видоизмененной, «сублимированной» сексуальности во многих сферах душевной жизни, в поэтическом воображении, религиозном переживании, социальной жизни, равно как обнаружение широкой распространенности и у нормальных людей зачатков того, что обычно зовется «половыми извращениями» (аутоэротизм, гомосексуализм, садизм и тому подобное). Однако это расширение несет в себе теоретическую опасность действительного приближения к «пансексуализму». Прежде всего благодаря ему понятие сексуальности становится неопределенно широким. В психоаналитической литературе, насколько мне известно, нельзя найти точного определения этого понятия и, следовательно, его отграничения от других понятий; «сексуальность» едва ли не совпадает в нем с душевными процессами, определенными влечением к наслаждению вообще (*Lustprinzip*). В таком случае остается непонятным, почему только в младенческом возрасте влечение к питанию (сосанию) причисляется к сексуальной жизни; с таким же правом к ней могло бы быть причислено и гастрономическое вожделение взрослых. Более существенна в философском смысле та возможность злоупотребления, которая дана в центральном понятии «сублимации» («утончения») сексуального моти-

ва. Так, искусство оказывается производным от мечтаний, или «дневных снов», последние же, как и ночные сновидения, в основе своей суть выражения сексуальных импульсов; религия есть сублимация основного сексуального мотива, скрытого в «отношении к отцу» (так называемый эдипов комплекс); совесть, нравственное начало, имеет свой корень, как уже сказано, в «кастрационном комплексе»; социальная связь между людьми, по учению Фрейда («Massenpsychologie und Ichanalyse»), производна от отношения к «вождю», которое в основе своей есть «влюбленность» в вождя, то есть сексуальное отношение; другая версия сближает всякую симпатию и солидарность между людьми с сексуальным мотивом; семейная связь, отношения между родителями и детьми, уже целиком сводится к сексуальности, причем «нежность» считается лишь составной частью сексуальности наряду с «чувственностью». И даже такие области, как хозяйственная техника или язык, имеют сексуальный корень. Мы видим, что «пансексуализм» если и не есть вполне точное определение существа психоаналитического мировоззрения, то, во всяком случае, правильно отмечает его основную тенденцию. Для этой тенденции весьма характерно, что строгое различие между сексуальными и эгоистическими влечениями, существенное для первоначальной редакции психоанализа, постепенно начинает в нем ступшеываться (позднее Фрейд дал новое обоснование «дуализма» своего учения, о чем ниже). Соединительным звеном между ними служит открытое психоанализом понятие «нарциссизма», самовлюбленности. Само по себе это открытие опять-таки весьма плодотворно и в психопатологии (Фрейд в нем нашел объяснение «мании величия»), и в общей психологии. Но, с другой стороны, благодаря ему грань между сексуальным и несексуальным, как указано, грозит быть совершенно стерта. Существенные для «эгоизма» моменты самолюбия, самодовольства, чувства мести и тому подобное сводятся теперь к действию нарциссической сексуальности. Кроме того, по дальнейшей кон-

цепции психоанализа, само единство многоклеточного организма, предполагаемое инстинктом самосохранения, держится на взаимном притяжении между клеточками, которое само есть в свою очередь обнаружение сексуальных влечений самих клеток. Так, само человеческое «я», единство организма и, следовательно, его душевной жизни, целиком опирается на сексуальность и пронизано ею. Эгоистические влечения («Ichtriebe») — хотя это прямо и не доказывается до конца психоаналитиками — в основе своей есть лишь другая форма сексуальности. Если Шиллер когда-то сказал, что пока философы не выдумают лучшего устройства мира, мир держится действием двух сил — *голода* и *любви*, то из этих двух начал преобладающее и едва ли не универсальное значение психоанализ приписывает *любви* (в сексуальном смысле).

Это наводит нас на любопытную параллель между психоанализом и *марксизмом* (экономическим материализмом). Экономический материализм имеет свою психологическую основу в утверждении, что центральным и глубочайшим двигателем человеческой жизни является голод или — шире говоря — корысть, влечение к материальным благам; все остальное в человеческой жизни — политика, право, искусство, наука, религия — есть лишь «надстройка» над этим «фундаментом»; выражаясь в терминах психоанализа, все идеальные, нематериальные на своей поверхности «бескорыстные» мотивы суть лишь «сублимация» человеческой корысти (причем экономический материализм так же предполагает, что скрытое здесь лицемерие по большей части остается неосознанным, «бессознательным»). По аналогии с экономическим материализмом психоанализ можно назвать «сексуальным материализмом» (смысл понятия «материализма» в применении к психоанализу мы постараемся точнее уяснить позже). В стремлении открыть темную, стихийную, подземную низменную основу человеческой жизни психоанализ делает еще один шаг дальше по пути, проложенному марксизмом, открывает еще более глубокий и

темный слой человеческой душевной жизни. По сравнению с сексуальностью корысть есть все же еще слишком сознательное, рациональное, как бы «человеческое» начало; подлинно стихийно-безличная, темная, животная подоплека человеческого бытия, его глубочайший космический и потому подлинно реальный корень скрыт только в «древнем хаосе» сексуальных влечений. В упомянутом выше ряде своих предшественников по уничтожению гордыни, по развенчанию человека Фрейд забыл упомянуть Маркса — путь от Дарвина к Фрейду идет через Маркса (чем мы, конечно, отнюдь не хотим утверждать какую-нибудь субъективно-генетическую связь между Марксом и Фрейдом и отмечаем лишь систематическое сродство их идей). Психоанализ есть действительно последнее, самое крайнее и радикальное выражение *иррационализма*, тенденция к развенчанию человека, к сведению высшего к низшему, к утверждению всемогущества темной, исконно хаотической, низменной первоосновы человеческой жизни.

Такое понимание существа и смысла психоаналитического мирозерцания наталкивается, однако, на решительное возражение самого Фрейда. Фрейд считает представление о сексуальной жизни как о чем-то «низшем» и «низменном» предрассудком, выросшим из того противодействия и обуздания, которое мотивы культурного и социального порядка должны налагать на сексуальные влечения. Сама по себе сексуальная жизнь ничуть не низменна и не постыдна; напротив, это есть великая творческая космическая сила. Фрейд сближает свое расширение понятия сексуальности с платоновским учением об эросе (которое в понятии эроса так же объемлет всю душевно-духовную жизнь человека, от животности вплоть до высших эстетических, философских и религиозных устремлений). Психоанализ имеет, таким образом, в защиту себя, по-видимому, авторитет самого «божественного» Платона — главного вдохновителя всего религиозно-философского мирозерцания европейского человечества.

Это сближение между психоанализом и платонизмом, высказанное Фрейдом и обстоятельно доказываемое некоторыми его учениками, основано, однако, на величайшем недоразумении; вскрытие последнего поможет нам понять подлинное философское существо психоанализа. Между учениями Платона и Фрейда (*toutes proportions gardées*) есть действительно одна общая точка — это присущее им обоим отождествление эроса (или сексуальности) с действительной первоосновой человеческого духа. Но отождествление это совершается в двух не только разных, но прямо *противоположных формах*. Эрос Платона есть в основе своей религиозное, духовное начало — устремленность человеческой души к Богу, абсолютной Красоте и абсолютному Добру; в низшей, животной сексуальности, в «Афродите простонародной» Платон усматривает лишь первую ступень, лишь грубый, несовершенный, искаженный зачаток духовного стремления к Богу, который и образует первооснову человеческой души. Напротив, у Фрейда существо душевной жизни адекватно выражено именно в этой стихийной животной сексуальности, тогда как эстетическая, моральная, религиозная жизнь есть лишь производная и искаженная («сублимированная») форма этого первичного начала. Другими словами, сближение «низшего» с «высшим» в эротической философии Платона осуществляется путем *выведения низшего* как грубого и неадекватного состояния *из высшего* как подлинного существа человека; в психоанализе же Фрейда, напротив, путем *выведения высшего* как поверхностно-призрачного и искаженного состояния *из низшего* как подлинной основы и адекватного выражения существа человека. Для Платона половое вожделение есть результат *огрубения, вульгаризации* религиозного влечения, для Фрейда — религиозное и все высшие влечения суть результат утончения (сублимации) полового вожделения (*libido*). Фрейд — эволюционист; подобно Дарвину, он верит, что высшее берется из низшего и есть, в сущности, не что иное, как усложненное низшее; Платон — идеалист,

для него высшее есть самостоятельная и даже единственно подлинная реальность, и низшее есть лишь умаленное и искаженное высшее. Для Фрейда все, в том числе и высшие, духовные устремления человека имеют свою основу в *томлении тела*, в телесных влечениях, для Платона — телесное влечение само есть действие в низшей стихийной сфере *тоски* человеческого *духа* по божественному. Эта специфическая односторонность психоанализа, его тенденция считать низшее, темное, стихийно-хаотическое единственной подлинной реальностью, была отмечена уже некоторыми из последователей Фрейда, пытающимися преобразовать психоанализ в своеобразную философию мистики (о чем подробнее ниже). Один из философски наиболее образованных психоаналитиков Зильберер (в своей книге «*Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*») пронизательно указывает, что один и тот же материал символов или образов (в сновидениях, фантазиях, мифах, сказках) может быть истолкован психоаналитически как выражение «титанических», темных стихийных влечений, но одновременно может быть истолкован и «аналогически», то есть в направлении *вверх* — как показатель зачатка высших религиозно-мистических стремлений человеческого духа. Но такое преобразование уже существенно изменяет самый дух психоанализа, и вполне естественно, что сам Фрейд и его ортодоксальные ученики относятся к нему резко отрицательно.

IV

Существенное философское углубление своих воззрений Фрейд дает в одной из позднейших своих работ, в философски необычайно интересной книге «По ту сторону наслаждения» («*Jenseits des Lustprinzips*»). Стремление к наслаждению принималось в первоначальной концепции психоанализа за универсальную основу всех душевных процессов. Ряд наблюдений над явлениями душевной жизни, например, над явлениями сохранения и повторе-

ния тягостных, мучительных состояний приводит Фрейда к необходимости внести в эту концепцию существенную поправку. Основная тенденция душевной жизни заключается не в стремлении к наслаждению или вообще к будущему, более совершенному и лучшему состоянию, а в сильном консерватизме, в сохранении прошлого и во влечении вернуться к прошлому, низшему состоянию. Все успехи органического развития, все совершенствование органического мира Фрейд (в полном согласии с основной идеей дарвинизма) относит к действию случайных внешних факторов. «Консервативные органические влечения воспринимают каждое такое извне навязанное им изменение, сохраняют и повторяют его и тем производят обманчивое впечатление сил, стремящихся к изменению и прогрессу, тогда как на самом деле они стремятся достигнуть лишь старой цели на старых и новых путях». Какова же эта конечная цель органических стремлений? Ввиду консервативного характера этих стремлений, нельзя думать, что это есть некое новое, еще небывалое состояние; напротив, эта цель должна лежать в прошлом, в исходной точке органической эволюции. Эта исходная точка есть то самое состояние, которым по внутренним причинам завершается всякая жизнь — именно смерть; все живое возникло из неживого, неорганического, и стремится вернуться в это состояние. *«Цель всякой жизни есть смерть»*. В этой формуле Фрейда дано самое радикальное выражение для утверждаемого им консервативного (точнее говоря, «регрессивного», или реакционного) характера органических влечений. Если психоанализ с самого начала утверждал, что душевная жизнь характеризуется влечением к прошлому, к младенчеству, и еще далее — к утробному, «предмирному» состоянию (так, сон есть именно частичное воспроизведение утробного состояния — на третью часть нашей жизни, как говорит Фрейд, мы уходим из мира в предмирное состояние; точно так же, по учению некоторых психоаналитиков, корень всех человеческих страхов лежит в «испуге рождения», *Geburtstraume*), то теперь Фрейд де-

лает еще шаг далее. Первичная, исконная жажда человеческой души, как и всего живого, есть желание умереть, *не быть*. Только в силу слепоты, нерациональности, стихийности этого влечения мы избегаем внешних поводов к смерти и имеем вид существ, руководимых инстинктом самосохранения. Все влечения к самосохранению и могуществу суть только частичные влечения, обходные пути к обеспечению собственного, внутреннего пути к смерти. Таким образом, эгоизм, «влечения я» («Ichtriebe») целиком сводится к влечению к смерти. Но как быть в этом отношении с сексуальными влечениями, цель которых, казалось бы, явственно лежит в сохранении и продолжении жизни? Здесь вновь в иной форме возникает перед нами тот *дуализм*, та двойственность в механизме влечений, которая образует одну из основных идей психоанализа. Однако эта двойственность не есть у Фрейда последний вывод философского обобщения его идей. Сексуальные влечения также имеют отношение к влечению к смерти. Уже их связь с садизмом (жаждой истребления) и мазохизмом (жаждой самоистязания) дают указание на эту связь; и если в первоначальной своей концепции Фрейд рассматривал мазохизм, жажду самоистязания как производный результат переноса на собственное «я» садистического вожделения, то теперь он приходит к убеждению в первичности мазохизма. Последняя общая цель сексуального влечения *субъективно* может быть выражена в стремлении *потушить, заглушить душевное возбуждение, прийти к успокоению, покою, сну* (существенно здесь медицинское указание на зависимость сна от полового удовлетворения); и сам принцип влечения к наслаждению оказывается производным от начал влечения к покою. С объективной своей стороны смысл сексуального влечения может быть истолкован (по образцу платоновского мифа о влечении к воссоединению разделенных половин первоначально целостного андрогинного, муже-женского существа) в стремлении разделенных частиц органической жизни («индивидов») к первоначальной слитности жизни.

Так сексуальная жизнь на обходном пути стремится к той же цели, что и эгоистическое влечение индивида — слитности как условию потухания, замирания, уничтожения жизни. Человеческая жизнь определена неким «трепетным ритмом» (*Zarter-rythmus*), в силу которого, с одной стороны, индивид стремится к смерти на кратчайшем пути, и, с другой стороны, в своей сексуальности он стремится обходным путем, через продолжение жизни и слияние ее индивидуальных носителей, к коллективной всеобщей космической смерти.

Эта несколько смелая, подлинно метафизическая теория Фрейда, не останавливающаяся даже перед отрицанием эмпирически столь очевидного и универсального факта, как инстинкт самосохранения, необыкновенно выразительна для философского существа психоанализа. Что в этой теории есть какой-то элемент правды, что Фрейд и здесь обнаруживает свойственную ему интеллектуальную проницательность, — кажется нам несомненным. Что в человеческой душе есть вообще влечение к гибели, к самоуничтожению, и что, в частности, «любовь» и «смерть» связаны между собой какими-то таинственными нитями — это есть мысль, давно уже высказанная многими проницательными сердцеведами. Но здесь нас интересует только значение этой теории для общей характеристики мировоззрения психоанализа. И в этом отношении мы должны отметить разрушительный, нигилистический мотив психоанализа, получивший столь яркое выражение в этой теории. Сам Фрейд называет влечения к самоистязанию, к тягостному и мучительному, в конечном счете, к самоубийству — *демоническими* влечениями. Поскольку влечение подобного рода Фрейд признает универсальной основой всей человеческой и органической жизни вообще, мы вправе и его собственное мировоззрение назвать *демоническим*. Инстинкт самосохранения, голод и корысть, которые играют такую определяющую роль в дарвинизме и марксизме, сменяется в психоанализе инстинктом самоуничтожения, влечением к предмирному хаосу безжиз-

ненного бытия. Если у Дарвина совершенствование органической жизни, наличие в ней высших типов есть случайность — результат слепого накопления случайно возникающих изменений, — если у Маркса такой же случайностью или, в сущности, ненужной роскошью являются, по сравнению с экономической прозой жизни, с голодом и корыстью, все высшие проявления духовной жизни, то у Фрейда сама жизнь есть случайность, исключение из нормального космического состояния безжизненности и потому целиком определена влечением в темное, материнское лоно всего живого — влечением к небытию, к смерти. Невольно по аналогии вспоминается прославление жажды разрушения у Бакунина. Это есть *нигилизм* в самом точном, буквальном смысле слова, поскольку основой жизни признается воля к *небытию*, к *ничто*. В тенденции открыть низшую, темную, подземную основу душевной жизни Фрейд здесь доходит действительно до последнего предела: дальше идти уже некуда — мы доведены здесь до бездны небытия. Не есть ли этот итог сам по себе изобличением односторонности психоанализа, его *reductio ad absurdum*? Не лежит ли в этом указание, что существо жизни с самого начала было определено неправильно или, по крайней мере, односторонне, и что мы обязаны искать его и в ином направлении, которое привело бы нас к усмотрению положительных онтологических основ жизни и ее прогрессивного развития?

V

Выше мы определили психоанализ как «сексуальный материализм», указав, однако, что это определение нуждается в оговорке. В самом деле, наряду с уклоном к «материализму» в психоанализе есть и другая, в известном смысле противоположная тенденция. Мы имеем в виду энергию, с которой психоанализ направляет внимание на чисто психическую область человеческой жизни, на внутренний душевный мир. В историю медицины имя Фрейда, несомнен-

но, навсегда войдет как имя выдающегося борца за психологическое изучение и психическое лечение душевно-нервных болезней. Вспоминая, как молодым студентом он изучал нервные пути и их функции, Фрейд иронически говорит, что теперь ничто так мало его не интересует, как вопрос о том, по каким путям должно пройти какое-нибудь возбуждение, чтобы мы его испытали, например, как «страх». Это несущественно практически для лечения нервных болезней. В душевной жизни психоанализ открыл внутреннюю закономерность, познание которой открывает путь для психотерапии. То, чем врач, материалистически настроенный, врач-естествоиспытатель, обычно пренебрегает или чему приписывает второстепенное значение — субъективное состояние больного, мир его непосредственных переживаний, — составляет для психоанализа самый существенный предмет исследования. Но и за пределами медицинского психоанализа бросается в глаза любовный интерес, с которым психоанализ изучает столь «туманную» и «призрачную», по обычному нашему отношению, область человеческой жизни как сновидения, грезы, игру воображения, творчество сказок и мифов. Фрейд и его ученики открывают нам некий «иной» мир — мир, которым интересовались поэты, мистики и фантазеры, но которым пренебрегали доселе люди трезвого научного склада мысли. Фрейд прямо говорит, что наука должна иметь мужество внимательно относиться к суевериям; он открывает разумный смысл, долю научной истины в вере в вещи сны, в предзнаменования и приметы и прочее. В душевной жизни в этом, так часто не замечаемом, таинственном внутреннем мире он открывает сложный механизм, целую иерархию инстанций (упомянутое нами различие между «я» и «оно» и в первом — новое различие между обычным «я» и «сверх-я», или «идеальным я»). Само обозначение психоанализа как «психологии глубины» (Tiefenpsychologie) есть свидетельство устремленности его в таинственные бездны и глубины человеческого духа. Психоанализ не ограничивается простым описанием облика душевной жизни

ни — уже потому, что самое существенное для него лежит в бессознательной, непосредственно невидимой основе душевной жизни; он старается открыть глубинные факторы душевной жизни, невидимые ее действующие инстанции, и такое исследование сам называет «метапсихологическим». Термин «метапсихология» не случайно образован по аналогии с термином «метафизика»; в нем содержится такое же, как в метафизике, отрицание программы позитивистического эмпиризма, согласно которой познание должно ограничиваться только видимым явлением, доступным нам «внешним обликом» бытия.

Как согласима эта тенденция психоанализа с тем, что мы выше отметили как его «материализм»? Конечно, с «материализмом» в строгом философском смысле слова психоанализ имеет столь же мало (быть может, еще меньше) общего, как и экономический материализм. Как нет никакой логической связи между утверждением, что процессы человеческой общественной жизни определяются голодом или корыстью, и утверждением, что в мировом бытии нет ничего, кроме материи (хотя большинство экономический материалистов, по примеру Маркса, лично являются в то же время и сторонниками философского материализма), так нет логической связи и между психоанализом и философским материализмом. И тем не менее, вопреки своему особому интересу к душевной жизни, психоанализ в каком-то смысле есть бесспорно материализм (так же, как не произволен и термин «экономический материализм»). Выше мы назвали его «сексуальным материализмом». Точнее и шире его существо можно обозначить как *биологический материализм*. Хотя и сосредоточиваясь на внутреннем содержании душевной жизни и мало интересуясь ее телесным коррелятом, психоанализ все же есть *натуралистическое* мировоззрение, которое всю душевную жизнь без остатка рассматривает как систему биологических функций, как игру органических, витальных сил природы. Будучи реальностью, душевная жизнь для психоанализа является все же некой «субъективной» реаль-

ностью, нежным призрачным, иллюзорным отражением своей подлинно реальной биологической основы. Не случайно исследование Фрейда о религии носит название «Будущность одной иллюзии». Психиатрик — скептик и позитивист. Открыв целый сложный и глубокий мир душевной жизни, он не хочет признать, что это есть действительный мир, подлинная реальность — не менее подлинная и онтологически значительная, чем реальность предметного мира. Напротив, свою задачу он видит именно в разоблачении иллюзорности этого мира. Психиатрик не только, подобно судебному следователю, стремится «разоблачить» человека, обличить за сознательным или бессознательным лицемерием его слов и мыслей темную, низменную подлинную подоплеку его жизни, но и саму эту демоническую первооснову душевной жизни он в свою очередь разоблачает как некое субъективное отражение трезвой, простой реальности — реальности космических биологических сил и начал.

Психиатрия есть некое своеобразное сочетание крайнего рационализма с крайним иррационализмом. Его иррационализм, о котором мы говорили выше, состоит в усмотрении иррациональности самого предмета исследования, в открытии темной, стихийной стороны душевной жизни. Но его собственное мировоззрение есть крайний и радикальный рационализм. Своё открытие он укладывает в систему чисто научного (в специфически-позитивистическом смысле слова) мирозерцания. Свою собственную мысль, своё мирозерцание он как бы принципиально изымает из действия тех глубинных сил, которые он открывает. Открыв темное, хаотическое «нездоровое» в глубине человеческой души, показав внутреннее сродство нормального, здорового человека с больным и извращенным, усмотрев — говоря словами русского поэта — что «как океан объемлет шар земной, так наша жизнь кругом объята снами», — психиатрик в своей научной картине мира, в своём мировоззрении хочет сам быть воплощением того, что называется «здо-

ровым смыслом». В его оценке и философском осмыслении бытия категория «снов» не играет никакой роли: онтологическое значение имеют для него лишь категории трезвого рационального сознания «здорового смысла». В качестве человека психоаналитик, конечно, и себя самого считает объектом психоанализа; но вместе с тем он есть и субъект, *производящий* этот анализ, и в качестве такого он есть существо, которому чуждо все темное и глубинное, всякое касание «мирам иным» и его мир — есть трезвый будничный мир дневного рассудочного сознания. На борения и муки, восторги и мечты объекта своего исследования, на темный и глубинный мир человеческой души он смотрит со стороны, холодными взорами наблюдателя, как бактериолог смотрит через микроскоп на движения микробов.

В этом заключается основное противоречие психоанализа, которое опять-таки обще ему с марксизмом, в котором иррационализм, открытие темной стороны человеческой природы также сочетаются с совершенно неправомерным рационализмом, с наивной верой в конечную победу разума и добра в человеческой жизни. Что, собственно, уполномочивает психоаналитика перетолковывать в категориях рационального порядка непосредственную реальность иррационального душевного бытия? Это перетолковывание стоит в противоречии с самым замыслом психоанализа открытыми глазами смотреть в действительность со всеми ее безднами, не бояться правды, сколь бы странной и жуткой она нам ни казалась. Неудивительно, что именно в этом пункте возник раскол внутри психоаналитической школы. Ряд психоаналитиков, во главе которых стоит Юнг, имели смелость быть последовательнее своего учителя. Когда-то старый немецкий философ Лотце формулировал банальное, на первый взгляд, но в действительности глубоко значительное положение: «душевная жизнь есть именно то, за что она себя выдает», то есть душевная жизнь так, как она представляется переживающему ее субъекту, есть сама по себе подлинная, ни к

чему иному не сводимая и не подлежащая перетолковыванию в чуждых ей категориях, своеобразная реальность. Идя по этому пути и не изменяя методу психоанализа, а только отрекаясь от его произвольных рационалистических предпосылок, Юнг и его направление, к ужасу правоверных психоаналитиков, пришли к признанию категорий мистического порядка. Юнг исходит из простого положения: «действительно то, что действует» (*Wirklich ist was wirkt*). Психоанализ открыл в душевной жизни наличие токов и сил, чуждых нашему личному самосознанию, нашему «я». Одержимый чувствует себя во власти дьявола, религиозный человек ощущает в своей душе действие Бога; и открытие психоанализа в том и заключается, что структура нормальной душевной жизни всегда содержит аналогичные элементы. Какое право мы имеем, и что пользы придумывать для этих безличных или сверхличных «сверхчеловеческих» сил другие, более невинные и менее шокирующие наше просвещенное сознание названия, перетолковывать их в порядке «трезвого» сознания? Эта боязнь назвать вещи их собственными именами есть действие того же страха человеческого сознания перед глубинами душевной жизни, который был вскрыт психоанализом в явлении «вытеснения» и из которого психоанализ объясняет эмоциональный протест своих противников. Оставаясь на почве чисто феноменологического анализа и не перетолковывая рационалистически предстоящую нам картину внутреннего мира, мы должны прийти к признанию подлинной глубины этого мира, его внутреннего соприкосновения с силами духовного порядка, низшими и высшими, выходящими за пределы замкнутой в пределах человеческого тела душевной реальности человека и в этом смысле сверхчеловеческими. Психоанализ на этом пути превращается в феноменологическое описание и тем самым оправдание мистического опыта. Но характерно, что направление Юнга было признано еретическим и извергнуто из ортодоксальной общины психоаналитиков; Фрейд обзывает Юнга презрительно-

иронической кличкой «пророка», хотя формально работы Юнга идут по пути, предназначенному самим Фрейдом, и, во всяком случае, не выходят за пределы теоретически-научного описания явлений.

Это сочетание в психоанализе открытия реальности и преобладающего значения низших, стихийно-демонических сил человеческого существа со стремлением их истолкования в духе рационалистического натурализма придает психоанализу характерный облик *цинического* мировоззрения. Под *цинизмом* мы разумеем нечто очень определенное, и отнюдь не думаем упрекать психоанализ в том, что он вообще говорит о низменных сторонах человеческой жизни и разбирается в них; как мы уже указали в начале статьи, последнее есть, напротив, и его право, и его обязанность как медицинской и психологической теории. Цинизм имеет место только там, где человек, во-первых, вообще не верит в реальность высших начал духовной жизни и, во-вторых, относится свысока, с пренебрежением к душевной жизни вообще, усматривая в ней лишь иллюзорное, онтологически ничтожное отражение чисто животных импульсов. Цинизм есть именно итог рационалистически-натуралистического перетолковывания душевной жизни. Уясним это на примере. Возьмем одно из центральных понятий психоанализа — понятие «эдипова комплекса». Необычайно тонко, верно и плодотворно указание, что ребенок любит мать со страстью, ревностно и с притязанием на исключительное обладание, то есть с чертами, напоминающими влюбленность, и что в жизни взрослого человека таится мечта вернуться под «материнское крыло», что символ «материнского лона» сохраняет и для него таинственно-притягательное и священное значение. Но если этот феноменологически бесспорный и существенный духовный факт не просто описывается в том составе, в каком он переживается, а истолковывается с точки зрения рационально-натуралистического сознания, то получается чудовищное утверждение, будто каждый человек в раннем детстве жаждет кровосмесительной связи с матерью и убийства мешающего этому

отца, и в своей дальнейшей жизни находится под бессознательным действием этого чувства.

Коротко говоря: психоанализ философски не справился с тем кладом глубинной душевной жизни, который он сам нашел. Плоскость его рационалистических и натуралистических понятий не адекватна глубине и иррациональности открытого им духовного материала. Он есть типичный образец современного сознания, которое знает и отвлеченно понимает бесконечно больше, чем прежние эпохи, но которое не имеет живого внутреннего ощущения полноты реальности и свое знание вкладывает в узкую и убогую схему своих рационалистических понятий. Умственное богатство здесь сочетается с духовной нищетой, которая отвергает все, чего не может внутренне постичь, и стремится оправдать себя обличением иллюзорности таинственно-великих глубин бытия, попыткой свести их к ничтожеству мертвых и слепых сил природы.

Советский империализм*

Общественное мнение, как известно, склонно в вопросах международной политики руководствоваться скорее привычными понятиями и укоренившимися навыками мысли, чем непредвзятым знанием фактов. Это особенно применимо к оценке происходящего в такой малоизвестной и загадочной стране, какой является Советская Россия для англичан.

По окончании войны с Германией, а отчасти даже и ранее, достаточно убедительные факты показали, что советское правительство не склонно искренне сотрудничать с западными державами по установлению разумного мира, а скорее руководствуется в отношении их какими-то враждебными намерениями. Этого обстоятельства, в связи с возрождением в России национально-патриотических настроений, было достаточно, чтобы возникло мнение, что Россия после двадцатилетнего перерыва, обусловленного революцией, вернулась к традиционной империалистической политике царского правительства. Этот взгляд питается давнишней привычкой английского общественного мнения считать Россию своей естественной соперницей в мировой политике.

* Печатается по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве Библиотеки Колумбийского университета, США. Печатается впервые.

С другой стороны, слои общества, сочувствующие социализму и привыкшие верить, что социализм есть пацифизм, вопреки очевидным фактам продолжают быть твердо убеждены, что миру не может грозить никакая опасность со стороны Советской России. Так общественное мнение в оценке того, что называется «советским империализмом», руководствуется либо слепым недоверием к России, либо слепым доверием к социализму. То и другое есть заблуждения, противоречащие трезвому пониманию реальности.

Будет ли позволено русскому, в течение почти полувека внимательно следящему за русской политической реальностью и из опыта знакомому с большевизмом, внести здесь необходимые поправки? Я не претендую на знание секретов конкретных текущих замыслов советской внешней политики. Но, быть может, важнее знания этих конкретных деталей правильная ориентировка в ее существовании, общих условиях и целях.

Прежде всего, в чем заключался империализм царской России? Он состоял в естественном стремлении сильного национального организма к такому расширению, которое удовлетворило бы некоторые его насущные нужды. Для России это было главным образом стремление иметь выход к окружающим морям. Со времени промышленного развития юга России во второй половине XIX века главной реальной задачей русской внешней политики стала возможность свободного прохода через Черное море. (По сравнению с этой насущной потребностью стремление к расширению береговой полосы на Тихом океане, приведшее к русско-японской войне, было случайной и нецелесообразной авантюрой.) К этому реальному мотиву присоединялся весьма влиятельный идеальный мотив покровительства православным славянским странам на Балканах, поддерживаемый сильным давлением общественного мнения и постепенно вошедший в состав морального престижа России.

Для современной Советской России эти основные мотивы прежнего русского империализма в общем потеряли значение. В результате победы над Германией и ее сателлитами ущерб, нанесенный в этом отношении неудачной для России прошлой войной, пополнен с избытком. Проблема прохода через Черное море при нынешней политической конъюнктуре легко разрешима мирным путем. Прежняя задача покровительства угнетенным балканским странам стала беспредметной, не говоря уже о том, что в идеологии Советской России славянофильский мотив не может быть фактором серьезным и искренним. Никакого реального основания для дальнейшего «империализма» у России нет.

Если и прежде русский империализм никогда не был агрессивным в отношении западных держав (даже соседней Германии), то теперь можно смело сказать, что со стороны России как *государственного организма с его национальными интересами*, миру не грозит никакая опасность. И нет также никакого основания предполагать, что Сталин впал в безумие гитлеровской мегаломании, не говоря уже о трудности начать новую войну после страшного разорения, причиненного только что кончившейся.

Но нужно поставить вопрос глубже: в какой мере советское правительство может вообще стать преемником старой внешней политики царской России? А это значит: в какой мере большевистская власть может стать подлинной национально-государственной властью? По убеждению большевизма, не только война, но и сама национальная государственность есть явление капиталистического мира, для которого нет места в социалистическом обществе. Большевизм заменил идею соперничества народов идеей классовой борьбы: пролетарии всех стран имеют общие интересы и общего врага — международный капитал. Большевистская власть дебютировала с разложения русской армии и с заключения «похабного» Брест-Литовского мира. Ленин не постеснялся открыто заявить, что утверждение социализма в одном русском уезде ему дороже существова-

ния великой России. Конечно, раз укрепившись, советская власть должна была уже в интересах своего сохранения постепенно принять на себя некоторые функции настоящей государственной власти. Однако все надежды и самих русских людей и других народов на постепенное эволюционирование большевизма в направлении европейских демократий оказались явно несостоятельными. Ни идеология большевизма, ни принципы и практика советской власти ни в чем существенно не изменились за последующую четверть века. В международной политике это сказалось в том, что большевистская Россия была опасна миру не угрозой войны, а тем, что пыталась с помощью коммунистических партий всех стран изнутри разлагать государственный порядок этих стран и разжигать в них классовую борьбу. Если бы Гитлер не напал сам на Россию, Советская Россия оставалась бы в положении оборонительного выжидания в расчете на крушение капитализма в результате войны.

Конечно, это нападение многое изменило. Советская власть вынуждена была воевать уже для своего спасения и, кроме того, была захвачена спонтанным пробуждением русского патриотического сознания и должна была его возглавить. Война заставила Советскую Россию перестроиться по образцу национального государства. Государственный аппарат и официальная идеология страны должны были быть подчинены военным нуждам; стало необходимым пропагандировать культ Родины, прославлять военные подвиги, поощрять национальное чувство, заключить союз с православной церковью, которая искони в России была оплотом национального сознания. Но это отнюдь не значит, что само существо большевизма сошло со сцены и сменилось привычным для европейских стран государственным сознанием. Война действительно содействовала перерождению большевизма, но совсем в другом направлении, наметившемся и ставшем неизбежным еще задолго до нее.

Советская власть, возникшая в результате насильственного переворота и осуществляющая программу ради-

кальной принудительной социализации жестокими насильственными мерами, по самому своему существу есть власть беспощадно-деспотическая. За революцией 1917 года последовала — что обычно упускается из виду — еще более радикальная революция 1929–1930 годов, состоявшая в насильственной коллективизации крестьянского хозяйства и стоившая жизни сотням тысяч, если не миллионам крестьян. С этого времени советская власть стала деспотическим властелином над жизнью и ежедневным трудом всего русского народа. Каковы бы ни были в отношении значительной части молодого поколения успехи советской пропаганды, монополизировавшей (за отсутствием свободы слова) руководство общественным мнением, советская власть должна считаться с никогда неодолимой глухой оппозицией страны. Как всякая деспотическая власть, она господствует с помощью террора, но вместе со страхом плодит и ненависть к себе и потому сама ощущает шаткость своего существования и действует под влиянием страха. Деспотическое подчинение всей жизни государственной власти, в начале определенное и самим существованием социалистического порядка, и насильственным способом его осуществления, постепенно становилось все больше самоцелью — единственной возможностью самого сохранения власти. Эта неизбежная эволюция есть существо перехода от «ленинизма» (и родственного ему «троцкизма») к «сталинизму». Реалистически мыслящий Сталин понял, что романтически-бескорыстная задача насаждения социализма во всем мире не под силу советской власти. Вместо нее был провозглашен лозунг «социализм в одной стране». По существу это было нечто совсем иное, чем простое количественное самоограничение при осуществлении старого идеала. Вынуждаемый насущной необходимостью самосохранения власти, Сталин беспощадно истребил всех своих старых товарищей, представителей романтического существа социализма как царства социальной справедливости и международного братства, порвал нить старой демократической традиции, из которой

родился сам социализм и перешел к насаждению простого тоталитарного деспотизма как самоцели. Идеал социальной справедливости и реальной экономической демократии уступил место задаче насаждения всеми средствами безграничного властвования государственного аппарата над всею жизнью — идеалу экономически и политически могущественного рабского государства. Вопреки господствующим в Европе представлениям, советский строй есть тоталитарное государство в максимальной, наиболее абсолютной его форме, ибо основан на *принципиальном* отрицании не только политической, но и всякой гражданской свободы.

Но такой подлинно *тоталитарный*, то есть безграничный и универсальный деспотизм, последовательно осуществленный, есть тип жизни, безусловно и радикально противоположный западноевропейскому типу жизни — либеральной демократии. В течение всего XIX века народы Европы жили в сознании, что так называемый «азиатский деспотизм» русской монархии есть естественный враг западной свободы и демократии. При этом мало учитывалось, что реформы Петра Великого, Екатерины II и Александра II, как и развитие образования и рост городской буржуазии, постепенно европеизировали Россию и насаждали в ней начала европейской духовной культуры и если не политическую, то гражданскую свободу. Напротив, впервые после XVII века «азиатский деспотизм» был снова насажден в России именно советским правительством; он отличается от архаических азиатских деспотий только тем, что в силу технического развития мог стать подлинно *тоталитарным деспотизмом*, каким не были и не могли быть его древние прообразы. И даже само — бесспорное — развитие народного образования, всецело использованное как орудие государственной пропаганды служит — at least for the time being [по крайней мере, покамест (*англ.*)] — укреплению тоталитарного господства государственной власти над умами подданных. В этом отношении и фашизм и национал-социализм были прямыми

учениками большевизма; большевизм первый осуществил мрачное пророчество русского писателя Александра Герцена о грядущем «Чингисхане с телеграфами». Этот новый Чингисхан, победив своих европейских соперников, победоносно вошел теперь в Европу.

Это положение дела часто упускается из виду потому, что советский строй камуфлируется под «демократию». Чтобы не поддаваться губительной иллюзии слов, нужно ясно осознать, что означает здесь «демократия». Если оставить в стороне историческое происхождение социалистического движения из лоно демократии — как указано, «сталинизм» основан именно на стремлении порвать с этой традицией, — то «демократия» означает здесь только одно — уничтожение всяких классовых различий и привилегий перед общим началом *равенства всех в рабском подчинении государственной власти*. Каждый гражданин Советского Союза имеет только одно одинаковое для всех право — право подняться по лестнице бюрократической иерархии и, оставаясь рабом, стать одновременно соучастником тиранической власти. Такого рода «демократия» льстит демагогическим инстинктам масс и является единственным идеальным базисом советского строя.

Такой строй, будучи прямой противоположностью европейской политической и духовной культуры, может существовать только оградившись непроницаемой стеной от мира, в котором жизнь основана на началах свободы, неприкосновенности личности, самоуправления и зависимости правительства от общественного мнения. Но война вывела советское государство из этого естественно-го для него состояния изолированности, поставила его лицом к лицу перед западными демократиями, сделала членом чуждой и ненавистной ему европейски-американской семьи народов. Из этого неизбежно вытекло грозное, чреватое опасностями положение, и именно в этом положении состоит объяснение того, что называется «советским империализмом».

Советское правительство живет отныне под двойным страхом, ибо к постоянному страху перед неистребимым внутренним врагом присоединился страх перед врагом внешним. Эту внешнюю опасность Советская Россия видит совсем не в возможном столкновении каких-либо чужих национальных интересов с ее собственными (неслучайно больше всего ненависти и даже страха возбуждает в ней такие национально не опасные ей государства, как Швейцария и Ватикан).

Как для Германии всякое правовое государство было ее естественным врагом и потому обличалось с помощью бессмысленного слогана «иудео-большевистской плутократии», так для Советского Союза страшные начала права и свободы обличаются как «фашистски-капиталистический мир». Советская власть, конечно, сама хорошо знает, что Англия и Америка не суть фашистские страны, и европейские капиталисты предпочли бы торговать, а не воевать с нею. Но она руководима совершенно реальным страхом, справедливо видя своего смертного врага в самих *идеях*, на которых построены западные демократии. Именно в столкновении непримиримо-враждебных *идей*, а совсем не в умышлении агрессивности какого-либо из этих двух миров состоит опасность для каждого из них самого существования другого. При этом, несмотря на всю интенсивность и все успехи советской пропаганды в европейских странах и на совершенное отсутствие и невозможность обратной западной пропаганды в Советской России, советская власть ясно сознает внутреннюю силу морально-политических идей Запада и свою слабость перед ними и потому чувствует себя в состоянии смертельной опасности и в необходимости непрерывно обороняться. *И именно на этом сознании основана вся ее международная политика.*

В отличие от германо-итальянского тоталитаризма, советский тоталитаризм сам по себе не агрессивен: он руководим не властолюбием, а страхом. Но этот страх, побуждая советскую власть отодвинуть от себя как можно

далее опасную для нее стихию, заставляет ее стремиться подчинить своему влиянию окружающие ее страны, чтобы насадить в них свой собственный порядок, перевоспитать их по своему образцу и тем окружить себя как можно более широким поясом безопасности и вместе с тем, на случай военного столкновения, занять стратегически выгодные позиции. При этом советская власть опирается на одну существенную политическую истину, открытую еще Лениным. А именно, вопреки классическому марксизму, для которого социализм должен был быть зрелым плодом наивысшего развития буржуазно-капиталистического общества, опыт показал, что социализм легче всего осуществить в хозяйственно, политически и культурно отсталых странах. Чем меньше в стране есть навыков к обеспечению частной собственности, правовым гарантиям свободы и неприкосновенности личности, тем больше она имеет шансов на подчинение тоталитарной социалистической власти. Отсюда вытекает основная и постоянная тенденция советской внешней политики распространить свое влияние на восточные народы, сделать их своими союзниками и вассалами, *мобилизовать восток против запада*. Конкретные задачи советской внешней политики, весьма реалистической, гибкой и умелой, могут при этом меняться. Она может направляться то на дальнеазиатские страны, то на средне- и ближнеазиатский восток, то на балканские и европейски-славянские страны; и самые методы воздействия могут быть весьма разнообразны. Это не изменяет основной ее задачи — создания восточного блока, охватывающего широкую полосу азиатского мира, восточную часть Средиземного моря и восток Европы от Балтийского до Эгейского и, если возможно, даже до Адриатического моря.

В этом состоит существо того, что зовется мало подходящим именем «советского империализма». Это есть явление совершенно своеобразное, не имеющее ничего общего с империализмом национально-русской государственной власти. По сравнению с империализмом в точ-

ном смысле этого слова, советский «империализм» в некоторых отношениях, правда, менее опасен: во-первых, в силу общей шаткости своего положения, советская власть вообще склонна избегать войны — известно, что первый год войны с Германией ознаменовался массовыми сдачами русской армии немцам, в которых тогда значительная часть русского народа видела освободителей от большевистского деспотизма (и если бы не дикие зверства немецкой армии, породившие спонтанный взрыв патриотизма, война могла бы принять совсем иной оборот); и во-вторых, за этим советским империализмом не стоит никакая насущная национальная нужда, и он не имеет для себя опоры в общественном мнении страны. Но, с другой стороны, этот империализм еще гораздо более опасен. Ведь дело идет здесь не о столкновении каких-либо частных национальных интересов и нужд, которое всегда может быть улажено мирным компромиссным решением, а о совершенно непримиримом столкновении основных принципов жизни. Здесь друг против друга стоят два чуждых и противоположных мира, между которыми возможно только шаткое, неустойчивое равновесие, а не разумный, подлинный стовор и длительное искреннее мирное сотрудничество. Кроме того, атмосфера постоянного страха и естественного недоверия часто гораздо опаснее, чем даже умышленная агрессивная воля, руководимая, но и сдерживаемая трезвым сознанием интересов. И наконец, нельзя считать исключенной возможность, что, подобно всякому деспотизму, советская власть может поддаться соблазну заглушить народное недовольство военной авантюрой.

Есть только один подлинный выход из этого жуткого, чреватого смертельной опасностью положения — это перемена внутреннего строя в России. Это может быть, конечно, делом только самой России; и возможно, что этот исход ближе, чем многие думают. Непосредственное знакомство миллионов русских людей с Европой в результате проникновения в нее русской армии и огромное

потрясение, пережитое в этой войне Россией, вряд ли могут пройти бесследно для ее внутренней жизни. Возможно, что стране суждено снова удивить мир неожиданной переменой своего облика. Пока это не случилось, западному миру остается одно — отказавшись от смутных, вводящих в заблуждение слоганов и поняв, что советская внешняя политика руководится, по существу, занятием политически и стратегически выгодных позиций против Запада, — занять выжидательное положение и укрепить себя внутренним объединением.

Как ни естественно желание западных стран избежать всего, что могло бы вызвать подозрения советской власти или дать ей повод для пропаганды идеи грозящей ей с Запада опасности — в той или иной форме оборонительный «западный блок» есть положение, принудительно навязываемое самим положением дела. Детали остаются делом практических политиков. Одно здесь совершенно очевидно: страны западной культуры, хранители начал права и свободы должны осознать и практически осуществлять свою солидарность до момента, когда эти же начала восторжествуют в самой России, чем сама собой будет ликвидирована опасность «советского империализма».

Реальный смысл борьбы*

Мировая смута, почти необозримое число неразрешимых конфликтов, какая-то роковая неудача лучших замыслов ведет к душевному состоянию, похожему на оцепенение в кошмарном сне. Теряется способность отличать главное от несущественного, первичное от производного. Мы склонны терять из виду тот простой и бесспорный факт, что теперь, как во все времена, исторические судьбы определяются не какими-либо частными экономическими, политическими или международными обстоятельствами, а, в конечном счете, духовным состоянием человечества. Духовное же состояние сводится к содержанию и характеру его веры.

Под верой я разумею не религиозное сознание в специфическом смысле слова, но и не всякие вообще человеческие убеждения и оценки. Вера есть охватывающее всего человека признание какой-либо высшей, абсолютной цели и ценности, вера есть состояние духа, которое делает жизнь служением, вдохновляет на подвиги, вливает в человека неукротимую энергию. Вера есть сила, движущая горами.

Мы должны начать с открытого, честного признания. В современном мире осталась одна такая вера — это

* Печатается по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве Библиотеки Колумбийского университета, США. Печатается впервые.

коммунизм. Принято думать, что новейшие успехи коммунизма в Европе и во всем мире определены военной и материальной мощью Советского Союза. Это есть и недоразумение, и весьма близорукий взгляд. Недоразумение — потому что за видимостью военной и экономической мощи скрывается слабость, экономическая разруха, мертвящий деспотизм, апатия угнетенного населения. (Слабость эта не обнаружилась во время войны, потому что ее заслонил стихийный подъем патриотизма, особенно усиленный бессмысленными и безумными немецкими зверствами.) И это мнение близоруко, потому что подлинная сила Советского Союза лежит в огромном напоре и беззащитности в средствах его политики, что вытекает из монолитности и дисциплинированности правящих кругов; последняя же есть сама — исторический итог коммунистической *веры* (уже значительно ослабевшей в населении, но в переродившемся виде еще сильной в правительстве). И если, например, советские деньги играют немалую роль в укреплении мирового коммунизма, то почему же во много раз более богатая Америка не могла перекупить Россию на этом аукционе мирового общественного мнения?

И кроме того, будем справедливы. Все это имело бы мало значения, если бы за пределами России во всем мире в душах людей не горел огонь бескорыстной веры в коммунизм. Это есть жгучее, грозное адское пламя, готовое зажечь мировой пожар. Но в то же время оно, как пламя в котле машины, приводит в движение колеса мировой истории. Вспомните случай канадского шпионажа, когда государственные служащие, нарушая присягу, совершенно бескорыстно и рискуя всей своей судьбой, выдали военные секреты чужой державе, веруя, что это преступление есть их долг, что им они спасают человечество. Посмотрите, как во всех свободных странах мира коммунисты с неукротимой энергией, с беспримерной ловкостью и приспособляемостью, часто под разными псевдонимами неудержимо просачиваются, капля за каплей во все общественные организации и государственные органы, как гибка и жизненна их

тактика, как они сильны и терпеливы в невидимой будничной работе, с каким успехом они шаг за шагом завоевывают командные позиции. И вы должны будете признать, что в мире действует огромная, строго дисциплинированная духовная армия, неизмеримо более могущественная, чем когда-либо был иезуитский орден, но подобно ему, воодушевленная фанатической верой — источником единственной силы, движущей миром.

Какую иную веру может современный мир противопоставить этой гибельной силе? Во время войны он был спасен стихийным подъемом патриотизма, готовностью умереть, защищая независимость родины. Но принцип национальности по самому существу своему не может быть последней абсолютной верой — тем более в мире, в течение двух тысячелетий воспитанном на христианской идее всечеловеческого братства, и особенно в наше время, когда экономические и политические условия неудержимо влекут даже трезвую мысль к признанию необходимости международного единства и когда человечество в интимной духовной глубине уже давно изжило религию национальности. Не являемся ли мы все, напротив, в этом отношении некими невольными единомышленниками коммунистического интернационала? Правда, на краткий исторический миг — на двадцать лет — в мире вспыхнула было — в фашизме и национал-социализме — смутная, уродливая вера в абсолютную ценность национальности и национального государства. Но будучи отрицанием начала всечеловеческого единства, противоестественным обоготворением одной нации или расы за счет других, она именно поэтому не могла стать универсальной верой. Ввергнув мир в неслыханные бедствия, она обнаружила свою слабость и свое безумие и на наших глазах лопнула, как мыльный пузырь.

Всякая подлинная вера — вера в абсолютную ценность — по самому своему существу универсальна, обращена ко всем людям и нациям, всечеловечна. Оставляя пока в стороне подлинно религиозную веру, можно сказать, что с

конца XVIII по начало XX века такой верой была вера в свободу и равенство, в демократию, в умственный и нравственный прогресс, словом, — безрелигиозная вера в человека. Эта вера еще до некоторой степени сохранилась в Америке — в форме, которая европейцу представляется наивной и устарелой. И не случайно, а именно потому, что такая вера там еще жива и горяча, Америка своим активным, жертвенным вмешательством дважды за последние двадцать пять лет спасла мир и сейчас более, чем Европа, осознала опасность положения. Но в самой Европе, месте своего рождения и обоснования, эта вера уже давно остыла и перестала быть животворящей, вдохновляющей силой. И как могло быть иначе? Скорее нужно удивляться, как такая необоснованная противоречивая вера могла так долго владеть человеческими сердцами. Ведь ее содержание сводится — по убийственно-ироническому указанию русского философа Владимира Соловьева — к формуле: «Человек есть обезьяна, и потому призван осуществить царство Божие на земле». Более того, если принципы святости человеческой личности и ценности свободы и противостоят принципам коммунизма, то, с другой стороны, по своему материализму, по убеждению в самодержавии человека и непогрешимости воли большинства эта вера сродни коммунизму, который сам есть ее последнее порождение (Маркс есть духовный потомок Руссо). Неудивительно, что она бессильна с ним бороться; только отсюда можно понять, что честные «прогрессисты» (не один лишь Mr. Wallace) считают своей обязанностью сочувствовать деспотизму, произволу, несправедливости — всему, против чего боролись их предки, — когда они исходят слева.

Беда в том, что смысл и цель борьбы, от исхода которой зависит судьба мира, остаются неосознанными. Существо борьбы состоит в непримиримой противоположности между циническим материализмом, обоготворением материального успеха и могущества — и верой в абсолютную ценность и святость духовных начал жизни. Это различие не совпадает ни с устарелым, потерявшим

всякий реальный смысл различием между «правым» и «левым», ни даже с различием между атеизмом и религиозной верой в обычном, общепринятом смысле этих понятий. Один французский социалист на вопрос «в чем различие между социалистами и коммунистами?» ответил: «Это не различие в программе или тактике; это — просто различие между порядочными людьми и людьми бессовестными». Конечно, это нельзя понимать дословно. Среди коммунистов есть субъективно порядочные люди; среди социалистов (как и во всех партиях) встречаются беспринципные карьеристы. Но это замечание попадает в корень дела, если понимать его как различие между людьми, для которых есть в жизни что-то святое и ненарушимое и людьми верующими, что цель оправдывает всякое средство. На вопрос можно ли убить невинного человека, лгать, давать обещание с умыслом не сдержат его, вообще совершать безнравственные действия, если они политически полезны, Леон Блюм ответит: «Нельзя!», а Торез ответит: «Не только можно, но и должно». В этом решающем вопросе нет различия между неверующим гуманистом Блюмом и кардиналом Suhard, непроходимая бездна отделяет Блюма от его товарища по неверию и марксизму Тореза.

Можно сказать, что в известном смысле дело действительно идет о борьбе между религиозной верой и ее отрицанием; но *подлинный водораздел между «верующими» и «неверующими»* проходит не там, где его обычно полагают. В нынешнем мире миллионы людей не верят ни «в существование Бога», ни тем более в Христа и его церковь и даже отталкиваются от такой веры, как от ненавистного им «клерикализма»; но они остаются верующими, поскольку они признают свою волю подчиненной священным и ненарушимым велениям, то есть признают абсолютное, сверхчеловеческое различие между Добром и Злом. Конечно, их вера, оставаясь недостаточно осознанной, шатка и не дает им ясного понимания ее принципиального отличия от подлинного, именно цинического не-

верия. С точки зрения не только церковно верующих, но и вообще людей осознавших свою веру, они опасные еретики, сами повинные в духовной смуте и успехе подлинного неверия. И источник духовной слабости и смуты нашего времени есть именно эта неосознанность (и даже враждебность осознанию) веры самих верующих (в указанном, решающем смысле). Но это не противоречит общему положению о смысле борьбы, идущей в мире. И если такие бессознательно верующие не хотят и не могут осознать смысла и основания своей веры, то другие, сознательно верующие, повинны в том, что смешивают этих своих союзников с своими подлинными врагами — цинически неверующими. Одни только последние хорошо понимают положение дела: если для Блюма Торез остается заблуждающимся «товарищем», а для кардинала Suhard — Блюм и Торез — одинаковые безбожники, то один только Торез ясно видит, что вера Блюма в нравственные начала и святость человеческой личности есть скрытая религиозная вера, и потому он — такой же «реакционер», как кардинал Suhard. И если Торез вступает в союз с Блюмом, то только как с врагом, которого надо обмануть. И опять оказывается, что сила — потому что ясность видения и твердость воли, — на стороне коммунизма.

Мне укажут, что в послевоенной Европе начинают с успехом действовать партии, основывающие свои идеалы на христианской вере; и это, конечно, есть утешительный признак некоторого прояснения духовной смуты. Но, во-первых, эти партии сами заражены господствующей духовной смутой; они лишены устойчивого единства, потому что в пределах их самих устарелое различие между правым и левым часто преобладает над решающим духовным критерием; и если они находят возможным и нужным сотрудничать с «неверующими» (в обычном смысле этого слова), то часто они распространяют это сотрудничество и на коммунистов, то есть на подлинных безбожников, на врагов Божьей правды и Божиих заповедей. И с другой стороны, их духовный и религиозный базис (как

бы верен он ни был сам по себе) слишком узок, потому они и не могут привлечь на свою сторону бессознательных служителей Добра и Правды. Весьма значительная армия безрелигиозных гуманистов, духовная сила всего так называемого «левого», остается им враждебной, продолжает отталкиваться от «клерикализма» — тем более, что христианские церкви обременены историческим грехом своей связи в недавнем прошлом с привилегированными классами и политически «правым» направлением.

Есть ли надежда, что в мире все-таки возгорится та простая, жизненная вера, которая будет убедительна для всех благомыслящих и действительно объединит всех, кто сердцем (если и не умом) понимает различие между добром и злом, между Богом и дьяволом, Христом и Антихристом? Я этого не знаю. В христианском мире такая вера может, конечно, быть только христианской; она должна опираться на двухтысячелетние традиции церкви, но она одновременно должна быть новым творческим возрождением старой и вечной правды, должна найти в себе духовный источник для нового размаха миссионерства, быть в состоянии возжечь в сердцах миллионов нынешних не-христиан энтузиазм служения Богу Добра и Правды в борьбе с наступлением князя тьмы. Я знаю только одно — если это не случится, то никакие богатства Америки, никакая мудрость политиков и дипломатов и тем более никакие атомные бомбы не спасут мир от неизбежной гибели. «Ибо наша борьба не против крови плоти, а против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Ефес. 6, 12).

ПИСЬМА. ФИЛОСОФСКИЙ ДНЕВНИК

Письма С.Л. Франка Л. Бинсвангеру*

30 ноября 1934 г.

Berlin-Halensee Nestor Strasse 11

Глубокоуважаемый господин коллега!

Ваше письмо меня обрадовало. Я Вам сердечно благодарен за Ваши чрезвычайно приветливые слова и за любезную пересылку Ваших работ, которые я читаю с большим интересом, хотя мне стоит немало труда следить за ходом Вашей мысли в области психопатологии. На самом деле я только чистый философ и могу считать себя специалистом только в области познания, онтологии и философии духа. Мои работы по психологии должны довольствоваться областью чистого «созерцания сущности», но я никогда не занимался специальным опытным познанием душевной жизни. Вы, с другой стороны, имеете большое преимущество: в своих работах способны соединять психологический и психопатологический опыт с глубоким философским образованием, — сочетание, встречающееся, собственно, у немногих исследователей и весьма редко. Тем более я радуюсь, что мои работы, как и мой очерк о метафизике души, который я сам рассматриваю как ус-

* Архив Библиотеки Колумбийского университета, США. Перевод с немецкого А.Б. Григорьева. Печатается впервые.

таревший (тогда, в 1925 году, я не мог в нужной степени учесть послевоенную литературу, поскольку я только что приехал из Советской России, и с тех пор произошел значительный переворот в психологии, в связи с которым кое-что из сказанного мною не является актуальным) вызывают Ваш интерес и находят согласие. Я написал еще одну чисто психологическую работу «Мировоззренческие основы психоанализа», но она, к сожалению, опубликована только на русском языке. С другой стороны, я позволю себе, имея в виду Ваши широкие философские интересы, послать Вам некоторые свои работы: два чисто философских сочинения (недавно вышедшее в свет размышление «Абсолютное» и вторую из двух статей в «Logos», в которых я изложил свою философскую систему, первой статьи, к сожалению, у меня уже нет) и статью о понимании человека Достоевским. Что касается первых двух работ, я ни в коем случае не хочу Вас призывать читать изложения, которые, возможно, уже далеки от круга Ваших интересов, но на последних страницах обоих сочинений Вы можете найти точки соприкосновения с вопросами, которые Вас занимают. И, возможно, эти страницы будут Вам интересны.

Для меня встреча с Вами в Амстердаме была радостным событием уже при слушании Вашего чрезвычайно интересного доклада о Гераклите, у меня было радостное впечатление от того, что Вы высказывали некоторые из моих излюбленных мыслей. В последние годы я живу довольно одиноко, если не считать несколько поездок с докладами, Берлин для меня — пустыня, в которой я живу подобно отшельнику. После смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы его жизни находился в интенсивном духовном общении, у меня нет тесных и плодотворных для меня отношений с немецкими философами, тем более я рад был увидеть в Вас духовно родственного мне исследователя, который к тому же находит интерес в направлении моего мышления. Я был бы очень рад новой личной встрече с Вами, однако, это может произойти (ес-

ли Вы сами не приедете в Берлин) лишь в случае моей поездки с докладом в Швейцарию. У меня в Швейцарии, как в философских, так и в религиозных кругах разнообразные связи, и я однажды там уже побывал, и может быть, мне удастся еще раз туда выбраться, тогда я, естественно, с большой радостью воспользовался бы Вашим дружеским приглашением и посетил бы Вас.

С сердечным приветом Вам и Вашей жене

Ваш преданный С. Франк.

12.VII.42

Дорогой друг!

Вначале несколько слов в качестве предисловия. Толстой как-то сказал: «Чтобы начистить до блеска самовар (это русская медная машина для приготовления чая), его обмазывают слоем глины, толченого кирпича и тому подобным, трут в мокром виде, а потом все отскребают. Так же поступают философы: чтобы добиться блеска истины, они засыпают ее толстым слоем своих понятийных конструкций. К сожалению, они часто забывают убрать потом весь сор». Вы видите: идея примерно та же, что и у Бергсона. Я сам, будучи профессиональным философом и много согрешивши таким образом, начинаю все больше ощущать то же самое. Понятия и суждения относятся к технике философского выражения. Они позволяют высказываться объективно и строго-научно, а ведь всякая философия в конечном счете есть не что иное, как исповедь — исповедь того, что человек ощущает и любит, что шевелится в душе, на чем человек стоит и чем живет. В этом ключе я и прочитал Вашу книгу. Я отчасти восхищаюсь мастерством, с каким Вы пользуетесь колоссально сложным понятийным аппаратом, чтобы пробиться к истине, отчасти же воспринимаю этот аппарат как нечто преувеличенно ученое — во всяком случае, для меня важна только скрывающаяся за этим исповедь —

книга как выражение Вашей личности, Вашего сердца, Вашей бытийной интуиции (Daseinsintuition). И только в этом направлении движутся мои мысли, о которых я хотел бы Вам сообщить, причем без всякой системы, краткими намеками.

Несмотря на то, что Вы сами ставите себе только скромную «антропологическую» задачу, я воспринимаю Вашу книгу, о чем уже писал Вам, как поворотный пункт в новейшей немецкой философии. Вы совершили духовный подвиг, чтобы освободить человека от его духовной судороги или из его одиночного заключения, на что он был осужден идеализмом, а также Гартманом и Хайдеггером. Любовь, «мы-бытие», «родина» как подлинная основа человеческого существования — и подлинное познание, — увидеть все это есть освобождающий акт, за которым я чувствую именно Вашу личность и подлинную, то есть коренящуюся в личности, истину. Исключительно ценным является при этом использование для систематической философии идей, содержащихся в поэзии (задача, которая мне самому рисовалась уже очень давно!). Ваши цитаты из поэтов и их толкования обладают величайшей силой убеждения (я блаженствовал над стихотворением Валери!). Поэты — как бы пессимистичны они ни были — именно как поэты выражают коренную гармонию между человеческим духом и миром — или реальностью. Ваш анализ «мы-бытия», «двойного модуса» был для меня очень полезен. Я понимаю дело несколько иначе, чем Вы. Любовь в Вашем («эротическом») смысле представляется мне скорее высшим цветением, чем корнем бытия. Основополагающее «мы-бытие» есть для меня взаимосвязь моего существования и бытия или сущего вообще, единство «я-с-Богом» или мое существование как укорененное на «родине», в (подлинной!) «основе»; отсюда вытекает понимание существования как принадлежности к царству духа (Geisterreich), высшее цветение или плод которого — в любви. С этим связано, что я и в отношении «созерцания» принципиально старомоден: вместе с греками и Гёте

я предпочитаю видеть в нем основополагающее, изначальное действие человеческого духа (которое — как Вы сами так прекрасно выразились, говоря о Гёте, — родственно мы-отношению); а хайдеггеровское толкование, к которому Вы примыкаете и согласно которому «теория»¹ есть не что иное, как осадок заботы, занятие с «имеющимся под рукой» (mit «Zuhandenem»), звучит для меня подозрительно «прагматично» и «эволюционистски»; уже любопытство ребенка, на мой взгляд, опровергает это толкование. Но все это не столь важно.

Важнее же — нечто иное. У меня создалось впечатление, что Вам, так сказать, не хватает мужества последовательности, что Вы объективно (sachlich) слишком следуете за ним, хотя сами в нескольких местах отметили, что вышли за пределы установки Хайдеггера и преодолели ее. Что у человеческого существования двойственный лик — в нем одновременно и трагизм «бытия-в-мире» (des in-der-Welt-Seins), и покой «бытия-за-пределами-мира» (des Ueber-die-Welt-hinaus-Seins), — все это вполне справедливо и принадлежит к прекрасным и бесспорным истинам Вашей книги. Однако описание Хайдеггером сущности этого трагизма совершенно односторонне и произвольно — судорожное оцепенение в отчаянии. Это чистейший нигилизм, по сравнению с которым даже шопенгауэровское представление о жизни оптимистично, — по крайней мере, можно утешаться солидарностью в страдании. Короче говоря, Хайдеггер — духовный тупик; обойти его можно только одним способом — повернуться к нему спиной и при этом поискать свободный путь. Его «основание» («Grund») вообще никакое не основание, на котором можно было бы стоять: оно что-то вроде скалы, в которую можно вцепиться на краю пропасти (des Abgrunds), глядя в нее. Я всегда спрашиваю: почему страх — а не доверие? Почему страх должен быть «онтологически» фундированным со-

¹ По-гречески *theoria* означает и «созерцание» (здесь и далее — *прим. пер.*).

стоянием, а доверие — уже какой-то проклятой «теологией»? Все равно как если бы на войне и при опасности паника была нормальным состоянием! Ведь для людей куда естественней стоять на твердой почве, а не висеть над пропастью и биться в страхе. Подлинная основа есть то, что шире моего собственного существования (Existenz); подлинной основой является только «родина», почва, «мы-бытие» и тому подобное; любая изолированность, любой трагизм имеют место уже в пределах этого первичного основания и поэтому выход из них только один. Уже «забота» есть что-то вроде выхода; даже забота обо мне самом уже есть разумное преодоление нужды, и тем более — забота о других, которая есть выражение любви. Также «бытие-к-основе» (Sein zum Grunde) не есть судорожно-героический возврат к самому себе, но напротив, самопреодоление, Августиново *transcende te ipsum*². Кроме того, основоположный трагизм заключается вовсе не в нужде, заботе, конечности; Библия считает все это следствием греха и — если угодно — совершенно в этом права, ибо это есть следствие изоляции. Хайдеггеру неизвестен подлинный источник всякого трагизма — демоническое, зло, хаотическое, разрушительное (Вы упоминаете это лишь мимоходом в параграфе об «ужасе»). И это не «теологическая», но и не чисто «этическая» идея, но основополагающая онтологическая черта человеческого существования (Dasein); Хайдеггер сосредоточивается совершенно произвольно только на «Мал», на ложном, обыденном, ординарном; но это — лишь одно и, пожалуй, совсем не худшее проявление существования (Dasein), «дьявола» как «отца лжи»; главный же враг, которого нужно победить — это ослепляющие и смущающие страсти (чувственные и духовные), бушующие во мне, отрывают меня от основы и всякий раз стремящиеся уничтожить и опустошить.

Тут я подхожу к самому важному моменту. Весьма примечательно: вся немецкая философия после Гегеля,

² Преодолей самого себя (*лат.*).

Шеллинга и Баадера (если не говорить о безразличных к этому умах) страдает настоящим антирелигиозным комплексом. Шопенгауэр, Фейербах, Штирнер, Ницше, Эд. фон Гартман вплоть до Николая Гартмана и Хайдеггера. Даже Шелер, начало которого было таким многообещающим, заканчивает воинствующим атеизмом. Причем этот комплекс, как и полагается, связан с совершенно невероятным — если учесть немецкую основательность — религиозным дилетантизмом, невежеством и дерзостью (лучше всего тут еще открытая мужественная борьба Ницше). Вы куда великодушней и дальновидней; кажется, Вы ощущаете, что в области религиозного заложено нечто исключительно важное в антропологическом плане. Но у меня такое впечатление, что Вы испытываете какой-то страх, как перед интересным, но все же опасным зверем, так что на всякий случай лучше его не трогать. И в этой области Вы чувствуете себя, как мне кажется, несколько неуверенно. Вот моя точка зрения по этому поводу: поскольку человеческое в человеке есть богочеловеческое, то антропология по своей сущности есть теантропология. «Бог» при этом мыслится не как теологическое понятие, но и не как религиозная идея в господствующем привычном смысле, но именно как подлинная «основа», «родина», как идея самого «Ты», как святыня (das Heilige), твердыня, «Альфа и Омега», благодаря чему мое существование (Dasein) не является замкнутой, изолированной точкой, но становится корнем, через который в меня проникают питательные соки первоосновы (des Urgrundes). Без учета этой связи всякая антропология остается необоснованной. Религиозное, таким образом, является не какой-то чуждой, связывающей и стесняющей меня инстанцией, но освобождающей родиной человеческого существования, короче говоря — моей собственной точкой опоры. Вот почему следовало бы использовать для антропологии и произведения религиозных мыслителей, а не только поэтов. Перед лицом колоссального духовного знания, которым Вы располагаете и

которое Вы используете в Вашей книге, не будет, разумеется, упреком мое замечание, что Вы фактически обходите этот источник. Но вообще говоря, это пробел. Существует содержательная богословская и религиозная литература по антропологии. И если западная теология рассматривает человека преимущественно как «тварь» и «грешника» (после Августина и прежде всего Лютера и Кальвина), то религиозное мышление восточной церкви, напротив, видит в человеке «чадо Божие», существо, укрытое в Боге, сущее с Богом и благодаря Ему, что выливается в великолепную идею «theosis»³, «обожения». Помимо трактата Григория Нисского «О сущности человека», я упомяну только большое пятитомное собрание размышлений и изречений аскетов и мистиков Восточной церкви, «Philokalia»⁴, гимны и размышления Симеона «Нового Богослова» (недавно переведенные на немецкий язык), византийских «исихастов» с их учением о преображении и о созерцании «Фаворского света» и русских «старцев», ведущих от них свое начало. Там находишь ту же антропологическую мудрость, что и у Достоевского. Все это я упоминаю, чтобы порекомендовать это Вашему благосклонному вниманию для второго издания Вашей книги, которое, надеюсь, не заставит себя долго ждать. А теперь вернусь к началу. Все учения и вся премудрость в конечном счете не столь важны по сравнению с духом любви, дышащим в Вашей книге и открывающим Вам путь к последней истине. *Ubi caritas — ibi claritas*⁵. Сердечно поздравляю Вас с Вашей книгой и чувствую также — в духе Вашей концепции, — что наше «отношение я-ты» благодаря Вашей книге еще более укрепилось и углубилось, а любовь (*der Eros*) еще «умножилась».

С самым сердечным приветом

Ваш Франк.

³ В машинописном тексте пропуск.

⁴ «Добротолюбие» (*греч.*).

⁵ Где любовь, там ясность (*лат.*).

Только что получил Ваше письмо от 7.VII. Рад, что мы в принципе единомысленны и в отношении Хайдеггера! Что касается моей просьбы использовать Ваши связи, то, пожалуйста, не беспокойтесь больше по этому поводу. Решение вполне серьезное, билет на самолет до Лиссабона уже даже оплачен, но он и так уедет⁶. У меня есть и другие связи. Здоровье мое снова улучшилось.

С.Ф.

28.III.1946

Дорогой друг, от всего сердца благодарю Вас за Ваше письмо. Первую, «интимную» его часть я, в общем, сумел «расшифровать», и она произвела на меня потрясающее впечатление. Снова, как это часто случалось прежде, меня охватил стыд: насколько поверхностно мы (или я) судим людей по внешнему впечатлению, и сколько трагизма и страданий стоит за этим внешним спокойствием и уверенностью, которые достигаются только благодаря равновесию, выработанному в трудной борьбе. Я сам ношу в себе немало трагического, о котором вероятно никогда и никому не признаюсь. То, что Вы позволили мне заглянуть в Вашу душу, для меня бесконечно ценно, я очень тронут; это наилучшее свидетельство нашей действительной искренней дружбы, которое Вы могли бы мне подарить, и я еще раз благодарю Вас за это.

Напротив, во второй части Вашего письма, касающейся моей книги, я смог понять только отдельные предложения без всякой связи, и был бы Вам признателен, если бы Вы повторили сказанное, пусть и кратко, в машинописной форме (если для Вас это не чересчур обременительно). Но уже сейчас мне бы хотелось сказать еще кое-что на эту тему. Прежде всего — «разочарование», о котором я писал,

⁶ Если предположить опечатку (не «aber er wird auch so gehen», как в тексте, а «aber es wird auch so gehen»), то вариант концовки этой фразы будет такой: «но и так все будет в порядке».

разумеется, никоим образом и ни в малейшей степени не относится к Вашей личности (я могу — преодолевая естественную застенчивость — сказать с абсолютной искренностью, что с каждым Вашим письмом мое уважение и любовь к Вам только растут), но только к прохладному приему моей книги. Но я могу, с другой стороны, это понять и с иной, еще не упомянутой мной точки зрения. Любого, даже самого благожелательного читателя моих работ не может не смутить двойственность чисто философского и религиозного во мне, — ведь и в самом деле эту двойственность я до сих пор еще полностью не преодолел, а последний синтез разве что предугадываю как недостижимый идеал и стремлюсь к нему. Это действительно трагично, насколько поздно люди (или, возможно, я!) достигают последней зрелости, причем тогда, когда психофизический инструмент духа уже начинает выходить из строя. Уже после написания этой книги до меня дошла глубина мудрости Паскаля, а именно — его утверждения, что между чистым мышлением и областью религиозного как конкретно духовного, лежит столь же глубокая пропасть, как между мышлением и материальным бытием. Многие мои сочинения страдают некоторой размытостью в отношении этой пропасти, хотя в моей основополагающей интуиции, о которой я в последней раз писал Вам, хотя бы в зародыше содержится, как я надеюсь, возможность действительно преодолеть ее. Хорошо уже то, что я теперь, по крайней мере, понял это. Только самым великим — Платону, Плотину, Николаю Кузанскому, а в Новое время, пожалуй, Канту — удалось достичь здесь подлинного синтеза. Даже у того же Фомы Аквинского его грандиозная метафизическая система задавливает чисто религиозное. (о чем он сам трогательно свидетельствует, отказавшись завершить свою «Сумму» и говоря: все, написанное мною до сих пор, есть просто солома и ничто более!). Мое творчество и мышление движутся теперь преимущественно в двух направлениях — философско-систематическом, чисто созерцательном и экзистенциально-религиозном, хо-

тя я сам воспринимаю это как духовный скандал, и мне рисуется работа, где можно было бы осуществить последний синтез, но написать ее мне, вероятно, не достанет ни времени, ни сил.

А прогос, чтобы не забыть. Мне предлагают перевести мое «Непостижимое» на английский язык. Хотя я и сознаю присутствие упомянутой размытости и в этой книге, и она поэтому нуждается в основательной переработке, я все же не могу не уступить искушению. Поскольку книга была первоначально написана на немецком языке, и к тому же яснее в немецком варианте, чем в русском, и поскольку здесь легче найти переводчика с немецкого, я бы попросил Вас, если это возможно, переслать мне (заказным письмом) находящуюся у Вас рукопись (мой собственный экземпляр я потерял в своих скитаниях).

В остальном в моей жизни ничего нового. Сын оперяется в одной деревне после перенесенной операции.

Сердечно жму Вашу руку, мой дорогой друг, и еще раз благодарю Вас за Ваше доверие.

Ваш Франк.

30 августа 1950

Дорогой друг, пишу Вам, лежа в постели, — у меня что-то с легкими, что проявляется в упорном кашле и небольшой температуре. После рентгеновского обследования мне было сказано: отвердение ткани левого легкого. Я предполагаю, что истинную сущность болезни от меня скрывают и что дела мои плохи. Но я не теряю присутствия духа, следуя мудрой фаталистической русской поговорке — двум смертям не бывать, а одной не миновать (а значит, нет нужды беспокоиться).

Пишу Вам главным образом под сильным впечатлением от новой книги Хайдеггера «Holzwege»⁷. Я считаю,

⁷ Имеется в виду сборник «Лесные тропы»: *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt. M., 1950.*

что эта книга — подлинное событие в истории европейского духа, и особенно важна она для меня. Вы знаете, что меня отталкивает от Хайдеггера, — представление о закрытости души, «существование» («Existenz») мыслится как бы в безвоздушном пространстве — полная противоположность моему метафизическому представлению о жизни. Так вот, весь смысл новой книги состоит в том, что Хайдеггер вырвался из этого заточения и обрел путь на волю, к подлинному бытию. Это направление было закрыто для всей немецкой философии за последние сто лет. Вот почему эта книга — событие. Надо сказать, она написана обычным хайдеггеровским языком — на мой взгляд, слишком усложненным и искусственным, какой-нибудь француз сумел бы сказать все то же проще и понятнее, и не утратив глубины; но это так, между прочим. Деталей касаться не буду. (Критика нигилизма, размышления по поводу слова Ницше: «Бог умер», философия искусства.) Все очень значительно и сводится к одному и тому же — человеческое бытие имеет смысл и находит свершение только в связи с открывающимся ему, осуществляющимся в нем подлинным бытием. *Implicite* подтверждается тем самым мой тезис: человеческое в человеке есть его богочеловечность.

Ничего более важного и радостного для меня не могло и быть: под конец моей жизни я узнаю, что величайший немецкий мыслитель, двигаясь своим собственным путем, приходит к тому, что как основная интуиция, почти как откровение, вот уже сорок лет руководит всем моим творчеством. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет никакого отношения к личному тщеславию, от которого я свободен. Я также охотно соглашусь, что Хайдеггер в своей манере изобразил эту интуицию гораздо проникновеннее и значительнее, чем это удалось мне самому.

Если уж европейской культуре суждено двигаться навстречу своему уничтожению, то последняя книга Хайдеггера есть лучшее прощальное слово, хотя бы для имеющих уши, чтобы слышать.

Не знаю, когда я снова смогу (и смогу ли еще) опять написать Вам. На всякий случай, хотел бы с Вами попрощаться и еще раз сердечно поблагодарить Вас за все прекрасное и доброе, что принесла нам наша дружба, за Ваши доброту и великодушие, за Ваши деликатность и понимание. Все это было лучшим утешением и глубочайшим удовлетворением последних пятнадцать лет моей жизни.

Сердечно обнимаю Вас. Прощайте!

Мысли в страшные дни*

(начато 19.XI.1942)

В ужасающей бойне, в хаосе бесчеловечности, царящем ныне в мире, победит в конечном итоге тот, кто *первый начнет прощать*. Это и значит: победит Бог.

«И не бойтесь убивающих тело, душу же не могущих убить».

19.XI.1942

Заповедь не заботиться о завтрашнем дне — «довлеет бо дневи злоба его» — есть, вообще говоря, не требование, а наставление, выражающее идеал совершенств. В обычных условиях человеческой жизни этот идеал неосуществим полностью; он противоречит самому механизму волевой жизни человека. Наша мысль, наша забота, наш интерес всегда направлены на будущее — на завтрашний день, на будущий месяц, год и так далее. Осмысленная земная жизнь человека без этого невозможна; и евангельская заповедь только напоминает нам, что не следует придавать этой установке безусловное значение, как бы целиком погружаться в нее, а надлежит при всех заботах сохранять легкость беззаботности, доверия к Богу. Но бывают положения, когда все человеческие заботы фактически становятся беспредметны, когда надо покориться судьбе и воле Божьей. Тогда надо действительно и всерьез переменить всю обычную душевную установку, и в буквальном, строгом смысле слова думать только о двух вещах — нужде сегодняшнего дня и о вечности. Самое трудное, обычно невозможное, становится практически единственно необходимым и разумным. Дети живут сегодняшним днем,

* Печатается по машинописи, хранящейся в Бахметевском архиве Библиотеки Колумбийского университета, США. Печатается впервые.

мудрецы — вечностью; все остальное суетно. Сочетать то и другое и найти в этом высший покой. Хочешь ли того или нет, можешь или нет — положение таково, что между покоем беззаботности и душевной гибелью отчаяния нет ничего среднего. Если такая установка превышает человеческие силы, то надо призывать на помощь высшую благодатную силу. Невозможное для человека возможно Богу.

19.XI.1942

Молитва, обращенность к Богу, жизнь с Богом и в Боге — все это есть некая душевно-духовная реальность, совершенно независимая от мысли, познания, суждений о том, «что есть». Связь с Богом, жизнь через любовь к Богу и доверие к Нему — все это подобно влюбленности — охваченность души, при которой *перестаешь думать* и воспринимать высшую правду сердцем, а не умом. Все это общеизвестно, но я это остро воспринял и осознал только сейчас — скачок в иное измерение духа, в котором нет нужды в мысли и знании и которому мысль не адекватна.

28.XI.1942

Вера в Бога и любовь к Богу есть просто одно и то же. Как нелепо «обосновывать», «доказывать» *любовь* — любовь свободна и, раз зародившись, просто есть и не нуждается в оправдании умом — так же нелепо и противостоительно доказывать, обосновывать веру. Вера — подобно любви — сама из себя как бы рождает реальность ее обосновывающую, то есть своей собственной духовной силой открывает и обретает то, что ее делает осмысленной, именно высшую ценность своего предмета, философская мысль открывает «Непостижимое», «Абсолютное», творческую Первооснову; но только *вера* (которая есть не «допущение», а живая творческая устремленность духа) открывает впервые в этой таинственной глубине Свет, Благо, Любовь, — то невыразимое, что мы сознаем как личность, как родное Существо, интимно связанное с не-

сказанным существом нашей души. Бог не есть «объективная реальность», которую можно было бы констатировать, Бог есть Друг, которого обретаешь, открываясь ему навстречу. Вера, молитва, любовь, упование, радость связи с вечной Родиной и вечным Другом — все это есть *одно и то же*.

Душа открывает, что у нее есть источник вечного счастья; это есть *факт*, а факт не требует «доказательств».

11.1.1943

Троица: Отец — Сын — Св. Дух.

Отец: Бездна, трансцендентное, абсолютное первоначало и первоисточник всего, творческая Первооснова, Непостижимое, Несказанное, все — Ничто, Бог Сокровенный.

Сын: Выражение и воплощение Отца, Откровенный, Явленный, оформленный Бог, Средоточие и Солнце Бытия, — Бог, совпадающий с последней глубиной человечности, человеческого духа, Богочеловек и Богомир, Имманентный Бог.

Святой Дух: Излучение и божественная атмосфера, Бог как свет, разлитой повсюду и все проникающий; начало животворящее.

Аналогия с музыкой: творческий замысел композитора, музыкальная ткань, состоящая из отчетливых, точных, математически фиксированных звуков, общее музыкальное настроение, отсюда исходящее и этим даруемое.

(Ср. Беме: Первоисточник света — свет, сосредоточенный в солнце, — излучение и озарение, светлая атмосфера).

Это соответствует основной структуре всего бытия: творческое начало — выражение — воплощение — влияние (даже в буквальном смысле последнего слова).

(Наука, признающая основной и всеобъемлющей категорией *причинность*, знает только третье — влияние — и забывает о втором — выражении — и о первом — творческом первоначале).

Николай Кузанский: Единство — Равенство — Связь=Первое — Иное, воплощающее первое — объединение всего и проникновения во все, через посредство воплощения.

Католическая форма «filioque» и православное «от Отца через Сына» по существу и истинному, реальному смыслу совпадают. Православная формула, может быть, точнее: Святой Дух исходит от Отца, но через посредство Сына; то есть исходит от Сына, вторично проходя сквозь Него.

Все три-едино; молясь Богу, *общаешься* с Первоначалом бытия и Святости, *видя, созерцая* Образ Сына и *обвеянный* Св. Духом или *касаясь* Его. Таков *религиозный* смысл этого отвлеченного постижения. Пресвятая Троица, помилуй нас!

С этим *совпадает* (а не просто аналогично) соотношение, выраженное в человеческой жизни, в *слове*: несказанное зарождение *мысли* (которая сама по себе до своего выражения есть еще не точная мысль, а нечто, из чего она берется), выражение мысли в *слове* (оформление или осуществление мысли) — общение через слово и поэтическое веление, исходящее от Слова, и сполна осуществляется в поэзии или вообще в магическом, *утешающем действии слова на душу*: Первоначало — Слово — (Разум) — Дух.

Набросок чистой метафизики (интуиция 26–27.I.1943, ночью).

Основа бытия — творческое *воплощение*, самореализация творческой силы, ее самообнаружение как выражение себя воочию, в мире. Творческое начало должно мыслиться наподобие его высшего достижения, — человеческого духа; в этом смысле подобно обычной идее *Бога*. Мир — выражение, воплощение (неполное, несовершенное) Бога; позади мира остается пребывающей духовная актуальность Бога (мир не исчерпывает Творца и

неадекватен Ему). Бог — единство многообразия и потому — мир есть всеединство многих существ. На вопрос — почему мир несовершенен, почему воплощение трудно, — ответа нет; Бог во всяком случае не всемогущ, в том смысле, что Ему сразу удавалось бы сполна все, Он пробует, совершенствуется подобно художнику. Драма мирового бытия — драма творчества!

Развитие (после нескольких дней и ночей размышления; записано 4.II.1943)

Сущность бытия — творчество, воплощение. Это предполагает творческое первоначало (лучше не называть Богом — чтобы не обременять ход мысли традиционными оценочно-эмоциональными мотивами). Вопрос: есть ли это — творчество чего-то иного — как художник творит свое произведение — или самотворчество, то есть воплощение самого Первоначала? Альтернатива не так резка, как кажется на первый взгляд. И художник-творец воплощает в лице своего замысла себя самого, свою личность; и, с другой стороны, при самовоплощении что-то, какой-то «материал» как бы прибавляется к тому, что воплощается. Но помимо того, здесь мы находимся в области *docta ignorantia* [ученого незнания (*лат.*)]: Первоначало как Абсолютное — за пределами категорий «одного» и «другого», «себя самого» и «произведения» в акте творческого воплощения как таковом впервые рождается различие между одним и другим; Первоначало, воплощаясь, дифференцирует само себя на Творца и творение; оно как бы из своих недр сперва рождает «материал», «иное», которое потом формирует. Это дифференцирование, рождение многообразия из единства есть прежде всего самораскрытие Единого в многообразии «мира идей»; и далее вместе с многообразием, числом возникает «время» как момент «перехода» (от одного к другому). То и другое — на почве пребывающего вечного единства. Вместе с многообразием рождается «драматизм»: творческая активность, из Единого переносящаяся на многое, на «монады»,

с одной стороны — создает из них всех гармонически связанное целое, организм, и с другой — даруя каждому элементу свободу (творчество), создает возможность и неизбежность коллизии между ними. Образ: Первоначало, рождая из себя хор голосов, становится регентом хора и должно бороться, чтобы «наладить голоса», согласовать их, ибо каждый «голос» хочет быть и жить сам по своим побуждениям, что само по себе вело бы к анархии, или:

Первоначало — Отец огромной семьи, которую он должен приводить в порядок.

«Цель», «идеал» творческой работы предсуществует как замысел, в первоначале мыслимый как вечная реальность в составе первоначала, это есть совершенство — и *это* в Первоначале мы называем *Богом*.

13.II.1943

Акт творчества совсем не совпадает с актом умышленной планомерной активности, не есть «деятельность». Его существо скорее подобно органическому росту и развитию, совершается в тишине и состоит из некоего незримого притока и прорастания формирующей энергии. Греки понимали это, когда утверждали, что «созерцание» есть максимальное и высшее творчество (Аристотель). И Толстой прав, рекомендуя «неделание»: «неделание» есть состояние наиболее благоприятное для таинственного, из исконных глубин бытия рождающего и прорастающего *творчества*. Пример: художественная, научная, философская интуиция, и религиозно-нравственное совершенствование, и прочее.

Вдумываясь в существо творчества как процесса «формирования», невольно наталкиваешься на нечто аналогичное мужскому началу, действующему в женском, в «лоне». — Действующая форма, энтелехия — и «материя» в аристотелевском смысле — хаос чистой возможности; материя = «ничто» не в смысле абсолютного небытия, а в смысле чистой неопределенности. Опытна это «ничто» уз-

нается, когда при засыпании, потеряв или отклоняя все мысли, погружаешься в переживание хаоса. Может быть, буддийская «нирвана» (которая, как известно, отличается от чистого небытия или абсолютного ничто) имеет в виду именно это начало. Так приходишь к основной, ни к чему иному несводимой двойственности (или двуединству). Бог — и «ничто» как его материал или материя. Материя = мать! Отсюда объясняется многое, иначе необъяснимое.

23. II. 1943

С другой стороны, материя, сущее «ничто» есть не пассивность и неподвижность, а динамизм, хотя и слепой и хаотический. Во всем конкретно-сущем (что особенно отчетливо видно в человеческой душе) надо отличать низший хаотический, стихийный динамизм (подлинный субстрат начала *жизни* как таковой) и высший, формирующий, преодолевающий низшую стихию творческий динамизм — жизнь низшую — жизнь субстрата — и высшую жизнь, которая в свою очередь имеет многообразные ступени, — начиная от органического животного инстинкта или растительной формирующей силы и кончая моральной, духовной; религиозной целестремительностью (целестремительность — формирующая сила — может быть материей для высшей энтелехии, так и у Аристотеля). Высшая форма этой высшей духовно-целестремительности — чистая святость — утверждает высшую, «надмирную» жизнь (правду Божию) в борьбе со всеми силами ежедневной жизни (органически-стихийной и разумно-направляющей земной жизни). Аристотель: все по мере сил стремится уподобиться Богу; Бог действует «как любимое» — притяжением.

19 или 20. II. 1943

Продумал на кладбище; записано 23-го.

Религия объясняет несовершенство и зло грехопадения — ибо не может допустить несовершенства Бога. В общем смысле «грехопадение» бесспорно: мир не таков,

каким должен быть, то есть каким предносится нам в идеале — а это значит: каким задуман Богом. И (или его идея) могла бы возникнуть в нас? Но весь вопрос в том, как возможно само грехопадение? (В «Непостижимом» я отрицал правомерность постановки самого вопроса; это верно в плане морально-религиозном, но не чисто метафизически-религиозном.) Очевидно, «материал», над которым или из которого творит Бог, несовершенен и противоборствует разумной творческой воле к осуществлению идеала. Откуда берется и как возможен сам этот материал или сама эта двойственность? Ответить в смысле указания причины — невозможно; мы наталкиваемся здесь на первичный факт. Лучше всего его выразить в той форме, что творчеству Божию присущ драматический, агонистический характер, момент борьбы, преодоления низшего высшим, бунта и упорства низшего. Эти два начала — Бог и материя — не могут мыслиться как двойственность внешняя, двух чуждых начал (уже потому, что в созерцании и мысли мы их объемлем, то есть имеем в единстве), а только как двуединство. Нечто вроде мужского и женского начала, светлого творческого начала и темного лона (почвы всего сущего, питающей, но и задерживающей развитие) в составе Абсолютного...

9.III.1943

Чему может научить философия в области религии? Она может показать, что человек имеет основание *доверять* первооснове бытия, сознавать свое *сродство* с ней. Может быть с достоверностью раскрыта Истина бытия, прямо противоположная воззрению натуралистически-механистическому. Первооснова бытия более родственна человеческой душе, чем слепо падающему камню.

27.III.1943

Существо бытия есть творчество. Это видно по высшей инстанции бытия — духу, которого само бытие или присутствие равнозначно творчеству. Тело и душа могут

уставать, обессиливать, коснеть, засыпать, истощаться, стареть. К духу эти понятия неприменимы. Поскольку человек вообще сознает свою личность, то есть высшее духовное начало в себе, это начало есть действенное, творящее начало; хотя бы творчество выражалось только в *оценке*, то есть *сознании* добра и зла, истинной цели и уклонения от нее — этот момент присутствует всегда, — в пределе даже в умирающем (и в нем, может быть, иногда больше, чем в обычной жизни). Всегда человек *исправляет* и *направляет* себя, свои мысли, свои желанья, то есть творит и формирует себя или что-либо иное. Высшее, наиболее интенсивное творчество, сполна актуализованное, есть чистая *мысль*, *созерцание* (греческая идея, ср. у Аристотеля) — и *любовь*. Отсюда для меня завет: творить всегда, непрерывно, неустанно, до последнего вздоха (буквально!). Прекращение творчества или забвение о нем есть *смертный грех* (тоже буквально!). Гёте верно говорил, что бессмертие надо *зарабатывать*, *добывать творчеством*: «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen» [Кто вечно трудится, стремясь, того спасти мы можем (*нем.*)] (благодатные духи). Но, в сущности, это и есть смысл и евангельские слова: «царствие Божие *силою* нудится, и употребляющие усилие восхищают его». Это мой последний завет и принцип.

14. IV. 1943

Мысли в связи с новейшими теориями физики и биологии.

Закон энтропии (второй закон термодинамики) о том, что энергия из состояния неравномерного распределения, когда она производит работу, постепенно переходит в состояние равномерного распространения теплоты, при котором больше ничего не совершается (причем этот переход необратим), — этот закон еще подтвержденный учением о радиации (переход материи в лучеиспускание) необходимо предполагает *обратный процесс формирования и творчества*, иначе мир уже давно был бы мертв и

неподвижен. Одно из двух — или мир имеет абсолютное начало во времени, отстоящее от нас на конечное время (ибо в бесконечном времени мир давно себя исчерпал бы), или закону энтропии постоянно противодействует обратный процесс формирования (или мир некогда в конечном прошлом сотворен «Богом», или он творится беспрерывно). Мысль Haldane'a, что хотя шанс случайного формирования бесконечно мал, то есть требует бесконечного времени, но «вечность еще дольше», и в ней все может случиться, — эта мысль (отвергаемая и многими физиками, как фантастическая) — конечно, должна быть отвергнута подобно дарвиновскому учению о «случайном» образовании целесообразных форм (принимая во внимание всю сложность и взаимосвязанность целесообразного устройства мира). Эта мысль есть только плод предрасудка, что силы природы слепы и не целестремительны. Таким образом, наличие формирующих сил в бытии становится почти самоочевидным фактом, имеет вероятность, приближающуюся к эмпирической достоверности.

Закон энтропии есть не только закон «природы», или физический закон, но и *общий закон бытия*. Аналогию ему мы имеем прежде всего в биологии в факте старения и смерти — организм постепенно теряет энергию восстановления разрушенных, износившихся клеток. Но тот же закон действует в душевной жизни и в духовно-исторической жизни. В душевной жизни он имеет форму перехода от умышленно-целесообразных действий к автоматизму привычки, или, вообще говоря, форму потускнения, ослабления впечатлений, эмоций, мотивов. В духовной исторической жизни это сказывается в неизбежном постепенном упадке энергии религиозной и нравственной, начавшейся от великих озарений и толчков (например, обмирщение христианства во францисканстве или реформационное движение, вульгаризация в течение времени всех благородных идей и замыслов). Ученики и последователи всегда *слабее* учителей и первых провозвестников. Разрушительные и нивелирующие силы побеждают с те-

чением времени силы творческие. Если жизнь не окончательно опошлится, умерла, стала равномерно-неподвижной, то только потому, что ее постоянно возрождают новые творческие импульсы — подобно тому, как в биологической жизни отмирающие поколения сменяются новыми, молодыми или как филогенетически отмирающие породы сменяются новыми.

Миром правит роковой закон энтропии — ослабления, умирания, нивелировки, опошления, — но им правит одновременно великий закон формирования и творчества. Дуализм между Богом и дьявольской силой разрушения, распада, косности, неподвижности — таков основной, эмпирически удостоверенный факт бытия!

«Закон наименьшего действия», управляющий, как теперь признано, всеми физическими явлениями (например, движения по кратчайшей, «геодезической», линии есть закон лени, косности, правящий над миром). Он правит и над человеческой жизнью — следование привычным понятиям и образам действия, бессознательная жизнь. Но ему противодействует творческое усилие героя, путешественника в неведомые страны, мыслителя, словом, всякого первооткрывателя новых путей. Это усилие идет по линии *наибольшего* сопротивления, то есть определено *законом наибольшего действия*. Плоды таких достижений в свою очередь открывают новые возможности действий по линии наименьшего действия. Какая энергия, какой сложный и мучительный труд нужны были, чтобы открыть электричество, — и дать тем возможность обывателю и ребенку, нажав кнопку или повернув ручку выключателя, зажечь свет (по сравнению с прежней трудностью добывания огня через трение!).

15.IV.1943

Современная физика — отчасти в связи с введением понятия не-эвклидова пространства или непрерывного единства пространства — времени, отчасти в связи с невозможностью точно определить место и скорость мельчай-

ших элементов (электронов и квантов), которые движутся как бы случайно и в отношении которых может быть исчислена только статистическая средняя их массового итога (в частности доказательства Гейзенберга, что невозможно точно установить одновременно и скорость, и место электрона) — ограничивается принципиально математическим исчислением итогов процессов, отказываясь их описать или объяснить. Этим, в сущности, признано, что наука бессильна *понять* явления и констатировать их подлинную природу, а может только регистрировать их последовательность и исчислить ее математически. Эддингтон называет элементы физического бытия «points-events» [точечные события (*англ.*)] и говорит, что об их сущности мы ничего не знаем, мы можем только определить их через комбинацию четырех чисел. Это все равно, говорит он, как если бы мы знали о «Big Four» [«Большой четверке» (*англ.*)] версальского конгресса, только что это были четыре человека. Наука, таким образом, достигнув больших успехов в математическом определении соотношений и конечных итогов процессов, признала себя бессильной определить их существо и причины, описать механизм природы. Физики, например, Эйнштейн о проблемах абсолютного движения и покоя, или Гейзенберг с коллегами о проблеме детерминизма рассуждают так: чего нельзя опытно установить, то не имеет смысла, или не существует. Однако есть понятия *a priori*, лежащие в основе всех рассуждений — даже тех, которые их отрицают. Так, относительность движения и покоя уже предполагает понятие абсолютного движения и покоя и не имела бы смысла без него. В проблеме детерминизма мы вообще никогда не можем *опытно* доказать универсальность однозначного определения явлений, зависимость определенного А от определенного В. Эта однозначная определенность есть постулат научного знания. Недостоверность связи явлений нужно отчетливо отличать от их неопределенности (свободы). В сущности, наука теперь *опытно* натолкнулась на то, что заранее знали и Юм и Кант, — *нет объективных,*

опытных оснований утверждать однозначную причинную связь или, по крайней мере, универсальность ее господства. Свобода так же возможна, как и предопределенность. Чтобы выбрать между тем и другим, нужно иметь другие основания. И здесь в пользу реальности свободы (или целестремительной определенности) говорят явления органического мира, психофизические, преодоление закона энтропии (см. выше) и явления гармонии между разнородными элементами мира (Fitness of the environment [годность среды (англ.)] Henderson'a). Аристотель оказался догадливей всех естествоиспытателей Нового времени!

В будущем, идея, что все явления мира, в том числе органические, психические и психофизические, определены чисто механистическими силами и отношениями, — это идея, властвовавшая над европейской наукой с XVII по XIX век, — будет рассматриваться как *образец нелепой предвзятой мысли, на которой упорствовали вопреки явной очевидности иного*. Птолемеяевская астрономия имела за собой хотя бы видимость, чего нельзя сказать об этой идее.

<...>

17.IV.1943

Общие законы суть выражение общих рамок, в которых происходят индивидуальные действия, общей их почвы или среды. Это общее вполне реально (в этом смысле платонизм прав), то есть есть некое объемлющее и пронизывающее многих индивидов единство. Но и эта вполне реальная среда или почва не должна быть непременно неизменно-вечной. Лейбниц называл законы природы «привычками природы». Общие свойства суть общие одинаковые способы действия — глубже проникая, некое общее, то есть все пронизывающее направление действия, обнаружение общей тенденции или силы. Такие силы и тенденции могут сами изменяться во времени, подобно тому, как виды организмов, бытие которых объем-

лет многие века и тысячелетия, не вечны, а имеют свой срок жизни, подобно индивидам, и эволюционируют, сменяются другими, *творятся*. В известных пределах человек может их изменять, познав их условия, как он изменяет свою среду (искусственное взращивание новых пород, изменение условий бытия техническими открытиями). Более существенно, что они сами по себе суть лишь (относительно долгие) стадии устойчивости, «привычки» на пути космической эволюции, то есть творчества. Все, что мы называем «вечными законами природы», изменчиво. Неизменны только абстрактно-математические (то есть логические) отношения — что не относится уже к геометрии, так как мыслимо изменение даже пространственных форм и законов (их необходимость недоказуема).

В состав философии творчества должно входить:

1) Доказательство *свободы*, то есть критика детерминизма (ср. выше).

2) Доказательство реальности *силы*. Это требует критики теории относительности, попытки без остатка свести физику к геометрии (Эйнштейн). Отсюда тема очерка «Развоплощенный мир» (философская критика теории относительности).

В связи с наметившимся у меня вчера замыслом написать «Философию творчества» в виде серии небольших критико-конструктивных «метафизических очерков». Кроме указанных двух тем — ясна и третья (завершающая тема «*сотворение мира*») — учение о необходимости *начала* мира, о бытии как непрерывном творчестве; мир не только сотворен, но и творится, и творение — тем более человек — принимает в этом участие; творчество — даже Божье — как преодоление препятствия, одоление косного материала; единство творчества трансцендентного и имманентного — творчества иного (различия между творцом и творением) и самотворчества. И еще *темы*: теория несовершенства и зла; проблема прогресса и регресса.

9.V.1943

Так как само существо бытия состоит во внутренней *активности* творчества и противодействия разрушающим силам в развитии и действенном самоутверждении, то все, что не действует и не развивается, тем самым разрушается. Косное «пребывание» равнозначно упадку, ослаблению, разрушению... Точнее — в составе положительной, творческой (в широком смысле) активности надо различать *два* момента (которые в известном смысле суть лишь две разных *степени* одного начала) — 1) активность *самоутверждения* или *самосохранения* в борьбе против беспрерывно ослабляющих, разрушающих сил — начало *консерватизма*, которое само есть *творческое* начало, упорство непрерывного поддержания живой формирующей силы; 2) активность развития, формирования, *творчества нового*, самовоплощения, прогрессивного внедрения духа в материю и выражения в ней. — Творческий порыв (*élan vital*) и действительное сохранение достигнутого суть одно и то же начало положительной активности. Элементарный пример — чтобы просто существовать, организм должен беспрерывно производить химико-физиологическую работу дыхания, кровообращения, питания. Остановка этой работы есть смерть — победа разлагающих сил. И та же сила в иной потенции есть творческая сила роста, развития, самовоплощения, формирования. Консервативная и прогрессивная активность суть одно и то же начало. Ему противостоит начало *косности*, лени, утомления, ослабления, ведущее к омертвлению и разложению. Косность в этом смысле есть нечто иное, чем Ньютоново понятие *инерции* как стационарного *продолжения* определенного состояния. Если не в физике, то в более глубоком обще-онтологическом составе Аристотель прав против Ньютона: где нет действующей силы, там движение постепенно замедляется и останавливается.

То же в применении к духовно-общественной жизни (связь с интересной книгой Perry «The Growth of Civilisation» [«Развитие цивилизации» (*англ.*)]). Не суще-

ствуует непрерывного прогресса культуры. Культура началась в одном месте (в Египте) и распространилась по всему миру путем усвоения; без этого люди неопределенно долго могут пребывать в примитивном состоянии отсутствия материальной (и политической) культуры. Возникновение разрушительных сил (завоевательных орд — начиная с нашествия арийцев, потом дорийцев на Грецию, галлов, потом тевтонов и турко-татар и прочих) — всегда обусловлено тем, что примитивные племена сперва усваивают материальную культуру из культурного центра (начало завоевательных движений — внутри сфер культурного влияния), но, будучи не в силах сами ее развивать, начинают предаваться хищничеству, расхищению центров культуры (разгром арийскими ордами критской культуры, нашествия германцев, татар и так далее). Наряду с развитием культуры есть постоянная тенденция к упадку, забвению культуры, понижению уровня. Отсюда следует важная философская мысль — сила разрушения есть итог косности, бессилия творить; положительный импульс этой разрушительной силы (именно в качестве *силы*) имеет своим источником запас творческих сил, которые в силу косности, лени сходят с пути творчества и идут по линии наименьшего сопротивления, становясь силами *расхищения*. «Лень есть мать всех пороков» — это есть онтологическая истина: силы разрушения суть не что иное, как ленивое, по линии наименьшего сопротивления употребление запаса сил, накопленного творчеством. Так всегда и всюду. Во внутренней политике «революции», восстания суть механически разрушающие разряды накопленных творческих сил; но и эгоистическая эксплуатация господствующими слоями слоев подчиненных — такой же «грабеж», вытекающий из лени, отсутствия энергии творческого формирования. В физике, в законе энтропии идет расхищение и разложение организованных форм и сил, их рассеяние в неорганизованной форме (трата и разделение тепла, разложение материи через излучение). Зло есть расхищение добра, его энергия — выраже-

ние неумелого, ленивого использования силы добра. Война в человеческом и космическом масштабе, взаимное пожирание и истребление — итог неумения и лени к творческому формированию, к положительной организации гармонического всеединства. Положительное самоутверждение *есть самоутверждение творческое, через самоопределение, или более глубоко — через творческое созидание самостного, личного бытия в форме гармонического его проникновения первичной, организующей, объединяющей силой всеобщего бытия — «сохранит свою жизнь только тот, кто ее погубит»*, отрицательное самоутверждение — эгоизм, ленивое замыкание в узкой, отделенной сфере своего собственного бытия и хищническое овладение чужим — «кто хочет сохранить свою жизнь, погубит ее» — начало смерти и разложения.

Существо зла — паразитизм.

12.V.1943

Структура бытия: 1) Закон *энтропии* — дезорганизация мира через превращение всей энергии в равномерно рассеянную теплоту; новое подтверждение и усиление этого закона через открытие лучеиспускания материи, то есть разложение материи в лучистое движение. Словом, закон непрерывного разложения, рассеяния, дезорганизации, умирания организованных форм бытия. Обобщая на органическую природу можно сюда же причислить неизбежные *старение* и *смерть* всех сложных организмов, их роковое изнашивание. В области духовного бытия — роковое ослабление и вырождение всех творческих порывов и достижений (пример — история христианства), вырождение со временем всех политических форм etc. Таким образом, одна весьма существенная сторона мирового бытия во времени есть умирание, замирание, дезорганизация, рассеяние. Ряд физиков приходит к убеждению, что, если мир еще существует в организованных формах, он должен был возникнуть сразу в *конечном* прошлом (при бесконечности прошлого он давно бы умер) и в высочайше организован-

ной форме. Коротко говоря — это есть *сотворение сразу совершенного мира*, — идея, до которой логически доведена современная наука. Знаменитый ответ Лапласа Наполеону о Боге: «je n'avais pas besoin de cette hypothèse» [«мне не понадобилась эта гипотеза» (*франц.*)] — теперь устарел. Наука снова требует «этой гипотезы».

2) Этому обобщению противостоит удостоверенный факт *прогрессивной* (в общем и целом, несмотря на отдельные регрессы) биологической эволюции. Дарвинистическое объяснение через накопление путем «естественного отбора» полезных *случайных* изменений явно несостоятельно. Ср. Бергсона. Есть *élan vital, творческий порыв, совершенствующий формы жизни. Органический мир неустанно* творится. Безусловно правдоподобно обобщение, что мир, то есть его организованные явления, тоже беспрерывно творится (это подсказывается уже отсутствием строгой грани между органической и неорганической материей, ср. гипотезу Уайтхеда об органической структуре всей материи).

3) Так утверждается основной космологический и онтологический *тезис*; бытие (в измерении времени) есть *борьба между творческим и разрушающим началом*. И если мир доселе существует, то гораздо более вероятно не то, что он *еще не успел умереть и разложиться* (ср. выше), а то, что творческое начало *противостоит* разрушающему и — в общем и целом — его одолевает.

4) Отсюда следует *еще другое* — творческое начало не ограничивается творением новых, высших, лучших форм, оно действует уже и в *сохранении достигнутого*, то есть в ограждении его от гибели. Консерватизм и прогрессивное развитие суть две стороны, два взаимно связанных выражения единого творческого начала — упорство энергии, ограждающей (или восстанавливающей) жизнь и ее развивающей. Таким образом, *стационарность, пребывание в старом состоянии* есть тоже итог непрерывного творческого усилия. Например, жизнь организма — поддержание ее есть беспрерывная работа восстановления

разрушающегося (питание, дыхание, кровообращение, возрождение разрушенных клеток и тканей, коротко — непрерывная регенерация). Ньютонова инерция (пребывание тела в покое или в бесконечном прямолинейном движении) не есть «естественное», само собой разумеющееся состояние, как и «сохранение материи» — вопреки старому мнению — не есть нечто, не требующее объяснения, а есть выражение охраняющей активной силы. Динамизм есть самая основа бытия.

5) Иное понятие, чем Ньютонова инерция, есть «косность», Trägheit: это есть ослабление, потухание охраняющего и созидającego творчески-динамического начала, принципа космической *лени*, утомленности, податливости разрушающим началам. Все подлинно *неподвижное*, не активное есть не пребывание в старом состоянии, а падение, разложение, умирание.

6) Принцип «наименьшего действия» в природе (начиная с Гиерона до Маха, Освальда и истолкования Гилбертом теории общей относительности) может иметь два разных смысла: а) он есть *в общей его сущности* принцип *сбережения* творческой активности, *экономного*, то есть разумного ее использования (в области биологически-психологической — явления навыка, автоматизма, то есть сокращения и упрощения звеньев цепи импульсов и действий); б) он может быть одновременно выражением *лени, пассивности* — именно он оказывается таковым там, где творческая задача требует усложненного действия и путь наименьшего действия или экономии сил ведет к упадку. Это важно для оценки двоякого значения и смысла элемента консерватизма — плодотворного, помогающего жизни — и мертвящего (ср., например, двойную роль привычки как помощи мысли и как помехи для нее).

7) Аристотельская схема формирующей силы, энтелихи и «бесформенного» материала вообще верна, но она должна быть дополнена и углублена схемой формирующей силы, одолевающей деформирующие, дезорганизирующие силы «материала». Организм, например, существует,

пока энтелехия в состоянии одолевать его тенденции к разложению и деформированию.

8) Деформирующая, разлагающая тенденция (в согласии с аристотелевым понятием относительности «материи», то есть того, что материя относительно всегда оформлена, а такая уже оформленная материя есть сырой материал для высшего формирования) сможет сама быть относительно низшей формирующей силой; пример — размножение клетки раковой опухоли, губящее организм как целое высшего, то есть более организованного порядка. Точно так же, например, революционная или военная активность, будучи разрушением, *паразитической* формой активности, может быть и бывает все же *относительно* творческой активностью. Поскольку такая разрушающая сила имеет творческий характер, она сама есть извращенное, ложное «ленивое» употребление *положительной* творческой силы. Гении завоеватели и революционеры живут накопленным запасом и итогом творчески-органической духовной силы.

9) Итог — высшие понятия: Бог и дьявол, причем дьявол есть «падший ангел». Зло активно силою скрытого в нем доброго начала.

Поразительная относительная легкость разрушения по сравнению с созиданием и творчеством; легкость и быстрота убийства живого существа по сравнению с сложностью его зачатия, созревания, роста — уничтожения предмета искусства или книги или механизма, или вещи вообще по сравнению с их созиданием. Шансы разрушительной силы, которая легко имеет удачу, неизмеримо больше шансов силы созидательной. Если принять это во внимание, становится очевидным — из факта бытия организованных существ, а также культуры — что незримые творческие силы должны быть чрезвычайно значительными!

13.V.1943

Органическое понимание мира — необходимое уже в силу того, что низшее может быть понято только из выс-

шего, бедное из богатого, а никак не наоборот, как об этом противоестественно мыслит обычный эволюционизм, — предполагает признание *целестремительной* активности; а последняя в свою очередь предполагает некую форму присутствия цели, будущего результата, в действии, к ним приводящем. Обычно это отвергается в силу немыслимости, чтобы будущее, еще не сущее, могло уже присутствовать и действовать (в этом видят «противоречие»: F (futurum), которое «не есть», есть и действует). И единственная форма, в которой нечто подобное считается мыслимым, есть *умышленное* действие, в котором *идея* цели осуществляет позднейшую реальность цели. Но 1) уже эта форма — сознательного идеального предвосхищения будущего — свидетельствует, что какие-то возможности «предвосхищения» будущего вообще есть, то есть что, по крайней мере, иногда будущее в какой-то форме есть и действует ранее своего осуществления; 2) наивная форма телеологизма распространяет это отношение на весь мир, постулируя сознание Бога, который раз и навсегда так устроил машину (механизм) мировых процессов, что они слепо осуществляют его намерения (Бог — инженер, мир — машина). Нельзя отрицать, что телеологическая структура мира в конечном счете предполагает высшую телеологически действующую творческую инстанцию. Но нет никакого основания а) мыслить ее *точной* копией человеческого сознания, б) мыслить все остальное бытие чистым механизмом (если человек не есть слепая машина, то в силу непрерывности и сродства бытия и животное, и растение — и наконец, то, что кажется неорганическим, в какой-то мере и форме сами целестремительны; 3) форма «замысла» и умышленного действия есть только одна из многих возможных форм присутствия будущего и его действия, то есть «самоосуществления» того, что реализуется в будущем. Уже «инстинкт» и всякий вообще бессознательный телеологизм в человеческой жизни суть проявления других форм телеологизма, и опыт показывает огромность их роли в человеческой жизни; в сущности, только производ-

ные цели — цели как средства к конечной (первичной) цели — осуществляются умышленно. Первичная цель действует и в человеческой жизни не как сознательная идея.

Вся трудность вытекает из наивного, упрощенного понятия о времени как прямолинейного, последовательно осуществляемого движения или процесса. Но век «метагеометрии» и «пространственно-временного континуума» должен быть готов к пониманию более сложной структуры времени (и сейчас в науке доходят в этом отношении даже до совершенно фантастических построений вроде идеи о времени, при известных условиях воспринимаемого как неподвижная вечность, или идея временного квантума, то есть прерывистого движения времени, отдельными толчками, как выстрелами). Существо подлинной истины здесь видел (хотя лишь односторонне формулировал) Бергсон — время (прошлое, настоящее и будущее) склонно переливаться друг в друга; будущее, таким образом, как бы само творит себя. Подлинное существо отношения — в том, что не только в сознании (в узком смысле разумного осознания), но и в бытии вообще действует начало сверхвременное, то есть объемлющее время. Время как бы разворачивается постепенно в прямолинейную ленту, но в виде «клубка» существует *сразу*; бытие как таковое не вмещается в настоящий миг, а таит в себе прошлое и будущее, и эта форма тайного, скрытого будущего и есть то, что мы зовем «потенцией», и осуществляется, раскрывается, выражается, «воплощается» в форме энтелехии, целестремительной действительности. Строго говоря, выражение «время течет, проходит, наступает» *неточно*. Все сущее (в своем явном, поверхностном слое) «течет, проходит, наступает» *во времени*; или, еще точнее, эту форму последовательного, текучего наступающего и преходящего бытия *мы называем временем*. Но *эта* форма бытия как становления и значит, что само время немислимо иначе, как на фоне или почве *целостного*, то есть сверхвременного бытия. В глубине бытия *есть* сразу все, что в чувственной зримой его оболочке становится и

осуществляется. Само существо бытия есть *самоосуществление, воплощение, выражение себя*, и это существо активности бытия имеет характер *развертывания во времени*. *Время есть форма*, в которой «идеальное», сверхвременное и вневременное бытие, «мир идей», «мысли Бога» *творяют мир*, «воплощая» сами себя — форма, в которой вечное становится зримой и осязаемой жизнью.

Наряду с этим есть и процесс развоплощения, возвращения из воплощенного бытия в потенциальную глубину (но не в единстве, а в «рассеянии» — энтропия, излучение!). От развоплощения, рассеяния, смерти надо отличать творческий подъем к первооснове, к Богу как первоисточнику жизни, объемлющему и объединяющему в себе все. Развоплощение же есть разрушение, прекращение мира в *disjecto membra*.

<...>

17.V.1943

Что такое время? Нет возможности вывести столь первичное начало из чего-либо иного, но можно — гипотетически отвлечшись от него — понять его подлинный смысл, его роль и значение в структуре бытия. Всякое место, всякая точка бытия, имея определенные качества, не может иметь иные принадлежащие к тому же порядку с ними несовместимые качества: если что-либо черно, оно на том же месте не может быть ни белым, ни красным, ни синим или зеленым. Имея определенный размер, форму и прочее, оно не может иметь другой размер (быть больше или меньше, чем есть), другую форму и так далее. Состоя из определенного числа частей (например, клеток, молекул, атомов), оно не может иметь иное число частей. Но это остается все же возможным, именно в одной форме — одна определенность (цвет, форма, размер, число частей, строение) «исчезает» и «сменяется» другой, уступает ей место в бытии. Точнее говоря, *совместность несовместимого* носит характер

«смены» или «изменения», то есть *временного процесса*, «перехода» одного в другое. Но этот «переход», «изменение» предполагает что-то, *что* «переходит», изменяется, сменяет свои качества. Нет надобности мыслить это что-то «субстанцией», «носителем» и так далее; непосредственный опыт свидетельствует, что изменение носит характер непрерывности, то есть что «иное» есть *«то же иное»*, или что «смена» сочетается с «бессменностью», «длительностью», «тождеством». *На одном и том же* месте я вижу «днем» свет, а «ночью» тьму, *одно и то же*, что я сознаю деревом, «летом» зелено, «осенью» желто, «зимой» «голо», лишено листвы; *одно и то же бывает* (при «росте») малым и большим, при «движении» — там и тут, при «усложнении» — простым и сложным и так далее. Соотношение сводится к тому, что неизменное изменяется, длительное имеет сменяющиеся качества. Словом, тождественное различно, одно и то же есть не то же, но иное. Эта форма сочетания тождества с различием, устойчивости с неустойчивостью, единства с множественностью — есть *время*, которое, следовательно, немыслимо иначе, как в форме двуединства длительности и изменения. В силу этого соотношения мир *есть*, и в нем что-то *делается, совершается*: мир, или конкретная, воплощенная реальность, есть *сущая, длительная, устойчивая, пребывающая деятельность*. Так как такое соотношение есть существо того, что мы зовем *жизнью* (в отличие от неподвижности «мертвого»), и эта деятельность, смена и изменения пребывающего тем богаче и сложнее, чем более что-либо живо (например, в животном богаче, обильнее, чем в растении, в растении — обильнее, чем в камне); всякое бытие есть *жизнь*, или живо (что особенно ясно с открытием сложных процессов во всех химических элементах, то есть с открытием внутриатомной жизни). Абсолютная смерть есть только предельное, конкретно неосуществимое понятие; есть только прогресс и регресс, *обогащение и обеднение* жизни — различие между «творчеством» и «замиранием», между жизнью

«энергичной» и жизнью «ленивой» (по учению физики и астрономии — в последнем итоге процесса энтропии установится стационарное, уравновешенное движение, например, земля будет вращаться вокруг своей оси с той же скоростью, с какой Луна вращается вокруг Земли или повсюду будет стационарно-равномерное лучистое движение и тому подобное). Бытие есть, следовательно, соперничество между обогащением и обеднением жизни; и одновременное действие обеих тенденций выражается в характере ритмичности, пульсирования бытия; к этому *ритмизму, очевидно, сводится* установленная теперь «квантовая теория», «квантовый», «зернистый» характер энергии или действия.

18.V.1943

Но на чем основано признание устойчивости, длительности, тождества, лежащего, как обыкновенно говорится, «в основе» изменения (и собственно, впервые делающего смену — *изменением*)? Отчего немислимо бытие как простая серия одиночных, исчезающих и возникающих из ничего качеств? Здесь нет места гипотезам — это есть дело непосредственного опыта. *Длительность, пребывание, тождество* непосредственно даны, суть первичный элемент опыта. Если даже на мгновение вообразить мир как простую совокупность исчезающих и из ничего рождающихся качеств — остается наше *сознание*, которое это видит, то есть объединяет, имеет на фоне пребывающего. Абсолютный и всеобъемлющий атомизм есть предельное, реально неосуществимое понятие, по существу *contradictio in adjecto*. Множество и различие установимы только в пределах единства. Поэтому время есть двуединство смены и *durée* (длительности) (Бергсон).

Но длительность, пребывание, устойчивость есть признак сверхвременности; только сверхвременное может иметь время, только в сверхвременном раздельность многого и сливается в непрерывность изменения. Но это значит, что мировой процесс носит *не линейный* характер,

то есть что прямолинейное движение времени есть только *одна* его сторона, данная на фоне бытия сверхвременного, всегда, то есть каждое «мгновение», носящее в себе прошлое и будущее. *Le présent est plein de passé et gros de l'avenir* [Настоящее полно прошлым и беременно будущим (*франц.*)]. Сохранение прошлого и «предвосхищение» будущего, «имение» будущего в настоящем, есть первичная черта бытия. Отсюда — органически целестремительный, более отчетливо — «целевой» характер бытия. Причинная связь в механической форме — обусловленность явления как бы только толчком сзади в спину, действием из прошлого — есть только внешний, поверхностный слой бытия, некий минимум структуры, которым она никогда не исчерпана. Этим, очевидно, обусловлено крушение механистических схем при более отчетливом и тонком изучении процессов природы.

5.VI.1943

Закон энтропии и разложения материи предполагает общий процесс *изнашивания, старения, разложения*; последний в свою очередь предполагает, что для сохранения организованных форм бытия нужна особая *активность* упорствования в охране, так что длительное бытие форм (оформленного) есть выражение *творчески-охранительной силы* (творчество может быть охранительным и созидательным, ср. выше). Где эта сила ослаблена, замирает, там идет процесс разрушения. *Наряду* с этим *второй* тип разрушения есть *борьба*, истребление одного другим (например, в органическом мире — питание другими организмами, их поглощение и переваривание). В мире неорганическом с этим согласуются явления взрывов, землетрясений и тому подобного, но в более широкой и общей форме вообще механические процессы, сводящиеся к тому, что одно *толкает* другое. Бильярдный шар, выталкивающий другой с его места = (в человеческой жизни) *que je n'y mette* [(убирайся, чтобы я занял твое место (*франц.*)]. Принцип толчка = принцип враждебности, несогласованности, раздора.

Процесс энтропии, разложения материи, старения и умирания организмов — и предполагаемый им процесс ослабления, замирания, утомления творчески-охранительной силы — то и другое есть в конечном счете одно и то же: основополагающий процесс ослабления, замирания. Но из этого следует, что равновесие мира и само его бытие как оформленной системы предполагает неустанное действие обратной творчески-созидательной силы. Мир есть равнодействие и равновесие творческой, животворящей, формирующей энергии и начала угасания и умирания. Последнее есть в строго философском (не-ньютоновом!) смысле начало инерции, *косности* как тенденции к неподвижности и смерти. — Начало борьбы, взаимного пожирания, паразитизма (ср. только что выше) есть выражения «жизненной силы», *отравленной* «ленью», косностью, отсутствием творчества, бесплодием.

13.VI.1943 (Троица!)

Августин и Фома Аквинский, расходясь во многом, сходятся в том, что полагают непроходимую грань между Творцом и творением. Фома доказывает бессмысленность понятия творчества в применении к тварному существу — творить может только Бог, больше никто. А Августин идет еще дальше и считает творение просто ничтожеством и чем-то бессильным: все положительное, чего достигает человек, делает за него Бог. Падший не может восстать, возродиться, ибо это значит сотворить себе новую природу, а это доступно только Богу. Все это похоже на то, как если бы мы стали восхвалять силу и величие творца, например, поэта, тем, что презирали бы его творения. Ты, мол, велик, но все, что ты сотворил, есть дрянь; если кажется, что в нем есть что-нибудь хорошее, то оно совсем не в нем, а только в тебе. Какая бессмысленная и, в конечном итоге, кощунственная установка. Бог — Творец, потому что Он творит жизнь, живое, то есть творческое, творит соучастников своего творчества. Точнее сказать, творение есть передача сотворенному своего творческого

духа: «И вдунул Бог человеку свой Дух и сделал его живою душою». В этой идее — центр отличия нового религиозного жизнепонимания и самосознания человека от средневекового; можно сказать в известном смысле — подлинное осознание благой вести Христа о богосыновстве человека.

16.VI.1943

Три свойства или вида «материала» (примерно того, что Аристотель называл «материей» — в отличие от формы и «энтелехии»), с которыми приходится бороться или которые должны преодолевать творческое начало.

1) Спонтанная тенденция к *дезинтеграции*, разложению, дезорганизации — процесс энтропии и энергий, разложения материи через лучеиспускание. 2) Упорство бесформенности, или *косность* (инерция) в строгом (не-ньютоновом) смысле, в силу чего формирующе-творческое начало наталкивается на препятствие, творчество носит характер борьбы или преодоления; этим определено утомление, ослабление творческой силы, ограниченность ее действия. 3) Несогласованность, дисгармоничность элементов и сил бытия — отсюда столкновение, трение, постепенное изнашивание и порча всего оформленного — болезни, старение и смерть организмов, и изнашивание всего вообще. *Tout passe, tout casse, tout lasse* [все проходит, все ломается, все изнашивается (*франц.*)]; и оформление совершается отдельными всплесками, порывами, «квантами» (как в физике кванты света и энергии). Творческое начало постоянно, сызнова берется за дело оформления, постепенно ослабевает или его эффект тускнеет и гибнет, что требует нового творческого усилия.

17.VI.1943 (*ср. конец записи 17.V*)

Жизнь и живое всецело проникнуты *ритмом*, то есть сменой усиления и ослабления, ускорения и замедления (или движения и покоя, или движения вперед и

назад). В чем источник ритмизма? В том, что жизнь есть сочетание творчества, перемены, движения с устойчивостью, длительностью, стационарностью, равновесием. Лучший симптом ритмизма — колебание маятника вокруг вертикальной линии, в которой он находится в покое. Наталкиваясь на силу инерции, влечения к покою или равновесию, движущая сила может действовать только толчками, отдельными вспышками. К этому сводится, очевидно, квантовый характер действия — в этом направлении идет объяснение де Бройли, аналогия между квантами действия и колебанием струны, которая в зависимости от своей длины может колебаться только с определенной частотой, то есть ритмом. Ритмизм препятствует непрерывному творчеству, но и *безмерности* творчества — его вырождению в хаотичность. Таким образом, инерция, стремление к покою и равновесию есть тоже положительное начало — начало слаженности, гармоничности бытия, его устойчивости. Ритм есть творчество в устойчивости — форма, в которой делание проникнуто покоем. Вот почему ритм есть конститутивный момент искусства (не только в музыке, поэзии и танце, но даже и в пластических искусствах, поскольку композиция должна быть гармонична, иметь свой центр или линию равнодействия).

Отсюда следует, что записанные вчера (16.VI) «три вида» материала не могут быть координированы — дезинтеграция и дисгармония суть явления чистого разложения, «косность» же есть не только препятствие творчества, но и своеобразно оформляющее начало (оформление в покое и стационарности!). (Ср. мысли и цитаты из книги: Kaplan, Psychologie der Kunst, гл. Rythmus и Musik).

18.VI.1943

Ритмичность творчества определена уже тем, что оно совершается силою некоего неподвижного «образца» (платоновская идея, аристотелевская форма — энтеле-

хия), который образует как бы стержень, линию равновесия, вокруг которой совершается как некая «аура», некая сфера или поле действия (ср. физику «поля») свободная творческая активность. Это есть внутренняя нормированность свободы.

20.VI.1943

Основная проблема метафизики в том, как происходит множество из единства? Например, как единый и простой Бог творит множество отдельных тварей? Общий ответ очень прост (он есть уже у Фомы Аквинского): множество не изолировано, а есть единство многообразия, единый порядок, как бы единый сложный организм. Но откуда все же многообразие, сложность? Я думаю, указание на ответ содержит квантовая теория (и лежащий в ее основе, как надо думать, ритмизм). Единая творческая энергия осуществляется ритмически в отдельных порывах или сгустках. Единичное существо есть такой сгусток творческого порыва, и бытие необходимо состоит из их множества. Но это, по-видимому, предполагает, что и первичная творческая энергия осуществляется через преодоление препятствия или инерции (стремления к покою) некой сферы или материи, в которой она действует. Не нужно при этом мыслить дуалистически это препятствие или среду чисто (абсолютно) внешними творческому порыву. Скорее дело надо мыслить так, что творчество изначально носит (внутри себя) драматический характер, обладает основополагающей чертой *самопреодоления*, саморазвития через одоление низшего высшим.

Эта идея, конечно, «еретична», то есть не соответствует религиозной потребности; но теоретически она единственно правильная. Примирение мыслимо здесь так, что под именем «Бога» с самого начала мыслится только высшее, идеальное, преодолевающее начало. Абсолютное расчленяется на «Бога» и «материю».

30.VI.1943

Не всякое умышленное, целестремительное действие есть уже творчество; но нельзя провести между ними точной, однозначной грани. Вообще говоря, творчество есть целестремительное осуществление некоего сложного единства многообразия, аналогичного органическому целому. Таково, например, (в духовном творчестве) произведение искусства — стихотворение, поэма, драма, картина, статуя, музыкальная пьеса etc., в религиозном творчестве — достижение некоего высшего общего уровня духовной жизни, в нравственном творчестве — достижение общего совершенствования жизни, или даже воспитание отдельной личности (как целого), в государственном творчестве — достижение нового порядка жизни, в экономическом творчестве — создание целого предприятия и тому подобное. Но уже отдельное меткое слово есть творчество (как и язык вообще есть плод творчества). И как провести грань, например, между простым умелым администратором или законодателем и политическим творцом, между любым влиянием человека на человека и воспитанием, между ремесленником и творцом художественного изделия? Можно сказать, что везде, где в замысел входит осуществление некоего конкретного, то есть общего сложного состояния, есть элемент *творчества*.

Помимо этого надо различать между творчеством *умышленным*, руководимым сознательно поставленным планом, или идеей творения, и творчеством *непроизвольным*, стихийным (элемент «стихийности» есть во всяком творчестве — в умышленном он лежит в рождении самой *идеи*, или *плана*, а также в инстинктивном, интуитивном моменте в составе его осуществления). Как возможно непроизвольное творчество? Оно предполагает, что некий сложный комплекс действий (как у птиц — витье гнезда) *сам собой* приводит к гармоническому целому. Это значит, что в бытии есть «предустановленная гармония» между актами, внешне независимыми друг от

друга и не ставящими своей *целью* эту гармонию. Таково органическое творчество — создание организма из зародыша. Доступный сознанию пример того же есть произвольная гармония общественной жизни, слагающаяся из свободного взаимодействия людей и их личных целей (гетерогония целей Вундта, с присоединением гармонично-органического характера такой производной, умышленно не преследуемой цели). Идея, например, экономической гармонии либеральной политической экономии — несмотря на все ее преувеличения, обличенные опытом, — тема социалистической критики — содержит все же элемент бесспорной правды. Свобода животворит и сама собой ведет к некоему естественному порядку. Таково же значение в биологии явлений fremddienliche Zweckmessigkeit [полезной другому целесообразности (нем.)] (Becker) — произвольного сотрудничества в строении общей жизни разнородных организмов; или явление сексуальной любви и ее итога — оплодотворения. По аналогии с этим надо мыслить всякое неумышленное творчество (например, биологическое). В мире есть предустановленная гармония — хотя она несовершенна, затруднена анархией, столкновением вещей, взаимно стесняющих творческое действие. В мире есть и гармония, и дисгармония. В итоге двойственность — творческая сила и препятствие со стороны материала, Бог и «материя».

2.VII.1943

Что такое «благодать» и свободное усилие воли, и каково отношение между ними, знает всякий, имевший опыт творчества — напряжение искания, усилия и как бы в ответ на него — внезапный дар вдохновения, так что всякое положительное достижение испытывается не как естественный итог труда, а как дар в награду за долгое бесплодное усилие. Так Гёте говорил: никакое размышление не помогает мысли — идеи приходят, как вольные Божьи дети, и говорят: «вот мы».

План

I. Шаткость мирового бытия

Господствующее представление о вечности и абсолютной устойчивости мира — начиная с древнейших греческих мыслителей (за исключением скандинавского мифа о крушении мира, учения Эмпедокла о периодах разрушения и созидания и христианской эсхатологии) — человечество привыкло считать мир вечным. Ср. мысль Фомы, что рационально нельзя доказать обратного. В основе — идея неизменности (Лукреций подтверждает закон сохранения материи и энергии). Мир как консервативная система (исключение — эволюция и прогресс). Совершенная новизна новых идей — закон энтропии, разложения материи через лучеиспускание, расширения (лопания) мира. Есть имманентная тенденция к рассеянию, регрессу, умиранию. Наряду с этой тенденцией действует момент трения или столкновения в том же направлении. изнашивание, старение, болезнь, смерть всего живого и всякой вообще системы.

Если и возмещается рождением и созиданием, то, во всяком случае, самая тенденция изнашивания всегда присутствует. Шаткость миров, бытия. Ср. с областью духовно-общественной жизни — изнашивание, тускнение, ослабление всех творческих порывов (христианство, социализм и тому подобное). Некий закон лени, инерции (не-ньютоновский) — первичен ли он или является продуктом трения и действия разрушительных сил — итог от этого не изменяется.

II. Отсюда — *необходимость творчества*. Физическая теория, что мир когда-то (в конечном прошлом) возник в идеально организованной форме — как бы научное доказательство сотворения мира Богом (невозможность случайного возникновения). Несостоятельность: Бог сотворил идеально совершенный, но неустойчивый и разваливающийся мир! Нелепость! (Имманентность творческих сил.) Две формы: 1) Энергия *охранения*, консерватизма (а не ав-

томатическое сохранение), противодействия разрушительным силам. Идея консерватизма в общественной жизни.

2) Недостаточно, если все же фактически побеждают силы разрушения. Необходимость положительного творчества. Дуализм, новая версия по сравнению с аристотелевской, — не материя как пластическая возможность всего и формирующая сила — а дуализм разрушительных (анархически) и созидательных сил. Зло — больше, чем недостаток, а реальная сила. В каком смысле верно христианское богословское учение, что бытие равно добру? Только в том, что действующая сила, энергия (даже разложения) есть именно *сила*, то есть самоутверждающееся начало, имеющее средство с положительным утверждением — жизнь, а не смерть (хотя жизнь, ведущая к смерти).

3) Теория творчества. Творчество и причинность. Условия творчества: целестремительность — сверхвременное единство, будущее в составе настоящего (Бергсон). «Порочный» круг как первичная категория действия. Возрождение телеологизма. Идея Бога; неизбежность драматизма в ней (Бог творит, борясь). Бог и мир — двойственность необходима — между Богом и миром или в самом Боге? Сводится к тому же. Трансцендентная логика снимает проблему. Двуединство первое единства и множественности.

4) Идеальное и реальное. Два типа мысли — платонизм и аристотелизм. Необходимость сочетания обоих. Религиозный опыт Бога как абсолютного добра и личности как надмирного, в себе утвержденного бытия. Вечное и здешний мир, внутренний покой и творчество. Теория духовно-нравственной жизни должна сочетать оба начала. (Аристотелевская критика «эволюционизма» вечное, должно равняться добру!) Теория творчества как выражение. Сущность слова и искусства. Творчество и любовь!

24.XII.1943. *St. Pierre d'Allvard*

После полугодового перерыва, обусловленного переездом, болезнью и ослаблением творческой энергии, вчера ночью — ясная интуиция.

Что такое «творчество» в смысле «выражения» (обнаружения духовного начала в видимом материальном мире), или, что то же самое — «воплощения»? Как может незримое, дух вообще воплощаться, то есть отражаться в плоти? И для чего это вообще нужно? Между духом и плотью, или материей, казалось бы, целая бездна — разнородность, делающая невозможным «явление» первого в последней; как если бы сказать, что, допустим, добродетель воплощает, выражает себя в «соленом огурце». Самая постановка вопроса уже свидетельствует, что чистый, абсолютный дуализм здесь нелеп и невозможен. *Нет* ни «чистого духа», ни «чистой материи», то и другое суть производные (и довольно неуклюжие) абстракции. Истинно сущее есть *жизнь* — во всей конкретности и неопределенности этого понятия (оно открывается как реальность в непосредственном внутреннем опыте самобытия). *Жизнь* одновременно и *центрирована* (есть объемлющее и пронизывающее *единство*), и *разлита*, экстенсивна — есть единство и разлитая бесформенная полнота — причем, в *каждой* точке бытия присутствуют оба начала (отсюда, между прочим, единство сверхвременности и времени, и целестремительности, предвосхищение будущего и его соучастие в настоящем, *спиральность* активности). Поскольку жизнь есть динамизм, делание, отсюда — дуализм между объединяющей, интегрирующей, *духовной* энергией и силой косности, разложения, пассивности — материальным началом. Но это второе начало материальности и пассивности есть вместе с тем полнота, конкретность; и единство должно слиться с ним, пропитать его, оно ищет расширения, *реализации*. В этом двуединстве и противоборствующем согласии состоит творчество как «воплощение», или «выражение»... Отсюда, между прочим, следует двойственность консерватизма, который, с одной стороны, выражает пассивность, косность *материала* жизни (во всех областях бытия), а с другой — положительное начало упорствования конкретности, примат конкретной жизни над отрешенным чисто «духовным»,

то есть началом чистой «потенциальности», чистого «замысла». Консерватизм как здоровое начало и как выражение замирания, лени, косности. — Отсюда вечная, неустанная задача «оздоровления», актуализации консервативно-плотского начала, животворения традиции. Это имеет огромное практическое значение.

Религиозно-богословское учение о «сотворении» мира Богом из «ничто», объяснение Фомы: сотворение *не из чего либо*, отрицательное суждение — обходит трудности, давая только отрицание без уяснения положительного характера. Такое «абсолютное» творчество остается все же немислимым. Двуединство «духа» и «плоти» (в разъясненном смысле) должно мыслиться всеобъемлющим, то есть и в отношении между Богом и миром. Абсолютное *расчленяет* себя сначала на «Бог» и «хаос», материю, а потом формирует мир, налагая свою *печать* на хаос.

Во всем этом рассуждении надо всегда помнить *металогичность* бытия, то есть наши «категории» (тождество, различие и другие), логическая структура мысли, сама требующая объяснения, — не последнее, реальность глубже и первее самых первичных наших логических форм.

Выяснить отношение творчества к началу *любви*. Любовь — утверждение, одобрение, поощрение истинно сущего в другом — его духовного существа. И любовь — утверждение *единства* сущего, единства многих — и тем самым утверждение объединяющего начала, то есть *духа* в противовес внеположности и противоборства в материальности. (Развить.)

26.XII.1943. (Надуманно в ночь на 25.XII, не успел вчера записать).

Обычное противопоставление духа материи отравлено чересчур резким декартовским рационалистическим дуализмом; при нем идея творчества как выражения (или «воплощения») духа в материи становится невоз-

можной. В критике и очищении почвы начну сначала с простейшего. Уже давно замечено (например, в психологии В. Штерна), что есть психофизические «нейтральные» моменты, они в первую очередь определены тем, что душевные и телесные явления протекают *во времени*. Отсюда, например, вытекает, что длительность, начало и конец, быстрота и медленность, бурность, стремительность и плавность, прерывность и непрерывность, усиление и ослабление и, наконец, ритмичность одинаковы в душевных и телесных явлениях, и что эти качества одновременно применимы к обоим типам и их объединяют. Отсюда уже (отчасти!) объясняется возможность музыки, жестов, речи как выражения (или воплощения) душевных движений.

Но чтобы понять существо дела, нужно совсем отрешиться от традиционного понятия «душевного» и «телесного» и вместо этих абстракций иметь перед собой конкретную полноту реальности в ее непосредственности. Тогда мы сразу сознаем постепенность, неуловимость, непрерывность перехода, например, от зрительных форм к вкусовым, обонятельным органическим «ощущениям», а также к чувствам, сопровождающим все ощущения, то есть постепенность перехода и связь между физическим и психическим. Отсюда явления эстетические — симметрия, гармония, ритм, эмоциональный оттенок зримого и слышимого etc. И мы непосредственно начинаем понимать, как, к примеру, чувство можно «выразить» в звуках, цветах, формах. — Вместо физического и психического надо употреблять понятия *зримой* и *незримой* реальности, именно незримой глубины реальности и зримого ее облика. *Оталеченно* никак нельзя «объяснить», почему, например, чувство печали «выражается» в минорном аккорде малой терции или почему диапазон квинты выражает бодрый шаг, подъем, решимость. Мы просто феноменологически усматриваем здесь связь, которую испытываем не как случайную совместимость, а как внутреннюю связь. Руководясь этим, надо выяснить прежде всего выражение

эмоций в мимике (ср. теории Вундта) и первое (неполное!) происхождение слова как «междометия». Общий философский базис заключается в том, что нет дуализма «духа» и «материи», а существует единое живое бытие, которое из незримой глубины создает себе зримо-осязаемую «плоть» как одеяние или «выражение». (Загадочность самого понятия «выражать», «отпечатывать вовне». В этом процессе выражения — вся тема бытия, которую обычно не замечают и обходят.)

27. XII. 1943

Все существующие теории выражения чувств (мимика, включая звук крика) — Дарвин: зачаток и подготовка актов, полезных для жизни (мимика гнева — зачаток наказания).

Общая онтологическая теория «выражения»: дух — незримое — в своем динамизме имеет всегда стремление стать явным, «воплотиться», стремление к самооткровению; динамика духа и с самого начала есть также динамика физическая, то есть движение она ищет, и наконец, в зримом бытии своего «выражения», то есть соответственного ей элемента. Это предполагает некую «предустановленную гармонию» между элементами незримого, внутреннего и зримого, внешнего бытия (теория эмоций Джемса — Ланге, где эмоции — плод органических ощущений — теория, ложная сама по себе, верна в своем указании на взаимную, *двустороннюю* связь между психическим и физическим на гармонию между ними: хмурение бровей — сердитость — в основе одно и то же). Насыщенность звуков, цветов и их отношений эмоциональным колоритом, рождение в воображении образов, слов etc. их духовных переживаний — творчество!).

30. XII. 1943

Что это значит «выражать себя»? И почему все живое существо жаждет «себя выразить»? *Вы-разить* — это значит, выйдя за пределы своего данного, замкнутого, ста-

тического, начать осуществлять себя, то есть отпечатлеть свое существо на некоем ином внешнем материале (причем это движение по общему правилу идет из «глубин» к «поверхности», от незримого к зримому и осязаемому. «Выражение себя» (= «творчество» = «воплощение» = «откровение») есть экстаз — выхождение за пределы, динамизм вне себя самого. В этом, а никак не в «самоутверждении», «самохранении» и так далее состоит само существо живого бытия жизни. Жизнь есть выхождение за пределы себя, осуществление себя в другом; «причинная связь» есть, очевидно, только внешняя и обедненная сторона творчества как выхода из себя и самоосуществления в другом. В этом, может быть, разгадка неразгаданного секрета смысла «амфиминсии» — размножения через сексуальное соединение. Две клетки (мужская и женская), каждая осуществляет себя в иной — взаимоскрещении двух творческих сил. Но не в этом ли и смысл «деления клеток» — этой основы жизненного развития вообще?

15.I.1944

Различие между выражением (воплощением духовного явления) и творчеством. Всякое выражение носит характер творческого формирования материала; но в узком специфическом смысле *творчество* есть выражение не личного существа творца, а более широкой сверхличной реальности, проводником и глашатаем которой служит творец. Это применимо ко всем видам творчества, художественное творчество, например, во всех своих областях, даже в самой субъективной лирике, становится «художественным», то есть истинным творчеством, только поскольку в своей форме (ритм, подбор слов) оно являет, обнаруживает, выражает общечеловеческое и общеонтологическое. Так же *слово* этим отличается от крика, смеха, междометия — оно выражает не просто чувство, а вместе с тем «означает» объективную реальность (например, предмет). (Через слово выражается реальность как единство

субъекта и объекта.) Биологическое творчество — формирование организмов — через воспроизведение наследственных родовых черт выражает энтелехию не индивидуума, а рода, etc.

Творчество и выражение как проявление основной тенденции всего сущего «воплощаться», то есть *осуществляться в ином*. Идеи самосохранения и самоутверждения. Надо подчеркнуть, что основное существо всякого живого существа — расширяться, преодолевая свою замкнутость и ограниченность, становиться, то есть обретать жизнь в ином. Это «иное» есть в творчестве ближайшим образом «материя» (так в искусстве), «плоть». Но даже простой материал не пассивен, и осуществляясь в материале, дух подчиняется ему, усваивает его, облекается в его закономерность, то есть обогащается и преобразуется. Но «иное» может быть и равнородным и равноценным творческому началу и превышать его, тогда мы имеем *любовь* (бытие в чужой личности) и служение (родине, «Богу»). Тут в этом ходе идей — зачаток *совершенно новой онтологии*.

5.II.1944

В чем различие между простым, целесообразным, умышленным действием (или таковой же деятельностью) и творчеством? Хотя в крайних творческих случаях различие того и другого бросается в глаза, определить его существо не так легко, и существуют промежуточные формы, в которых одно незаметно переходит в другое... Основное различие, по-видимому, в следующем — простое умышленное действие имеет совершенно определенную частную цель, оно направлено на отчетливо представляемое единичное действие, или результат, или простую обозримую совокупность их (осуществить то-то и то-то, сделать то-то и то-то). *Творчество* (поскольку оно вообще умышленно) стремится, напротив, осуществить некое органическое многоединство, невыразимое в одном понятии и предносящееся поэтому только смутно, скорее только

«предчувствуемое» (ср. пушкинское: «и даль свободную романа — как сквозь *магический кристалл* — я лишь неясно различал»). *Цель творчества* — творение (или творимое) — поэтому начинает уясняться только в самом процессе творчества, так что тут действует своеобразный «порочный» круг или «спиральное движение» (ср. одну из записей выше), в силу которого уже осуществленное определяет дальнейшее осуществление, будущее действует на настоящее. И творение носит характер чего-то живого, то есть реальности, имеющей непредвиденные действия и последствия. (Научное творчество — идея, раскрывающаяся в системе.) Творение, таким образом, имеет тот признак, что само «приносит плоды», плодотворно. Промежуточные явления — простое ремесло, переходящее в художественное ремесло, технически-научная работа (например, наблюдение за отдельным явлением) и научное «творчество» (через «гипотезу», открывающую новые горизонты). Всякое истинное *познание* носит тоже характер творчества, ибо познаваемая реальность при этом творчески переводится в *систему понятий*...

19. VI. 1944

(После почти полугодового перерыва возвращаюсь к записи мыслей. Вчера имел интуицию, связующую религиозные мысли с мыслями по онтологии творчества).

Творчество есть проявление дуновения вечности — активного действия вечности — во временном течении. Причинность есть именно делание, совершающееся во времени, активность в «прямолинейной» форме. — Где вечность, единство бытия, где «время» есть не нить одного измерения, а сгусток из прошедшего, настоящего и будущего, там совершается активность «спиральная» (см. выше), то есть творчество.

В основе творчества лежит стремление, томление, тоска (и это есть существо бытия, а не «воля к жизни» или инстинкт самосохранения). В последнем итоге это есть

томление по Богу, Верховному Благу. Образец — художественное творчество — творение *красоты*. В религиозном опыте Высшее Благо (или Красота даже) как вечная реальность; в искусстве — как цель, подлежащая осуществлению. Истинное искусство — другая форма проявления религии.

20.VI.1944

«Вечность» обычно представляют себе как вечный покой; так как всякая жизнь, всякое делание мыслятся как временной процесс. Но поскольку вечность (или вечное) мыслится как первооснова всего, жизнь и все совершающееся должны браться из них, и мы необходимо приходим к *идее живой, активной вечности или активности, имеющей характер вечности*. Такие идеи, как идея Бога «творца» мира (и тем более — длительно его творящего) или аристотелевского неподвижного перводвигателя, или религиозная идея «вечной жизни» — предполагают вечность как активность (даже простая причинная связь мыслится там, где отвлекаются от активности вечности, и активность берется только со стороны ее протянутости во времени). Всякая телологическая связь есть действие сверхвременных сил (в этом и смысл аристотелевской «энтелехии»). Мейстер Экхарт говорит: единство Троицы есть единая творческая мощь, незыблемая точка. Изнутри взятое как Божество, действующее начало так же неподвижно, как его творение (дело). В этой точке Бог проходит изменение без изменения и замыкается в единство сущности. Когда душа, смиряясь, становится единой с этой неподвижной точкой, она *несет в себе*, вместе с последней, *возможность творчества мира*. (Важно. Творчество в покое.)

Если бы мы сумели действительно отказаться от нашей воли и имели бы силу совлечь с себя внутреннее и внешнее, все вещи, мы сотворили бы мир, а не Бог. Но таких людей — редко встречаем.

Великий творящий творит не свою, а Божью волю. Творчество начинается в момент готовности отказаться

от своей воли, когда мы говорим «да будет воля *Твоя* — высшая творящая воля!» Так всюду в искусстве, научном, политическом и всяком ином творчестве. Ибо творчество есть не там, где мы замысливаем и делаем, а где нечто *рождается* в нас помимо и против нашей воли, как младенец во чреве женщины.

Творчество есть признак и выражение всеединства — только там, где деятель есть *не только* он сам в своей изолированности, а есть все — имеет прилив сил из Всесущего — там возможно творчество = создание иного.

В началах *творчества* и *любви* есть что-то общее, но есть и различие. Как определить их отношение: 1) Общее состоит в *трансцендировании*, в выхождении из себя, жизни в «ином», чем «я». 2) Различие: творчество есть стремление, забота о *рождении* еще не рожденного, о *созидании*. Можно сказать, что творчество есть *любовь к нерожденному*, забота о том, чтобы нечто, таящееся в глубинах потенциальности предбытия, появилось на свет, увидело жизнь, воплотилось. *Любовь* есть жизнь *в уже существующем* ином, забота о его сохранении и расцвете. *Отсюда другое различие* — в творчестве человек направлен *во внутрь* самого себя, ибо только там, в глубине, где душа соприкасается с почвой Единого (превышающего бытие источника бытия), совершается рождение, вступление в бытие, воплощение. В любви человек направлен во вне, трансцендирует себя, сближаясь с иным вне себя. Но истинная любовь *исходит* тоже из глубин сверхличного, не моего бытия (истинная любовь есть благодатная, Божья сила) и в этом смысле есть и глубинное обогащение «я», «вдохновение», в каком-то смысле близкое к творчеству. Путь вглубь и путьвширь суть два разных (но все же внутренних родственных) пути к Всеединству. *Абсолютное* есть творческая любовь, или любящее творчество. Бог есть любовь (апостол Иоанн), и Бог есть творческая сила. Проверка «от противного», где нет творчества, где сущее

не обогащается изнутри, оно должно существовать хищением, убийством, ненавистью, паразитизмом (жить за счет другого). Где нет творчества, там нарастает ненависть. То, что мир существует через взаимное самопожирание организмов, есть следствие несовершенства в смысле отсутствия творчества. Поскольку природа «творит», например, организмы, она формирует новое через мирное ассимилирование, сближение клеток. Можно было вообразить мир, который существует через мирное сотрудничество и взаимопомощь организмов как сотрудничество клеток в организме или людей в обществе, то есть где содействие *иному*, другому не уничтожает *моей* жизни, а есть ее самоосуществление и обогащение — как в любви.

Творчество, формирование есть ассимилирование, сближение частей, рождение Многоединства из простой совокупности = проявление начала любви. Половая жизнь — несовершенное творчество — любовь, что-то промежуточное между истинным единением и «пожиранием» (явления пожирания при совокуплении в животном мире, «садизм», злоба как элемент животной сексуальной страсти). Незаметный переход от такой злой, эгоистической, пожирающей страсти, где иной только средство для меня, к идеальной эротической жертвенной любви. В половой жизни не *мы сами* «творим», а мы только каналы, через которые проходит творчество еще безличной творческой силы природы. Другая точка — сексуальное творчество соприкасается с высшим началом любви — материнская любовь, *доходящая до самопожертвования, в животном мире — трогательное явление Бога в животности. В этом явлении животное и человек обнаруживают свое сродство и общее богоподобие.* Бог, готовый умереть и умирающий в лице Христа за людей, Своих детей — не есть ли скорее мать, чем отец?

В Боге все — и темное, стихийное творчество, и высшая, абсолютная любовь. Свести в одно понятие, непротиворечиво объединить все, что есть в Боге, невозможно: Бог — творец стихий, бури, страстей в природе и челове-

ческом мире — и Бог любви, Бог, родственный высшему в сердце личности.

Творчество мыслится обычно предполагающим, с одной стороны, уже сущего (актуального) Творца, и с другой — тоже уже готовый материал (материи); тогда творчество есть формирование, некое завладение материалом и упорядочение его, подчинение его творческой формирующей идее-цели-(энтелехии). Но это — только описание поверхностного, производного слоя или типа творчества. Идея творчества, мыслимая до конца, упирается в идею *рождения* первичного появления в бытии, то есть перехода из небытия в бытие. Творчество есть начало, находящееся на грани бытия и небытия. В нем мы касаемся чего-то трансцендентного бытию. Творческая воля, или акт творения, *первее* бытия. Аргумент «чтобы творить, надо сначала *быть*», при всей его кажущейся убедительности, банален и неверен — он переносит категорию готового бытия на первое начало бытия. В акте творчества еще не-сущее, а только хотящее быть, осуществляет свое хотение (предшествующее бытие) и приходит к бытию (ср. Плотина). Аристотелево сведение творчества к основному дуализму чистой формы-актуальности (Бога, мысли о мысли) и чистой материи-потенциальности, в сущности, утверждает то же самое, но в резко дуалистической форме. Оно верно, но только нужно мыслить чистую форму и материю не как два отдельно сущих начала (о материи сам Аристотель признает, что она не мыслима как сущее вне формы), а как два абстрактно фиксируемых нераздельных момента в составе акта абсолютного творчества. «Творец» или «творчество» (что есть здесь одно и то же) осуществляет себя через как бы *расчленение себя на творимое и творящее*. Наша мысль гипостазирует то, что реально нераздельно.

Отсюда явствует, что 1) понятие творчества изъяснимо только по методу трансцендентального мышления, то есть преодоления обычных категорий, 2) следовательно, творчество, будучи условием бытия, логически (онто-

логически) предшествует бытию. Именно потому оно не есть явление во времени, а стоит на пороге между вечностью и временем (см. выше).

5.VIII.1944

В основе творчества лежит *покой* — покой как эмпирическое выражение бытия в вечности, законченной полноты, ибо только отсюда творческая активность почерпает творческую силу. Эта идея выражена у Аристотеля в мысли о неподвижном перводвигателе, движущем притяжением любви, и Платиновом учении о чистом созерцании как основе активности и жизни (общая эллинская идея). Эмпирико-психологически это обнаруживается в необходимости покоя, созерцательности, неподвижности для рождения творческой мысли и силы вообще.

Философия творчества как основа своеобразной религиозной этики.

Учение о «грехопадении» основано на идее 1) совершенства Бога Творца, 2) ответственности человека и вообще творения за несовершенство мирового бытия. Бог мог сотворить только совершенный мир, за зло мира человек должен чувствовать *себя* ответственным (ибо оно исходит от него). Последняя мысль верна, но обоснование ее спорно и есть натяжка. Ту же идею ответственности можно обосновать иначе, откуда получается новая религиозная этика. Бог всеблаг (ибо начало Блага мы и называем Богом), но он в обычном смысле не «всемогущ». Творчество, даже абсолютное, то есть Божье, есть *трудное дело*, оно не сразу удается, носит драматический характер усилия, старания, борьбы с препятствиями и косностью (причем последние не следует дуалистически противопоставлять Творцу как «материал» и тому подобное, а просто мыслить как имманентный, далее необъяснимый момент творчества). Мир по замыслу совершенен, но его осуществление несовершенно, Бог продолжает, как всякий творец, мучиться над миром (Голгофская мука Хрис-

та! в этом ее смысл!), стараться его улучшить — продолжает *творить*. Человек же есть такое творение, которое есть соучастник Божьего творчества! Муки и старания Бога должны быть и муками человека, причем, не его самочинного замысла, а его теономного, теоморфного существа; человек должен сознавать себя соучастником и живым, осмысленным орудием и слугой Божьей творческой силы. В этом — его ответственность. Борьба добра со злом, разума с глупостью, творчества с косностью есть Божье дело, которого мы соучастники. Дерзновение — но и смирение: что не удалось Богу, никак не может *сполна* удасться нам. Помнить и об обязательности осуществления идеала, и о трудности дела. Основа морали — самопреодоление, самосовершенствование — есть выражение творческой природы бытия. Человек, как и Бог, есть существо, преодолевающее само себя, осуществляющее высшее начало, как задаток, требующий самораскрытия и самоутверждения. Жизнь есть самоосуществление и самоутверждение. Жизнь есть самоосуществления Бога, пока Бог не станет «все во всем».

Творчество и игра — их тождество в основе (Шиллер, Спенсер). Игра есть, следовательно, признак творческого характера, признак творческого характера жизненной энергии, обнаруживающейся в детстве. Игра есть творчество, идущее «по линии наименьшего сопротивления» — в сфере «вымысла». Искусство есть тоже «вымысел», но творимый по какому-то внутреннему закону «правды», то есть осуществляющий истинную («Божью») реальность — за пределами «действительности». Этическое творчество познания — есть сотворение *мира*, то есть творчество в связи с уже актуально осуществленным.

ВОСПОМИНАНИЯ О П.Б. СТРУВЕ*

Посвящается его и моим детям

От автора

26 февраля 1944 года утром, в Париже, скончался Петр Бернгардович Струве. Под свежим впечатлением незаменимой утраты, когда образ отошедшего с особой живостью встает передо мной, я хочу написать мои воспоминания о нем. Он был бесспорно самым замечательным человеком из всех, с кем мне довелось встретиться в жизни, и, — я думаю, можно смело сказать — самым замечательным человеком нашего поколения, самой выдающейся личностью русской общественной и научной мысли последних лет XIX века и первых десятилетий XX века. Я имел счастье быть его близким другом; и наша дружба не прерывалась в течение всех сорока шести лет, со дня нашей первой встречи до самой его кончины; хотя и немного ослабленная на несколько лет идейным расхождением, она в общем скорее беспрерывно крепла за все это время. Я бесконечно многим обязан ему в моем умственном и духовном развитии. Несмотря на то, что мы с ним были во многих отношениях совершенно разными людьми, я смею утверждать, что между нами существовала некая конгениальность, некое сродство умов и душ. Я постоянно испытывал близость, понятность мне, внутреннюю

* Опубликовано: Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, изд. имени Чехова, 1956. По настоянию дочери С.Л. Франка — Натальи Семеновны — восстановлено авторское название работы. — Прим. Ю.П. Сенокосова.

правду большинства его мыслей и духовных устремлений; и я знаю, что и он часто и в большой мере сознавал то же в отношении меня. Вполне отдавая себе отчет, насколько больше я получал от него, чем мог давать ему, я с умиленной радостью и благодарностью сознаю, что нас всегда взаимно влекло друг к другу, что в нашей интимной дружбе было что-то провиденциальное, как бывает провиденциальной любовь между мужчиной и женщиной. Если Герцен говорит, что первая юношеская дружба не менее ценна и значительна в человеческой жизни, чем первая любовь, то, я думаю, то же можно сказать об истинной, глубокой дружбе вообще, — она так же существенна и значительна — я бы сказал, религиозно осмысленна — в жизни человека, как и истинная любовь.

Чтобы не запутаться и не ошибиться в воспоминаниях, я буду вести их по возможности в строго хронологическом порядке моих встреч и моего сближения и сотрудничества с П.Б., отступая от этого порядка только там, где это необходимо для характеристики более длительных периодов жизни П.Б. При этом я отчетливо сознаю и могу фиксировать, что именно из истории наших отношений и его жизни я помню безошибочно точно, и чего, напротив, я не могу воспроизвести с полной определенностью.

І. Знакомство с именем П.Б. и первая встреча с ним. «Марксизм»

Имя П.Б. я впервые узнал в конце 1894 года, будучи семнадцатилетним первокурсником Московского университета (по юридическому факультету), когда вышла его первая книжка «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России», сразу сделавшая его знаменитым (его предыдущих журнальных статей — он дебютировал в литературе в 1891 году — я не знаю; в момент выхода «Критических заметок» ему было двадцать четыре года). Еще за год до этого, в последнем классе нижегородской гимназии, я стал участником кружка гимназистов

(из числа их упомяну А.М. Никитина, ставшего летом 1917 года министром внутренних дел в министерстве Керенского), исповедовавших впервые нарождавшийся тогда «марксизм». Одновременно с книжкой П.Б. вышла книга Плеханова (под псевдонимом Бельгова) «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Эти две книги были тогда первыми манифестами «марксизма» в русской легальной литературе. Так как Плеханов был эмигрантом, то в пределах России первым глашатаем и вождем нового миросозерцания, именовавшегося «марксизмом», стал П.Б. Наряду с ним вскоре стали известны, в качестве его сотрудников по «марксизму», экономист проф. М.И. Туган-Барановский и С.Н. Булгаков. Но для того, чтобы идейная роль П.Б. в эту эпоху его литературной деятельности стала понятной тем, кто не помнит того времени, я должен сначала вкратце изложить, что разумелось тогда под «марксизмом» и что это понятие означало для нас.

Собственно, «марксизм» в широком, общем смысле веры в истинность экономического и социологического учения Карла Маркса совсем не был новостью тех лет. Приверженцами доктрины Маркса были едва ли не все русские социалисты 70-х годов, после того, как в 1872 году один из первых русских учеников Маркса, революционер Герман Лопатин, перевел на русский язык «Капитал» Маркса. Вера в так называемый «научный социализм», провозглашенный Марксом, то есть в доктрину, претендовавшую быть научным доказательством необходимости и желательности перехода «буржуазного» общества в социалистический строй и связывавшую этот переход с деятельностью социалистической партии, была уже тогда в России общераспространенной в кругах русских революционеров. Но это не называлось тогда «марксизмом». Русский социализм, опиравшийся на учение Маркса, был, напротив, «народничеством». А именно русские социалисты 70-х и 80-х годов верили (с одобрения самого Маркса), что русский путь к социализму отличается от западноевропейского. Тогда как для Запада, где уже существовал «ка-

питализм», путь к социализму лежал, по учению Маркса, через скопление капиталов и промышленных предприятий в руках немногих крупных капиталистов и через соответствующую ему пролетаризацию рабочих масс и исчезновение мелкой собственности; Россия, еще не имевшая «капитализма», могла, как предполагалось, прийти к социализму более простым и органическим путем, минуя чистилище «капитализма», через развитие издавна в ней существовавшего, в лице крестьянской «общины», зародыша социализма. В этом состояло учение «народнического» русского социализма, впервые развитого еще Герценом (который был противником Маркса), а после него — Чернышевским (который не знал учения Маркса), и в 70-х годах связавшего себя с доктриной Маркса. И замечательно, что эту веру в благодетельную роль крестьянской общины и даже в долженствующий из нее возникнуть некий крестьянский «социализм» разделяли в основных ее мотивах и огромное большинство русских либералов (исключение здесь составляли только Чичерин и И.С. Тургенев) и даже русские консерваторы, видевшие в крестьянской общине патриархальный оплот против нарождения в России либерально-буржуазного политического и социального строя. Вот против этого народнического социализма, в радикальных и революционных кругах также связавшего себя с учением Маркса, и выступил в 90-х годах «марксизм» в узком, специфическом смысле этого слова (после того, как политическую программу его развил в 80-х годах в нелегальной брошюре «Наши разногласия» эмигрант Плеханов, первый порвавший с народничеством). «Марксизм» в этом смысле имел двойное значение: он был новой политической доктриной и политическим движением и вместе с тем новым общим направлением русской мысли. В качестве политического движения марксизм проповедовал, что путь к социализму ведет через политическую революцию, которая должна установить в России конституционно-представительный строй как политическое выражение буржуазного социального порядка, и что сама эта полити-

ческая революция должна быть делом рабочего класса, организованного в политическую социалистическую партию. В этом смысле «марксизм» привел тотчас же к основанию русской социал-демократической партии, которая уже в 90-х годах XIX века начала вести пропаганду среди промышленных рабочих и создавать нелегальные организации рабочих, главной задачей которых было руководство «забастовками» (тогда как социалисты-народники одновременно организовали партию «социалистов-революционеров»). Но еще большее значение имел марксизм как общее идейное движение русской общественной мысли. В этом качестве он был первым последовательным западничеством в России, тогда как прежние западники, начиная с Герцена, оставались как бы «славянофилами» в области социально-экономической, мечтая здесь, как указано, об особом, отличном от Западной Европы пути развития России. Марксизм в этом своем качестве последовательного западничества, был представлен так называемым «литературным марксизмом», то есть литературной деятельностью в легальной журнальной печати.

П.Б. своей упомянутой выше книжкой стал родоначальником и вождем марксизма в этом его специфическом смысле идейного движения 90-х годов XIX века. Он участвовал, правда, как я потом узнал, и в чисто практической работе по созданию русской социалистической партии; опубликованный нелегально в 1898 году «манифест» этой партии был написан им. Но главная его роль состояла в идейном обосновании марксизма как последовательного западничества. Упомянутая его книжка кончалась нашумевшей тогда фразой — вызовом всяческому народничеству и славянофильству: «Нет, признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». Чтобы понять значение этого вызова, который «марксизм» в лице П.Б. бросил исконной, уже полувековой традиции всего «передового» (либерального и социалистического) русского общественного мнения, именно его «народолюбия», надо учесть всю трудную морально-общественную позицию

марксизма. В качестве общественно-политического, именно социалистического движения он, как и все «левые» направления, выступал защитником интересов народных масс против их «эксплуатации» «буржуазией» и вообще господствующими классами. Но в своем учении о необходимости для России пройти через стадию «капитализма» он учил о неизбежности (и благотворности в конечном итоге) обезземеления крестьянства, превращения его в лишенный собственности городской пролетариат. Для того, чтобы проповедовать это, надо было в те времена иметь изрядную дозу гражданского мужества. Я не сомневаюсь, что сам П.Б. преодолевал это противоречие своим убеждением, что процесс индустриализации и развития капитализма есть не только в культурном, но и в экономическом отношении сам по себе — то есть и независимо от его чаемого последствия — явление прогрессивное, ведущее к повышению экономического уровня жизни народных масс.

До нас, московских студентов-марксистов, доходили в 1894–1896 годах вести о шумных выступлениях П.Б. (вместе с М.И. Туган-Барановским) в схватках с народниками в Петербурге, на студенческих вечеринках и в заседаниях научных обществ. Потом я непрерывно следил за статьями П.Б. в первом марксистском толстом журнале, им основанном — «Новом Слове», как и за полемическими статьями Михайловского, Кривенко, В.В. (Воронцова) в «Русском Богатстве» и других антимарксистских журналах.

Но здесь я должен прервать изложение этой стороны деятельности П.Б., как она мне была тогда известна, чтобы вспомнить один факт его жизни, не стоявший ни в какой прямой связи с его «марксизмом». А именно, в начале 1895 года имя П.Б. упоминалось еще совсем в иной связи. После знаменитых слов о «бессмысленных мечтаниях», которыми молодой, только что вступивший на престол царь Николай II ответил на ходатайство, в адресе тверского земства, о созыве совещательного Земского собора, в обществе стало циркулировать «Открытое письмо

Николаю II». Анонимный автор письма, написанного в умеренном, но достойном и энергичном тоне, упрекал царя в том, что, будучи молодым неопытным человеком, он ответил грубым деспотическим окриком на лояльную просьбу посевших на земской работе деятелей, желавших поведать ему о нуждах страны. Письмо кончалось словами: «Вы первый начали борьбу — и борьба не заставит себя ждать». Шепотом передавали — но это скоро стало «секретом полишинеля», — что автором этого первого в новом царствовании доказательства политической борьбы против самодержавия был П.Б. Струве.

Этот факт интересен как свидетельство того, что уже тогда, в раннем, юношески-марксистском периоде своей деятельности П.Б. взял на себя инициативу быть глашатаем либерально-конституционного общественного мнения. Конечно, мы, юнцы-марксисты, понимали тогда это выступление П.Б. как явление в общепринятом тогда порядке тактики революционных партий; их члены, помимо собственно-партийной подпольной работы, должны были подталкивать вперед всякое проявление внепартийной оппозиции против существующего политического строя и, если нужно, брать на себя инициативу во всем, что могло содействовать пробуждению оппозиционного настроения в стране. Весьма вероятно, что в тот момент сам П.Б. в некоторой мере именно так понимал смысл своего выступления. Но в свете его дальнейшего — уже в ближайшие годы — политического и идеологического развития он рисуется иначе. И уже по всему смыслу и тону его первой марксистской книги об экономическом развитии России можно было при некоторой чуткости догадаться, что основной пафос самого его «марксизма» заключался в западническом либерализме, в вере в прогрессивное значение западноевропейского «буржуазного» строя и соответствующих ему либеральных политических учреждений и порядков.

Что П.Б. с самого начала не был «ортодоксальным марксистом», это явствовало уже из некоторых «ересей»,

которые он позволил себе в первой своей книге, в которой он выступал основателем и поборником марксизма. Так, например, он показал себя сторонником учения Мальгуса о перенаселении как источнике пауперизма (учения, решительно осужденного Марксом). Само мирозерцание марксизма он обосновал не — как это полагалось по партийной схеме — на философском (или «диалектическом») материализме, а на некоем новокантианском «критицизме», или «идеализме», одним из первых пропагандистов которого он явился. Отмечу, кстати, что эти философские пассажи «Критических заметок» впервые — впрочем, уже после моего прежнего гимназического увлечения Спинозой — заставили меня призадуматься серьезно над философскими вопросами (я тогда был и считал себя не философом, а «экономистом»). Эти философские пассажи «Критических заметок» были вообще первым началом возникшего через несколько лет в нашей марксистской среде русского «идеализма». На этом пути «от марксизма к идеализму», на котором П.Б. стал для многих из нас, в частности для меня, водителем, отмечу еще один ранний эпизод. В 1896 году вышла имевшая шумный успех книга немецкого философа-юриста, кантианца Рудольфа Штаммлера, «Wirtschaft und Recht» («Экономика и право»), в которой была дана философская критика «экономического материализма». Автор, признавая «экономический материализм» правомерным причинным объяснением общественных явлений, настаивал на необходимости восполнения его телеологической установкой, оценкой социальной жизни с точки зрения свободного стремления к общественному идеалу. П.Б. откликнулся на эту книгу философской статьей в «Вопросах философии и психологии», в которой одобрил и еще углубил мысли Штаммлера. Если вспомнить, что идея подчиненности общественного идеала имманентному ходу социального развития составляла основной догмат марксизма «научного социализма» и что русские марксисты вели с этой позиции яростную борьбу против так называемого «субъективного метода социологии» Михайловского, то

можно оценить все значение этого философского выступления П.Б. По этому вопросу произошел обмен на страницах «Вопросов философии и психологии» полемических статей между П.Б. и другим тогдашним марксистом, С.Н. Булгаковым, который тогда еще защищал правоверную марксистскую философию.

Это «вольнодумство» или, точнее, эта внутренняя независимость мысли П.Б. в атмосфере господствовавшего сектантского догматизма вносила совершенно новую освежающую струю в русскую общественную мысль. Мне это было тем более близко, что я сам, повертевшись первые два года студенческой жизни в революционной «социал-демократической» среде и участвуя в ее подпольной работе, по собственному опыту почувствовал, что начинаю задыхаться в этой атмосфере сектантской веры; с осени 1896 года я, после периода колебания и мучительных драматических объяснений с товарищами, отошел от революционно-марксистской среды и стал серьезно заниматься политической экономией, в результате чего, не перестав быть «социалистом», я пришел к сознанию шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса (позднее, в течение зимы 1899–1900 годов, в Берлине я написал критику этой теории в книжке «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд», изд. М.И. Водозовой, СПб., 1900). Отмечу также, что резкое расхождение между этим свободным «критическим» марксизмом П.Б. и ортодоксальным марксизмом обозначилось сразу же — помнится, уже в 1895 году был напечатан (и сразу же конфискован цензурой) сборник «Материалы к характеристике нашего хозяйственного развития», в котором сотрудничали представители обоих направлений марксизма; в нем была напечатана грубая и необычайно резкая полемическая статья Ленина против П.Б., в которой он решительно отлучил его как «буржуазного» еретика от правоверной марксистской церкви.

В 1896 или 1897 году я познакомился с издательницей экономических книг, марксисткой М.И. Водозовой,

стал сотрудничать, как переводчик, в ее изданиях, сразу подружился с нею и через нее вошел в круг марксистов-литераторов (из числа их помню лишь статистика — позднее военного обозревателя — В.М. Михайловского). Водовозова, живя в Москве, постоянно ездила в Петербург, была неиссякаемым источником литературно-политических новостей и сплетен и, конечно, *au courant* (в курсе) всех событий и лиц марксистского лагеря. Через нее я был поэтому хорошо осведомлен о жизни и деятельности П.Б. Я был, таким образом, во всех отношениях подготовлен к встрече с ним; эта первая наша встреча, навсегда мне запомнившаяся, состоялась в квартире М.И. Водовозовой в Сивцевом Вражке осенью 1898 года. Она состоялась вот в какой связи.

В это время наш марксистский кружок получил предложение некоего Гуровича (оказавшегося позднее провокатором) организовать издание газеты, для которой он имел разрешение и деньги. После ряда редакционных совещаний и роскошных ужинов в шикарной квартире будущего издателя было решено пригласить приехать из Петербурга П.Б.Струве. Однажды вечером я был приглашен Водовозовой прийти к ней на совещание с приехавшим П.Б.Струве и близкой ему общественной деятельницей и издательницей А.М. Калмыковой. Тут я впервые увидел П.Б., и его лицо и фигура запечатлелись в моей памяти. Когда я вошел, он стоял, спиной опираясь о стол, и оживленно чем-то говорил с В.М. Михайловским, жестикулируя, размахивая руками, тряся рыжеватой бородой, быстро сбрасывая и снова надевая пенсне (постоянная его привычка). Запомнилось какое-то духовное изящество всего его облика при внешней неряшливости и расхлябанности, матовый цвет и тонкие черты лица и столь типичная для него манера речи — заикаясь, «экая», останавливаясь и ища подходящих слов, — выражение напряженного усилия мысли в самом процессе говорения. Ему было тогда двадцать восемь лет — мне двадцать один год. Через день или два после этой первой встречи я навестил

его в номере на Воздвиженке; сила, острота и напряженность его ума еще более поразили меня при этой второй встрече. Помню, что беседа — первая личная беседа между нами — коснулась двух тогда меня волновавших вопросов — надлежащего отношения к революционному движению и революционным кружкам и отношения, с точки зрения «марксизма», к делу помощи голодающему крестьянству. (Я сам был тогда, при уже изрядной начитанности в области теоретических знаний, духовно еще совсем неоперившимся птенцом, довольно беспомощным в решении морально-общественных вопросов.) П.Б. сразу же при этой второй встрече стал для меня «наставником». Общий смысл его ответа на первый вопрос сводился к возможности сочетания независимой мысли с участием в революционной работе; это участие, — говорил он, — есть просто дело крепости «спинного хребта», то есть дело личной стойкости и мужества. По второму вопросу меня тогда поразила простота его решения вопроса, который моему ученически-беспомощному уму казался сложным и запутанным: можно ли помогать крестьянству, если прогрессивное экономическое развитие ведет к его переходу в «рабочий пролетариат»? П.Б. сразу разрешил мое недоумение короткой выразительной фразой: «Чтобы кормить голодающих, нет надобности умозаключать». Эта фраза была для меня первым образцом тех ясных, простых, метких его формул, которые так часто позднее разрешали мои сомнения и имели для меня значение руководящих указаний. Эта вторая (первая чисто личная) встреча положила также начало моему сотрудничеству с П.Б. Со свойственным ему, позднее мне столь знакомым, стремлением и умением привлекать людей к совместной работе, он тут же предложил мне редактировать перевод одной английской экономической книжки (помню, это была книга Гобсона о безработице, вышедшая в издании Поповой). Рукопись перевода была через несколько дней вручена мне, по поручению П.Б., М.О. Гершензоном (тогда молодым начинающим писателем). Примерно через

месяц или полтора после этого первого приезда в Москву П.Б. он снова приехал, на этот раз с женой Ниной Александровной. Он остановился в номерах на Арбате, над рестораном «Прага», прямо против других номеров на Арбате, в которых я жил. Мне стоило только перейти улицу, чтобы быть у него. Бесед этой встречи — или даже, может быть, нескольких встреч — я не помню. Помню только, что благодаря в особенности приветливости и лучезарной ласковости Нины Александровны, я на этот раз уже имел ощущение личного сближения с ними обоими; и помню снова общее впечатление его ума, поучительности для меня его мыслей, а также и детского смеха, часто озарявшего его лицо среди речи. После этого мы остались в связи — кажется, уже начали переписываться. Замысел издания газеты в Москве не осуществился — разрешение не было получено; вместо нее был основан в Петербурге журнал «Начало» — в котором я тоже сотрудничал рецензиями, — после первых же номеров запрещенный. Одновременно вскрылось провокаторство Гуровича.

Весной 1899 года я был арестован и затем выслан на два года из университетских городов; я поехал осенью 1899 года в Берлин, поступил в Берлинский университет и писал свою первую научную работу «Теория ценности Маркса». В Берлин в конце 1899 года приехал и П.Б. с Н.А. и вызвал меня к себе, куда-то на Dorotheen Strasse. На этот раз мне пришлось впервые натолкнуться на те, позднее столь знакомые мне, странности его поведения, которые вытекали из силы его внутренней жизни и его впечатлительности, благодаря которым он часто как бы терял связь с внешним миром, переставал целесообразно в нем ориентироваться. Придя к нему точно в назначенный час, я не застал дома ни его, ни Н.А.; но, спускаясь по лестнице, я натолкнулся на них. П.Б. был по какой-то причине в большом возбуждении, громко говорил с Н.А. и при встрече сильно смутил меня тем, что, по-видимому, совсем забыл, что он меня пригласил, не извинился и не пригласил меня подняться к ним. Спасла положение Н.А.,

которая с ласковой улыбкой просила меня, если можно, зайти к ним позднее. Так я и не узнал, в чем было дело. В эту встречу у него были и другие лица — помню А.Н. Потресова и немецкого марксистского писателя Конрада Шмидта (прославившегося тогда какой-то критической статьей в социал-демократическом журнале «Нейе Цайт» о теории ценности Маркса). Помню, что П.Б. спорил с Потресовым, доказывая, что «классовой борьбе» нельзя приписывать универсального значения в историческом процессе. Помню также, что он рассказал нам об обмене записками с известным немецким теоретиком марксизма Каутским. Он написал Каутскому: «Несмотря на мои ереси, я очень хотел бы посетить вас», на что Каутский ему ответил: «Несмотря на мой догматизм, я рад, что снова увижу вас». П.Б. уже тогда был автором ряда немецких статей и пользовался уважением и любовью в среде немецких социал-демократов. Он писал в официальном партийном журнале «Нейе Цайт» (помнится, он разыскал и опубликовал какие-то дотоле не известные документы по ранней истории немецкого социализма и первым работам Маркса) и в специальном журнале «Archiv für Sozialpolitik und soziale Gesetzgebung» (о русском фабричном законодательстве). В тот же его приезд в Берлин мы встретились еще — однажды обедали вместе в ресторане при участии моих товарищей В.Б. Ельяшевича и О.Е. Бужанского. Вскоре после отъезда П.Б. в Петербург я получил от него приглашение сотрудничать в газете «Русский Курьер» (под редакцией К.Н. Арабажина), которая также должна была быть органом русских марксистов (сотрудничество мое не состоялось). Весной 1900 года начали появляться в радикальном журнале «Жизнь» (редактор — В.А. Поссе) необычайно интересные, с широким философским и социалистическим кругозором, статьи П.Б. по методологии политической экономии и теории ценности (первый набросок его позднейшей работы «Хозяйство и цена»). В этих статьях он уже решительно порывал со всеми предпосылками экономической системы Маркса и

впервые намечал свое позднейшее (по существу «либеральное») учение о хозяйстве как системе взаимодействия между свободно хозяйствующими субъектами. Меня поразила новизна и широта концепции, как-то сразу дававшей не столько новое разрешение, сколько совершенно новую постановку некоторых основных вопросов политической экономики и тем озарявшая всю проблематику новым светом. В этих статьях особенно чувствовался творческий характер мысли П.Б., пролагавший новые пути научному сознанию. Потом, осенью 1900 года, П.Б. рецензировал мою книжку (упомянутую выше «Теорию ценности Маркса») в «Мире Божиим». Рецензия была очень лестна для меня, но вместе с тем П.Б. решительно отказывался принять мое «компромиссное» отношение к системе Маркса (критикуя теорию ценности Маркса, я все же пытался дать новое, свое собственное оправдание «трудовой» теории ценности, тогда как П.Б. имел уже тогда смелость безусловно отвергнуть этот основной догмат марксизма). Это было первым литературным выражением наших отношений, и оно имело еще забавный эпилог. Плеханов, резко критикуя где-то в нелегальной печати мою книжку, упомянул и о рецензии П.Б. и закончил, со свойственной ему манерой жертвовать истиной ради «красного словца», цитатой из крыловской басни: «За что же, не боясь греха, кукушка хвалит петуха? За то, что хвалит он кукушку».

Примерно одновременно с моей книгой вышла еще другая, более существенная для истории русской мысли книга, связанная с именем П.Б., — первое произведение Н.А.Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Как это часто бывало и позднее в жизни П.Б., он первый обратил внимание на начинающего тогда, никому не известного писателя Бердяева, который прислал ему свою рукопись. Он не только устроил ее издание, но и снабдил книгу большой вступительной статьей философского содержания, в которой он шел гораздо дальше тогдашнего Бердяева в критике позитивизма и провозгласил права метафизики, обнаружив при этом

большую начитанность в мало известной тогда в России современной немецкой философской литературе. В этой статье П.Б. явил себя родоначальником русского идеализма. Чтобы понять значение этой идейной инициативы, надо вспомнить, с каким презрением и отрицанием относились русские радикальные круги того времени к метафизике и идеализму, в которых видели только явление «мракобесия» и политической реакции.

Следующая встреча произошла в начале 1901 года в Мюнхене. Получив в это время право держать весной государственные экзамены (то есть соответствующее сокращение двухгодичного срока высылки из университетских городов), я на пути из Берлина в Россию заехал в Мюнхен, где учился в Политехническом институте мой брат М.Л. Франк и где центром русско-немецкого общения радикальных кругов был дом немецкого социал-демократа д-ра Эпштейна (родом из Лодзи и женатого на русской художнице, урожденной Гефтер). Там я снова встретился с П.Б., который приехал туда, как я позднее узнал, для переговоров с социал-демократами Плехановым, Лениным, Засулич об издании внепартийного заграничного революционного журнала. Из переговоров этих ничего не вышло: П.Б. — еще недавно сам бывший одним из первых русских «социал-демократов» и анонимным автором «Манифеста» только что основанной русской социал-демократической партии — воспринимался правоверными социал-демократами как еретик и отступник, и его замысел объединения всех русских революционных сил на борьбе с самодержавием и за конституционную политическую реформу оказался для социал-демократов неприемлемым; именно в результате этой неудачи им был через год основан в союзе с земцами нелегальный либеральный журнал «Освобождение», рассказ о чем ниже. Как я теперь понимаю, это время (январь-февраль 1901 года) было для П.Б. моментом его окончательного, уже формального разрыва с русскими социал-демократами и его внутреннего осознания себя участником русского либерального движения.

Наряду с этой конспиративной политической работой он не прерывал своей литературной деятельности. Он писал тогда статьи в «Мире Божиим» (постепенно переходившем на «марксистскую» платформу), в которых давал обозрение немецкой общественной и литературной жизни, и вместе с тем продолжал идеалистическую борьбу не только с «народниками», но и с «ортодоксальными» марксистами, то есть с догматическим мировоззрением русских «социал-демократов»; главный политический смысл этой борьбы (по цензурным условиям выражаемый только намеками, для чтения «между строк») состоял именно в призыве от сектантской партийности перейти к объединяющему всю русскую оппозицию соглашению в борьбе за политическую свободу. Это стремление встретило резкий отпор со стороны русских революционных социал-демократов, которые в то время тоже пропагандировали в легальной печати — в завуалированной от цензуры форме — свои идеи. Помню, что П.Б. пришлось отвечать некоему Адамовичу (псевдоним какого-то социал-демократа — не смешивать с позднейшим эмигрантским критиком 20–30-х годов), который, объявляя о разрыве своей партии с П.Б., привел цитату из «Фиеско» Шиллера: «Мавр сделал свое дело, мавр может уйти». (На что П.Б. отвечал другой цитатой из «Фиеско»: «Я бы не стал с легким сердцем презирать достойного человека».) Но из этих статей меня, помню, поразила одна, весьма далекая от всяких «марксистских» тем, в которой, давая отчет о драме Гауптмана «Михаил Крамер», он с неслыханной в тогдашних интеллигентских кругах смелостью одобрительно говорил о «мистике» и мистическом начале в человеческой жизни. Помню, что один из «народнических» критиков П.Б. отозвался на эту статью словами: «Струве уже заговорил о мистике — вот до чего доходят люди, которые «иссушили ум наукою бесплодной». Для меня же, как и для многих других, это было опять одним из «освобождающих» слов, которыми П.Б. помогал нам, сбрасывая стесняющую оболочку интеллигентских идей, развивать духовные силы.

Мое личное общение с П.Б. в Мюнхене в 1901 году закончилось последней встречей, в которой я опять узнал его с новой стороны. Однажды вечером, уезжая из Мюнхена в Россию, я неожиданно на вокзале увидел в темноте фигуру П.Б., шедшего мне навстречу с небольшим чемоданом в руках. Зная, что он не собирается еще уезжать, я недоумевал; ничего не отвечая на мой вопрос, он сел со мной в купе, проводил меня до ближайшей станции — пригорода Мюнхена — и на пути сообщил мне, что он просит меня перевезти в Россию его чемодан, под двойным дном которого была скрыта нелегальная социал-демократическая литература, и сдать его по определенному конспиративному адресу в Москве. Я был смущен этим неожиданным поручением; уже давно отойдя от революционной социал-демократической работы, не чувствуя симпатии ни к ее идеям, ни к методам, и не обладая темпераментом революционера, я в душе сразу же решил не исполнить этого опасного поручения, но, признаюсь, не имел мужества открыто заявить это П.Б., а только обнаружил колебание. П.Б. сказал мне, что он сам, не колеблясь, провез бы чемодан через пограничный осмотр; но, снисходя к моему колебанию, прибавил, что в случае отказа я могу сдать чемодан в Вене его приятелю, известному венскому социал-демократу Виктору Адлеру. Так я и сделал, и это дало мне случай познакомиться и поговорить с этим очень умным и умеренных взглядов вождем австрийской социал-демократии. Я упоминаю об этом эпизоде, потому что меня поразила решительность, энергия и настойчивость, с которыми П.Б. помогал в то время русским социал-демократическим кругам в их подпольной работе, не смотря на то, что, как я знал, он идейно с ними разошелся.

После этой встречи я около двух лет не виделся с П.Б. Весной 1901 года я сдал в Казанском университете (проживание в Москве мне тогда было еще запрещено) государственные экзамены (по юридическому факультету) и, не зная, что с собой начать, решил, чтобы сосредоточиться, провести лето и зиму (1901—1902 годов) в Крыму,

где жила тогда моя мать с моим больным младшим братом, сперва в имении Токмаковых «Олеиз» (моя приятельница М.И. Водовозова, урожденная Токмакова, жила там же), а потом, с осени в Ялте. В Крыму же жили знакомые мне по Нижнему Новгороду Максим Горький и С.Я. Елпатьевский с семьей; там же мне довелось встретиться с Чеховым и Бальмонтом. О П.Б. я только слышал, что после политической манифестации на Казанской площади в Петербурге, на которой он присутствовал и был арестован, он был сослан в Тверскую губернию, а потом я узнал — не помню, из его ли письма или от кого-либо другого, — что П.Б. уехал за границу. Но в течение этой же зимы 1901—1902 годов в Ялте я имел две вести о П.Б., которые имели большое значение в моей жизни и литературной деятельности. Первая состояла в письме от П.И. Новгородцева из Москвы (моего профессора по Московскому университету), в котором сообщал, что он вместе с П.Б. задумал издать сборник статей «Проблемы идеализма», в котором интеллигентскому позитивизму было бы противопоставлено «идеалистическое» миросозерцание, и что, по указанию П.Б., он обращается ко мне с просьбой дать статью в этот сборник. Я в то время, случайно натолкнувшись на книгу Ницше «Так говорил Заратустра» и прочтя после этого несколько других его книг, был совершенно потрясен глубиной и напряженностью духовного борения этого мыслителя, остротой, с которой он заново ставил проблему религии (как прежде нам казалось, давно уже разрешенную — в отрицательном смысле — всеми просвещенными людьми) и проверкой основоположений нравственной жизни. Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот, отчасти, очевидно, подготовленный и всем прошлым моим умственным развитием, и переживаниями личного порядка: мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое «героическое» миросозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них. Я с радостью ухватился за предложение

П.И. Новгородцева и написал статью — первую мою философскую работу — «Ницше и этика любви к дальнему». В процессе обдумывания и писания этой работы я вместе с тем отчетливо сознавал, что на этом новом пути я в основе солидарен с П.Б. и он лучше других поймет меня, и я решил посвятить ему эту работу (ко времени ее напечатания я уже знал, что П.Б. стал «эмигрантом»; посвящение поэтому обозначено инициалами П.Б.С). Сам П.Б. участвовал в «Проблемах идеализма» статьей «К характеристике нашего философского развития» за подписью П.Г.

II. Эпоха первой эмиграции П.Б. Струве (1902–1905)

Вторая весть о П.Б. имела сенсационное общественное значение. До меня уже доходили слухи, что в Твери П.Б. о чем-то договорился с «земцами» — И.И. Петрункевичем и Ф.И. Родичевым — и что его отъезд за границу стоит в связи с этим. Весной 1902 года в Ялту приехал публицист В.Я. Богучарский-Яковлев (которого я знал уже раньше, не помню откуда). Он зашел ко мне и сообщил, что находится в поездке по России, чтобы осведомить всех сочувствующих об основании П.Б. в Штуттгарте политического журнала «Освобождение» и привлечь к участию в нем. Журнал был основан по инициативе П.Б. и тверских земцев и имел задачей объединить русскую оппозицию на программе конституционного преобразования России. (Финансировал его, как я потом узнал, главным образом наш общий знакомый Д.Е. Жуковский, который издал и «Проблемы идеализма» и после того стал издателем философских книг.) Весной 1902 года я получил от П.Б. письмо из Штуттгарта, в котором он сообщал, что у него родился четвертый сын — Лев; я его тотчас поздравил, присоединив поздравление также и с рождением «еще иного ребенка». Это решение эмигрировать было первым для меня (да и для других) обнаружением основной черты морального характера П.Б. — его готовности к жертвенности в борьбе

за политические идеалы. Надо вспомнить, что самодержавие казалось тогда чрезвычайно прочным; никому не могло и в голову прийти, что политическая задача, которую ставил себе журнал «Освобождение», будет осуществлена уже через три года. И сам П.Б., да и все другие, скорее думали, что он стал эмигрантом на долгие годы — может быть, на всю жизнь, подобно Герцену.

С этого момента, ввиду перехода П.Б. на нелегальное положение эмигранта, прекратилась непосредственная корреспонденция между нами. Не помню, когда появился первый номер «Освобождения» и когда этот журнал впервые дошел до меня. Летом 1902 года мой брат М.Л. Франк, живший в Мюнхене, написал мне в иносказательной форме, что П.Б. приглашает меня приехать за границу, чтобы сотрудничать в журнале. Я собрался выехать осенью, но по некоторым личным обстоятельствам (директор только что основанного петербургского Политехнического Института А.С. Посников, заинтересовавшись моей книжкой о Марксе, пригласил меня приехать в Петербург и завел со мной переговоры о подготовке к профессуре по политической экономии в Институте; проект этот не осуществился) задержался в Петербурге и только ранней весной 1903 года выехал за границу. Примерно в марте 1903 года я приехал в Штуттгарт; П.Б. встретил меня на вокзале и повез к себе, в предместье Гайсберг, где он жил с семьей и где помещалась редакция «Освобождения». П.Б. занимал особняк, имевший прежде какое-то казенное назначение (не помню — не то школы, не то сельской мэрии). Как сейчас помню впечатления от дома и семейной обстановки. В большом зале, служившем столовой, на столе сидел годовалый младший сынишка П.Б., Лева (позднее, двадцатишестилетним талантливым юношей-экономистом, скончавшийся от чахотки в Давосе); навстречу мне вышла, как всегда, сияющая лаской и приветом Нина Александровна, и меня окружили трое старших мальчиков, в возрасте от шести до трех лет. Помню ужин с оживленной беседой, редакционный кабинет, заваленный книгами и бумагами, скромную,

почти убогую обстановку квартиры и настроение неперестанного горения мысли, идейного оживления и редакционных текущих забот, наполнявшие всю жизнь П.Б. и Н.А. У меня, привыкшего и склонного по темпераменту к тишине и уединенному покою, кружилась голова от захватившего меня здесь вихря разговоров, прений, от многообразия обсуждавшихся тем и непрерывной суеты редакционных дел. Но вместе с тем я сразу окунулся в атмосферу какого-то особого уюта, пронизывавшего эту лихорадочно-спешную, суетливую жизнь — незабываемой, своеобразной духовной прелести русской интеллигентской семьи, живущей дружной напряженной идейной работой. Меня поселили в нижнем этаже дома, и каждое утро третий сынок П.Б., тогда трехлетний, Котя (Константин) — ныне иеромонах Савва — прибежал будить меня, причем, не умея произнести моего имени и отчества, сократил то и другое на имя «Нюнич», которое стало с того времени неизменной моей кличкой в семье Струве. Я прожил у них неделю или две; с этого моего приезда началась личная, интимная дружба между нами (соучастницей которой была и Н.А.) — дружба, не прекращавшаяся в течение всей нашей жизни. В течение сорока лет, отделяющих эти дни от кончины Н.А. и П.Б., мы расставались часто на многие годы, однажды на несколько лет довольно существенно разошлись по политическим взглядам, но взаимная любовь, внутреннее понимание и духовная связь никогда не прекращались. Не могу в точности вспомнить содержание всех бесед, которые я вел в эти дни с П.Б. — темы их были многообразны, и я вновь имел сильное впечатление от энциклопедической разносторонности его знаний и интересов. Помню, что эти беседы, как и книги, которыми обильно снабжал меня Струве из своей библиотеки, чрезвычайно расширили мое политическое образование, в особенности в области новейшей политической истории России; по указанию П.Б. я прочитал тогда замечательную переписку Герцена с Тургеневым и Кавелиным, статьи Герцена в «Колоколе», сочинения Драгоманова и впервые

узнал подробнее историю так называемой «лорис-меликовской конституции» — события конца царствования Александра II и начала царствования Александра III. Запомнилось также поразившее меня тогда указание П.Б., что убийство Александра II — Царя-Освободителя — революционерами было гибельной ошибкой и имело значение трагической катастрофы в политической истории России (мысль совершенно новая по тогдашним понятиям радикальной среды, в которой принято было прославлять, как подвиг, это убийство). Одновременно беседы касались и теоретических философских вопросов, причем П.Б. решительно отстаивал права метафизики, основанной на восприятии внутренней духовной реальности личности, тогда как я, будучи в то время сторонником кантианского «критицизма», склонялся видеть в начале «я» только предельное «трансцендентное понятие». Кажется, тогда же он обратил мое внимание на забытого (в России вообще мало известного) немецкого философа Лотце, которого он высоко ценил, и заставил меня прочитать его «Логику» и «Метафизику». Когда я уезжал из Штуттгарта, П.Б. вместе со мной поехал в Мюнхен (не знаю, по каким именно делам). Помню, что я чувствовал себя очень польщенным, когда он сказал встретившему нас (упомянутому мною выше) д-ру Эпштейну про меня, что у меня есть «хорошие идеи».

С этого времени и в продолжение полутора лет, до осени 1904 года, когда я вернулся в Россию, мои встречи с П.Б. были так часты и наше общение, личное и письменное, столь непрерывно, что оно сливается в моей памяти в одно сплошное целое, и запомнились лишь отдельные эпизоды из него. Проведя лето 1903 года на итальянских озерах и в Венеции, я с осени поселился в Мюнхене и за эти полтора года деятельно сотрудничал в «Освобождении» (а также в приложении к нему — в «Книжках Освобождения»). Сотрудничество это было двоякого рода. От времени до времени я писал всякого рода политические размышления или отклики на события времени по собственной инициа-

тиве; наряду с этим во время моих частых — почти ежемесячных — приездов в Штуттгарт к П.Б. я писал статьи на темы, им самим указанные (большинство моих статей носят подпись Н.К.). Общее впечатление моих приездов, затягивавшихся на неделю или больше, живо сохранилось в моем воспоминании. Вне их я жил уединенно и созерцательно, политика никогда не составляла главного содержания моей жизни, и я интересовался и занимался ею, то есть соответствующим писанием, только исподволь и попутно. Я тогда находился в переходном состоянии моей жизни — перестал заниматься политической экономией и еще не нашел, а только искал иного пути, который позднее обрел в философском творчестве; текущая моя работа состояла в переводе с немецкого философских книг для издательства Д.Е. Жуковского (в тот год в Мюнхене я переводил «Прелюдии» Виндельбанда, которыми очень увлекался). Когда я из этого состояния внутренней сосредоточенности, уединения и медлительной мысли попадал при моих приездах в Штуттгарт в кипучую атмосферу деятельной жизни и интенсивного труда П.Б., я испытывал всегда впечатление точно от лечения сильнодействующими, взбадривающими и вместе с тем утомляющими горячими ваннами. Этот контраст между общим моим тихим уединением и шумными беседами сразу на множество тем, спешной работой, бесконечным обилием умственного материала, которым меня «заваливал» П.Б., создавал во мне некое умственное головокружение; я чувствовал себя неопытным и неумелым пловцом, брошенным в бурный стремительный поток и почти в нем тонущим. Я уезжал после недели жизни в атмосфере Струве умственно обогащенным, получившим духовную встряску, но и утомленным ею. Долго выдержать темп и полноту такой жизни я не мог, и часто во мне поднимался протест. П.Б., всегда чрезвычайно терпимый вообще и в принципе всегда готовый считаться с своеобразием и потребностями чужой личности, — в общественной работе, в силу своего горячего темперамента, часто становился нетерпимым и деспотически требовательным; так как он до-

рожил — я склонен думать, без достаточного основания, — моим сотрудничеством, то он и беспощадно требовал его от меня, как моего долга; на этой почве у нас бывали не то что столкновения, а трения. Особенного напряжения достигло это мое двойственное отношение к совместной с ним работе с момента объявления Русско-японской войны в январе 1904 года. В самый день объявления войны он позвонил мне в Мюнхен по телефону с коротким безапелляционным приказом: «Началась война. Приезжайте немедленно». Прямо с вокзала в Штуттгарте он повел меня в кафе с газетами, заставил перечитать десятки газет, сделать выписки, и засадил за обзор европейской печати по делам войны. Моя голова с трудом вмещала то бесконечное множество сведений, которые я должен был спешно воспринять, переварить и изложить. После немногих опытов такой работы я вынужден был от нее отказаться. Меня тогда особенно поразило, по контрасту с моим собственным умственным складом, то, что меня всегда поражало в П.Б., — какая-то поистине богатырская его память, умение удерживать в голове и точно помнить бесконечное количество мелких фактов без всякого обременения, а с сохранением полной ясности и свежести мысли. Общественное его настроение было — как и у нас всех тогда — тем, что позднее было названо «пораженчеством». Мы слишком верили в государственную мощь России, в незыблемость устоев русской государственности, чтобы опасаться за судьбу России, — и именно поэтому желали военных неудач как импульса к политическим реформам. Помню, позднее, после цусимской катастрофы, П.Б. со свойственной ему меткостью слова выразил это отношение; он сказал: «Я дрожал от радости: и именно в этом сознании чувствовал себя истинным патриотом». Одновременно с «Освобождением» издавалась Плехановым и Лениным (пока не произошел раскол на «большевиков» и «меньшевиков») социал-демократическая газета «Искра», и между ней и «Освобождением» завязывалась полемика, в которой и я принимал участие.

Я не пишу здесь истории журнала «Освобождение» и связанного с ним политического движения, а только упоминаю из нее факты, имеющие отношение к моему общению с П.Б. Обычно, главным образом, летом в эти годы (1903—1905) к нему приезжали из России его политические единомышленники; вспоминаю приезд Д.Е. Жуковского и С.Н. Булгакова. Слышал я, что программную политическую статью в первом номере «Освобождения» написал П.Н. Милюков, и в числе сотрудников журнала были И.И. Петрункевич, Ф.И. Родичев, В.Г. Короленко, С.А. Котляревский, других не упомяну. Особым событием выделяется состоявшийся летом 1904 года «Съезд Освобождения», на котором если не был основан, то окончательно оформился «Союз освобождения» (личный состав которого, за исключением отколовшейся более радикальной группы, составил основу возникшей в октябре 1905 года конституционно-демократической партии). Этот съезд состоял из двух последовательных совещаний. Сначала съехалась в Штуттгарте небольшая группа ближайших единомышленников П.Б. — из «интеллигентов» и так называемого «третьего элемента»; в числе их я помню С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева (с которым я тогда впервые познакомился), В.Я. Богучарского, С.Н. Прокоповича, Е.Д. Кускову, Б.А. Кистяковского. В интересах конспирации это совещание было бродячим. В течение нескольких дней мы совершили частью по железной дороге, частью пешком путешествие по Шварцвальду, начиная с Оффенбурга, ежедневно ночуя в другом городке и заседаая в ресторанных залах. Помню один перевал при прогулке пешком, где мы среди живописного горного пейзажа устроили привал и обсуждали приемлемые для России условия мира с Японией. Я ночевал в этом путешествии обычно в одной гостинице с П.Б. и Н.А., и мы часто беседовали (не только о политике) до поздней ночи. Кажется, в конце этого предварительного совещания мы маленькой группой в пять человек — П.Б., Н.А., Н.А. Бердяев, В.Я. Богучарский и я — провели день отдыха в Триберге в Шварцвальде и там снялись на фоне

водопада (карточка эта у меня сохранилась). Главной целью этого совещания было — подготовиться к встрече и объединению на съезде в собственном смысле нас, «интеллигентов», с земцами-либералами, которых мы тогда воспринимали как общественно и политически несколько иную группировку. Этот съезд состоялся в Констанце, где, помню, в условленном месте нас уже ждали И.И. Петрунkevич и его жена Анастасия Сергеевна, и в соседних городах, на границе Германии и Швейцарии (помню из них Шаффгаузен, где большинство из нас ездило смотреть водопад и даже на лодке подъезжало к скале посреди водопада). Из участников съезда помню, кроме уже упомянутых, С.А. Котляревского, П.И. Новгородцева, Н.Н. Львова; было и изрядное число земцев, имен которых не могу вспомнить. Объединение «интеллигентов» с «земцами» на общей платформе состоялось, в общем, довольно мирно и легко; общее впечатление было, что более умеренные «земцы» довольно быстро сдавались более радикальным элементам. Помню, что речь Н.Н. Львова, возражавшего против прямолинейного применения демократических принципов и утверждавшего тезис «все для народа, но не все через народ», потонул во всеобщих заявлениях преданности демократическим началам. Помню также, что П.Б., который в то время, по сравнению с земцами, был скорее «радикалом» (хотя в силу присущей ему широты и свободы мысли его идеи и тогда не вмещались в рамки господствующего банального радикализма), защищал систему однопалатного представительства и называл институт верхней палаты — «просто свинством». Подлинное разногласие между умеренными и радикальными сказалось лишь позднее, после революции 1905 года, но тогда личный состав обеих группировок и самый принцип разделения был уже совсем иной: от «освобожденцев», образовавших конституционно-демократическую партию, отделились социалистически настроенные элементы — С.Н. Прокопович, Е.Д. Кускова, В.В. Хижняков и другие. К тому времени Струве находился уже на правом крыле самой конституционно-демократической партии.

Тем же летом 1904 года П.Б. и Н.А. провели несколько недель в Шварцвальде, в санатории в деревне Alpirsbach, и я приехал туда пожить с ними. Эти дни памятливы мне как новый этап в нашем личном, интимном сближении. Когда П.Б. освобождался от забот и хлопот редакционной и политической деятельности — что он позволял себе очень редко, — в нем пробуждалась или, точнее, обнаруживалась другая сторона его существа — его непрерывная внутренняя, духовная активность. Это столь редкое сочетание — целиком, без остатка отдаваться общественному служению, с неизбежными при этом суетой, рассеянием, погруженностью в мелкие, текущие внешние дела и заботы, и одновременно уметь сохранить в себе духовную жизнь, сознательно жить в отрешенной глубине и размышлять о задачах и смысле этой личной внутренней жизни — составляло вообще своеобразие его богатой натуры, которым он напоминал — *toutes proportions gardees* — тип Гёте. Этой второй стороной своего существа он привлекал меня и влиял на меня еще больше, чем своими научными и политическими идеями. В эти дни в Alpirsbach мы вели многие задушевные беседы на интимные вопросы личной духовной жизни (при постоянном участии Н.А.). Запомнилась мне цитированная им мысль Гёте: надо уметь так формировать свою жизнь, чтобы она сама была гармоническим художественным творением (*das Leben muss als Kunstwerk gestaltet werden*). Этим вниманием к внутренней духовной стороне жизни П.Б. резко выделялся от обычного типа тогдашнего русского интеллигента, который тонул во внешней общественной деятельности, утрачивая в ней всякую личную глубину, и даже считал чем-то вроде недопустимой «буржуазной» роскоши интерес к ней. И с другой стороны, строгостью нравственного отношения к себе, сознанием обязанности аскетического служения общественной правде он столь же резко отличался от народившегося после 1905 года типа развращенного, морально-безыдейного эстета. Теперь, после кончины П.Б., обозревая всю его жизнь, можно смело сказать, что в

своим непрерывным скитальчеством, всегда влекомый политическим водоворотом в России (а под конец и в Европе), он сумел выполнить приведенный им тогда завет Гёте: его жизнь от начала до конца есть нечто целостное, проникнутое единой идеей, единым пафосом — подлинное «художественное творение».

К этим же дням относится один запомнившийся мне забавный эпизод политического разговора Струве с немецким пастором за обеденным столом в санатории. Пастор, заговорив о наших неудачах в войне с Японией, умильно-благочестиво заметил, что в этой войне надо желать победы «кресту», на что П.Б. резко ответил: «Да, но еще неизвестно, на чьей стороне здесь находится крест». Оторопевший от этих скандальных для него слов, пастор поспешил ретироваться и попытался задобрить П.Б. фразой: «В ваших нынешних огорчениях вы имеете все же утешение — у вас родился наследник престола» (немецкие газеты в то время захлебывались от типично немецкого бескорыстного монархического упоения, описывая рождение цесаревича Алексея). Эффект получился неожиданный: П.Б. вспыхнул и, нервно швырнув салфетку, еще более резко ответил: «Утешение ли это или нет — это мы узнаем через двадцать пять лет». Растерявшемуся пастору ничего не оставалось, как прекратить разговор со словами: «Ах, вы так нервны!»

Здесь же я должен упомянуть о другом, на этот раз общественном скандале, который П.Б. учинил примерно в то же время. С начала японской войны он издавал в приложении к журналу еще особые «Листки Освобождения». В одном из них он напечатал свое обращение к студентам по поводу начавшихся тогда уличных студенческих манифестаций. В нем он советовал студентам, когда их будут разгонять, встречать войска криком: «Да здравствует армия!» Этот, по существу, политически весьма разумный совет, был, по тогдашним понятиям радикальных кругов, не только неуместным, но просто скандальным: солидаризация с армией казалась тогда только признаком «черно-

сотенства». По возвращении моем в Петербург осенью 1904 года тамошние «освобожденцы», друзья П.Б., рассказывали мне, как это обращение к студентам скандализовало радикальное общественное мнение, так что они вынуждены были принять меры к уничтожению листка. Всего через десять лет, когда вспыхнула русско-немецкая война, общественное настроение в этом отношении радикально изменилось: радикализм, отчасти искренне, отчасти по тактическим соображениям без колебаний объявил себя солидарным с патриотизмом; и известно, какую решающую роль сыграло в революции 1917 года настроение патриотической оппозиции. Как и во многих других случаях своей политической публицистики, Струве оказался здесь пророком, предвосхитившим правду и именно за это побиваемым камнями.

Осенью 1904 года, после полуторагодового сотрудничества с П.Б., я вернулся в Петербург. Это была предреволюционная зима — эпоха «банкетной кампании»; тогда же в Петербурге состоялся секретный съезд «Союза Освобождения». Нормальная переписка с ним была невозможна. Я получал довольно аккуратно в конвертах номера «Освобождения», печатавшиеся для пересылки в Россию на папиросной бумаге (другое издание для продажи в Европе печаталось на плотной бумаге, с обложкой кирпичного цвета), иногда в «почтовом ящике» «Освобождения» были сообщения для меня под кличкой «Скоророду» (происхождение этой клички таково: я ходил в юности, по моим понятиям, очень быстро и ставил себе даже спортивную задачу — обгонять всех шедших впереди меня, но я никак не мог угнаться за П.Б. и Н.А., которые ходили почти бегом, они насмешливо прозвали меня «Скорородом»). Однажды я получил от них с оказией какое-то конспиративное, зашифрованное послание, зашитое в галстук, и в придачу еще коробку конфет. (Н.А. любила посылать друзьям конфеты. Крупская в своих воспоминаниях рассказывает, что когда Ленин и она окончательно разошлись со

Струве, она получила на прощание от Н.А. коробку конфет.) Я сам писал им эту зиму письма измененным почерком по условленному адресу — больше с сообщениями политического содержания. Весной 1905 года я снова поехал за границу. Я задумывал тогда книгу по «Социальной психологии» — науке, мною самим намеченной и составлявшей в моем умственном развитии естественное звено между юношеским изучением политической экономии и новым интересом к философии. Решив заняться собиранием материала для этой книги, я поехал в Гейдельберг, записался в университет на летний семестр и тотчас же по приезде в Гейдельберг написал П.Б. (он тогда уже перенес издание «Освобождения» в Париж), что, занятый научной работой, я не могу приехать к нему и принимать деятельное участие в «Освобождении». Он ответил мне, что хорошо понимает меня и отнюдь не настаивает, но просит по исключительным обстоятельствам все же приехать немедленно на короткий срок. Заинтересованный, я счел себя вынужденным последовать этому зову и поехал в Париж. Редакция «Освобождения» и семья Струве помещались тогда в Passy, в уютном двухэтажном особняке, 14, rue Bellini (эта улочка перерезывается теперь недавно проложенной Avenue Paul Doumer, и дом № 14 снесен). После приветствий и первого обмена впечатлениями и мыслями я спросил П.Б., зачем, собственно, он меня вызвал, на что последовал простой ответ в тоне самоочевидной вразумительности: «Надо же номер составлять». Рассердиться на П.Б., прилагать к нему обычные мерки и оценки было для меня невозможно; я сразу почувствовал, что с его стороны не было ни малейшего умысла ввести меня в заблуждение и хитростью заставить меня приехать; просто, одержимый в момент писания письма ко мне мыслью о ближайшем номере «Освобождения», он искренно воспринимал эту заботу как «исключительное обстоятельство». Никакой безотлагательной нужды в моем приезде не было, и никакой особой помощи я, помнится, ему не оказал; проведя неделю в беседах с ним и Н.А., осмотрев достопримеча-

тельности Парижа (который я видел тогда впервые) и даже побродив однажды с П.Б. под руководством жившего тогда в Париже А.В. Винберга (сына известного крымского земского деятеля) по ночному Монмартру, я вновь уехал в Гейдельберг. По окончании летнего семестра в августе я снова поехал к Струве, на этот раз в Бретань, на берег океана, где они поселились в рыбацкой деревне St. Cast, около St. Malo. (Там же жила подруга детства Н.А., А.В. Тыркова, позднее Вильямс, с детьми и корреспондент «Русского Богатства» из Франции Русанов.) Эти каникулы с морским купаньем и прогулками по скалисто-му берегу среди особого очарования ярких цветов северного колорита остались у меня в памяти как новый этап моего сближения с П.Б. и Н.А. Струве я узнал с новой стороны — он был в исключительно благодушно-беззаботном настроении, наслаждался отдыхом и с увлечением поглощал устриц; политические и литературно-редакционные заботы и волнения были временно забыты; беседы касались больше философских тем. С Н.А. (беременной младшим, пятым ребенком) мы читали вместе на берегу моря романы Анатоля Франса и вели задушевные беседы. Окружавшая нас шумная толпа ребят (четверо детей Струве и двое детей Тырковой) усугубляли веселье. Осенью я вместе со Струве вернулся в Париж, поселился рядом с ними на rue de la Tour, проводя целый день в их квартире. Наряду с редакционной работой мы задумали тогда написать совместно книгу по «Философии культуры», в которой должны были быть выражены основные общественно-философские идеи, к которым мы совместно пришли в то время (мы формулировали тогда нашу веру так, что определяющим началом ее было несколько неопределенное понятие «духовной культуры» во всем многообразии ее содержания). Мы оба начали одновременно писать вступительную главу этой книги; каждый писал в отдельности, мы читали друг другу написанное и сводили его в одно целое; споров по содержанию у нас не было, хотя и нелегко было согласовать два весьма разнородных стиля и писательских тем-

перамента. Остальное содержание задуманной книги — которое я теперь уже не помню — было распределено по главам между нами. Но эта работа так и остановилась на вступительной главе (напечатанной в 1906 году в двух номерах «Полярной Звезды»); она была прервана сперва моим внезапным отъездом (я был вызван телеграммой в Москву из-за болезни моего отчима), а потом октябрьской революцией 1905 г., закрутившей П.Б. в новом вихре политической и публицистической деятельности.

Из этой последней эпохи заграничной его жизни — лета и осени 1905 года — я вспоминаю еще два эпизода политического содержания. Однажды в Париже прислуга сообщила П.Б., что пришли два иностранца, желающие с ним говорить; из гостиной, в которой он их принял, до нас доносились звуки короткого разговора и громкий голос хозяина, после чего посетители сразу ушли и мы застали Струве у входной двери возбужденным и яростно крутящим ключ, чтобы особенно основательно запереть дверь. Вот в чем было дело: какой-то английский журналист привел к П.Б. японца, которого хладнокровно представил как шпиона; оба сделали П.Б. предложение, чтобы он делился с японцем сведениями, получаемыми из России. Очевидно, они полагали, что оппозиционное политическое настроение П.Б. и его отрицательное отношение к войне дают им возможность сделать ему это предложение. Ответ его был короток и вразумителен. Он состоял из слов: «Это и глупо, и подло» и из повелительного жеста, указующего посетителям на дверь. После их ухода он лишь с трудом пришел себя от волнения. Другой эпизод состоял в посещении П.Б. бывшим священником Гапоном, который после известного, организованного им шествия к царю 9 января, закончившегося кровавым расстрелом манифестантов, бежал за границу. О нем уже тогда ходили (позднее подтвердившиеся) слухи, что он был провокатором. Гапон, в штатском платье, с подстриженной бородкой, с бегающими, беспокойными глазами — я с трудом узнал в нем того священника, которого видал в Петербурге накануне 9 января — пришел к П.Б.

просить сообщить ему имена и адреса его единомышленников и политических друзей в России, якобы для помощи им при замышленном Гапоном возобновлении его деятельности. Личность Гапона была более чем подозрительна — в его лице было нечто столь отвратительное, что, помню, я не выдержал (беседа велась в моем присутствии) и ушел из комнаты во время разговора. П.Б. под благовидным предлогом, конечно, отказался дать просимые имена и выпроводил Гапона. Этот эпизод имел для меня еще последствие. Обычно я возвращался в Россию после вполне открытого общения со Струве совершенно беспрепятственно; полицейской слежки за П.Б. или вообще не было, или она велась весьма небрежно. На этот раз при переезде через границу таможенный чиновник вызвал меня по имени, спросил, куда я еду, и велел солдату особенно тщательно обыскать мой багаж. Я не сомневаюсь, что Гапон сообщил мое имя как лица, встреченного им у П.Б.

III. Революция 1905 года и политическая деятельность П.Б. Струве в 1905–1907 гг.

На этом кончается эпоха первого эмигрантства П.Б. и нашего общения за границей и начинается новая, более длительная эпоха нашей совместной работы в России (она продолжалась почти непрерывно двенадцать лет, с октября 1905-го по конец сентября 1917 года, когда я переселился в Саратов, а Струве вновь начал свою странническую жизнь). Когда я в сентябре 1905 года покинул его, я не ожидал, что мне суждено так скоро снова с ним встретиться. Но 17 октября 1905 года, узнав из газет о манифесте, вводящем в России конституционный строй, П.Б. со свойственной ему неукротимой активностью выехал из Парижа в Россию, хотя в этот же день у него родился младший сын Аркадий и он покидал Н.А. в самый день родов. Он собирался, как он потом мне рассказывал, проехать в Россию под чужим паспортом, но уже по пути, именно в Берлине, узнал, что ему дарована амнистия. Помню, при первой встре-

че, сам радостно возбужденный от сознания, что вижу его в России, я спросил его, как он переживает свое возвращение на родину. Он рассеянно ответил: «Никак» — он уже был полон новых забот и тревог о судьбе России. Он вообще всю жизнь как-то лихорадочно жил будущим, смотрел вперед и лишь в редчайших случаях умел сосредоточиваться на мгновении настоящего. Он сразу же с первых дней «свобод» встал в оппозицию к русскому революционному движению, остро осознал опасность и гибельность русского политического максимализма и разнуздания злых, насильственных страстей народных масс — словом, выражаясь жаргоном радикализма, стал «реакционером». Тогдашний премьер Витте в одном из своих обращений к обществу ссылаясь на суждение П.Б., обличавшего анархические тенденции русского социализма. Эпоха 1905–1906 годов была вообще временем, когда впервые обнаружились признаки, впрочем еще весьма слабые и робкие, «поправления» русской либеральной интеллигенции; так, либеральная профессура, прежде всегда восторгавшаяся всякими политическими манифестациями молодежи, сознала тогда гибельность студенческих забастовок и беспорядков и начала впервые идейно бороться с ними. Но политическое настроение П.Б. было гораздо глубже и принципиальнее этой, в общем слабой и неуверенной реакции общественного мнения на явления революционной анархии. И в плане практически-политическом, и в плане общих социально-политических и социологических воззрений, он тогда же сразу отчетливо осознал, что свобода личности и свободное развитие культуры и государственности требуют уважения к правовому порядку, то есть обуздания анархически-революционных страстей и стремлений к радикальным насильственным переворотам. Идеи, позднее, в 1909 году выраженные группой русских мыслителей в «Вехах», — этот принципиальный вызов традиционному русскому интеллигентскому миросозерцанию с его нигилизмом и революционизмом — впервые были осознаны П.Б. не позднее октябрьских дней 1905 года.

В только что основанную конституционно-демократическую партию, куда влилась русская либеральная интеллигенция, П.Б. вступил не без колебаний, после долгих и сложных переговоров с ее лидером П.Н. Милюковым, и занял позицию на ее правом крыле. Он поэтому не участвовал в органе партии, газете «Речь», основанной Милюковым и И.В. Гессеном, а стремился создать себе орган собственной политической мысли. Я сам, ни в малейшей мере не будучи практическим политиком, не чувствуя ни призвания, ни охоты заниматься политической деятельностью, лишь в общей форме был ориентирован в этой стороне жизни П.Б. Отмечу только центральный пункт его политической установки того времени, отчетливо запечатлевшийся в моей памяти, в его отличии от намеченного Милюковым официального курса партии. Милюков в самый день опубликования манифеста 17 октября 1905 года провозгласил (на учредительном съезде кадетской партии в доме князей Долгоруких в Москве) лозунг: «Мы одержали победу, но по существу ничто не изменилось, наша борьба и наш политический курс остаются прежними». При всей моей политической неопытности и неспособности, это заявление меня смутило и удручило: я смутно чувствовал, что тут что-то неладно, именно, что огромный принципиальный переворот, все же совершившийся, остался неучтенным. Линия Милюкова соответствовала общему настроению интеллигенции — считалось хорошим тоном по-прежнему яростно бранить правительство, несмотря на его либеральный курс, и солидаризироваться с революционерами. Струве, напротив, сразу стал на прямо противоположную точку зрения; он утверждал, что с введением конституционного строя, как бы несовершенен он ни был, не только должны радикально измениться методы политической борьбы, именно став открытыми и легальными, но открылась возможность положительного сотрудничества либеральных слоев общества с правительством в деле реформы. Я сам не сразу усвоил эту, как я теперь сознаю, единственно правильную позицию и оставался «левее» П.Б. У нас

была по этому вопросу дружеская полемика на страницах «Полярной Звезды», о которой дальше — по поводу напечатанной в ней резкой статьи экономиста А.А. Кауфмана против революционных партий.

Политическими друзьями Струве были в то время В.А. Маклаков и более умеренные земцы-либералы (например Н.Н. Львов), более или менее уклонявшиеся от политического курса Милюкова. Меня лично интересовала всегда не столько практическая, сколько принципиальная сторона политических идей и движений. Когда П.Б. той же осенью задумал издание нового для России типа журнала — политического еженедельника, издаваемого в форме тетрадок небольшого формата со статьями принципиального политического содержания, — он пригласил меня вместе с ним составить редакцию. Журнал осуществился в декабре того же года под названием «Полярная Звезда» (в память одноименных изданий декабристов и Герцена). Он просуществовал до лета 1906 года (запрещенный однажды за какую-то статью, он в последний период своего существования выходил под названием «Свобода и культура», причем, ввиду необходимости смены редактора этого нового варианта того же журнала, фигурировало мое имя, с прибавлением: «при ближайшем участии П. Струве»). Журнал этот (в издании Пирожкова) имел как новинка довольно значительный успех, хорошо продавался газетчиками на улицах и вызвал несколько подражаний. Он закончился около июня, примерно одновременно с роспуском Первой Государственной Думы.

Но в тогдашней атмосфере бурной политической жизни издание одного только политического еженедельника не удовлетворяло кипучей активности П.Б. Он задумал ко времени открытия Государственной Думы в апреле 1905 года издание большой газеты. Его репутация как бывшего редактора «Освобождения» была так велика, что за дело взялся известный издатель И.Д. Сытин. Сытин был замечательным русским типом — малограмотный (кажется, почти в буквальном смысле) крестьянин, он,

благодаря своему коммерческому гению и общественному «нюху», сумел создать большое издательство для народа и первую в России влиятельную политическую газету, приспособленную к вкусам широких масс («Русское Слово»), и нажить на этом большой капитал. Он щедро финансировал задуманную П.Б. газету «Дума», которая должна была выходить — новинка в России — как большая серьезная *вечерняя* газета по образцу французской газеты «Temps»; кажется, в первый и последний раз в своей жизни П.Б. получал сам большое редакторское жалование и мог набрать целый штаб сотрудников из видных публицистов и политических деятелей, оплачиваемых, кроме построчной платы, ежемесячным жалованием. Со свойственным ему рвением он принялся за дело (оставив на меня одного редакцию «Полярной Звезды»). Помню, что часто по вечерам, после целого дня утомительного труда он вскакивал с дивана, на который ложился отдохнуть, и с возгласом: «Надо добывать материал для газеты!» убегал из дома, чтобы самому объездить своих сотрудников и побудить их к писанию (у многих из них в те времена еще не было телефона). Газета эта была полной неудачей и кончила свое существование через несколько недель. Струве, обладая сам замечательным дарованием журналиста и умением привлекать сотрудников и организовать их работу, по всему своему духовному складу был существом прямо противоположным типу успешного и умелого редактора газеты. Он не умел и даже не хотел приспособляться к вкусам массового читателя, был органически неспособен давать тот, рассчитанный на пошловатый и низменный обывательский вкус газетный материал, без которого газета не может иметь большого сбыта. Газета была поэтому скорее ежедневным альманахом интересных политических статей, чем подлинной газетой; составлять такой ежедневный альманах было делом мучительно трудным — постоянно не хватало материала, и газета естественно не имела никакого успеха. Сытин, сначала так охотно пошедший навстречу П.Б., увидав, что

терпит на ней убыток, сразу же ее прекратил, и притом в мужицко-грубой форме — в одно прекрасное утро Струве, придя в типографию, был встречен лаконическим сообщением: «Иван Дмитриевич приказал прекратить печатание газеты».

Из этой же эпохи мне вспоминается один эпизод, ярко характеризующий своеобразную невнимательность П.Б., с которой его друзьям приходилось считаться и которая была обусловлена особой, присущей ему умственной «одержимостью», как бы произвольностью его *внутреннего* внимания, его плененностью неким *зовом*, увлекавшим его с пути практически-разумного поведения. Мы оба были однажды чрезвычайно недовольны чем-то в поведении издателя «Полярной Звезды» Пирожкова и поехали к нему для решительного и сурового «объяснения» (о чем заранее его предупредили по телефону). Естественно, что в этом объяснении первую роль должен был играть П.Б. И вот, к моему изумлению и отчаянию, войдя в кабинет Пирожкова, он взял в руки первую попавшуюся книгу, задумался над чем-то и замолчал; мне никак не удавалось растолкать его и напомнить ему о цели нашего визита. Из ожидаемого объяснения ничего не вышло: с трудом и вяло П.Б. проговорил несколько ничего не значащих слов, поставив этим нас обоих в самое глупое положение и даже не заметив этого.

Эта пора — примерно от января до мая 1906 года — памятна мне снова как дальнейший этап моего дружеского сближения с семьей Струве. Н.А. приехала с детьми из Парижа в конце 1905 года после ликвидации дел «Освобождения». Они сняли квартиру на Вознесенском проспекте около Екатерининского канала, в которой и помещалась редакция «Полярной Звезды». Я поселился поблизости, в Фонарном переулке, только ночуя дома и проводя весь день в семье Струве, занимаясь делами редакции и работая для себя; две комнаты редакции были по большей части в моем полном распоряжении — П.Б. находился в то время в постоянных бегах то по политиче-

ским делам, то по редактированию газеты «Дума» (редакция которой помещалась прямо в типографии — не помню какой). Приходило много посетителей из личных и политических друзей Струве — вспоминаю Ф.И. Родичева, В.Д. Набокова, экономиста А.А. Кауфмана, молодого члена Думы Френкеля, В.А. Оболенского, М.В. Черно-свитову-Хижнякову. Беседы мои с П.Б. касались в то время больше текущей политической жизни, которой он был всецело захвачен. Укажу, однако, на факт, характеризующий его постоянную многосторонность — именно в эти дни лихорадочной политической суеты он вдруг увлекся поэзией Валерия Брюсова, прочитав поступивший в редакцию новый сборник его стихов «Стефанос» («Венок»), и написал о нем хвалебную статью в «Полярной Звезде» под ироническим названием в кавычках «Наше бездарное время». Этим завязалась личная связь его с Брюсовым, впрочем, кратковременная; с 1910 года П.Б. привлек его к редактированию беллетристического отдела журнала «Русская Мысль», во главе которого он стал с конца 1906 года (о чем — ниже), но вскоре же должен был отказаться от его услуг, обнаружив, что Брюсов повел порученное ему дело умышленно недобросовестно — он поставлял в журнал недоброкачественный материал и устранял из него талантливых писателей. П.Б. жаловался на извращенность, или «перверзность», как он выражался, натуры Брюсова (которая позднее так ярко обнаружилась в поведении Брюсова в самом же начале большевистского режима). Этой зимой и весной 1906 года я, можно сказать, стал членом семьи Струве; помню уютно-дружескую встречу нового 1906 года в их квартире; Н.А. подарила мне к этому дню томик стихов Тютчева, доселе у меня сохранившийся. С Н.А. я снова, как летом 1905-го в Бретани, вел, часто до глубокой ночи, беседы и на темы политического мирозерцания — она еще долго упорствовала в своем интеллигентском радикализме, часто находилась в удрученном состоянии от «поправения» мужа и яростно спорила с ним, и мне приходилось утешать ее и служить

политически-примирительным звеном между ними, — и на самые интимные темы и ее, и моей личной жизни. Мы все трое сошлись к тому времени так близко, что с осени 1906 года я поселился в их квартире и прожил с ними целых два года, до лета 1908-го, когда я женился.

Эти два года — 1906–1908 (первый год — на Таврической в доме сына Толстого, Льва Львовича, а второй — в двух смежных квартирах на Тверской, 23, из которых в одной помещалась Н.А. с детьми, а в другой — П.Б. и я) — образуют опять новый этап в истории нашей дружбы, ставшей к тому времени нашей общей жизнью (кто-то из знакомых иронически называл ее зоологическим термином «симбиоза»). Обе стороны — и они оба, и я — хорошо сознавали, как много это значит, что чужой человек вошел в семью и стал ее членом — тем более, что по характеру и темпераменту я был натурой прямо им противоположной. Они оба были натуры кипуче-активные, волевые, проводившие жизнь во множестве дел и отношений к людям, а же всегда нуждался в уединении, покое, отрешенной созерцательной мысли. Но за все эти годы я не помню ни одного случая недоразумения с П.Б.; Н.А. иногда обижалась на меня, но эти размолвки проходили быстро и бесследно. Я был участником всей их жизни и вместе с тем проводил дни уединенно в моей комнате за чтением и размышлением. В это время — с января 1906 года — я начал свою профессорскую деятельность, и Н.А. неизменно сопровождала меня вечером на извозчике на вечерние курсы при гимназии Стоюниной на Кабинетской, тщательно записывала мои лекции (так же, как и курс П.Б. там же).

За эти два года, с осени 1906 по лето 1908-го, произошли приблизительно одновременно (точных дат я не помню, но их нетрудно восстановить) три существенных события в общественной, литературной и научной деятельности Струве; их совместность характеризует многосторонность его натуры и активности. Кажется, уже в конце 1906 года П.Б. был приглашен редактировать — совместно с А.А. Кизеветтером — московский толстый

журнал «Русская Мысль» (с 1910 года он стал его единоличным редактором-издателем). В течение той же зимы 1906–1907 годов он был привлечен к чтению лекций — сначала на правах преподавателя и штатного доцента, а после защиты магистерской диссертации экстраординарного профессора — в Петербургском Политехническом Институте. И наконец, в то же время, он был выставлен конституционно-демократической партией кандидатом от Петербурга в члены Второй Государственной Думы и был избран — помнится, ранней весной 1907 года — депутатом. Так как первые две деятельности — редактирование «Русской Мысли» и профессура в Политехническом Институте — продолжались непрерывно более десяти лет, вплоть до октябрьской революции 1917 года, то я расскажу сначала об этой третьей, чисто политической его деятельности в эпоху 1906–1907 годов.

Я уже упоминал, что П.Б. — иначе и не могло быть — со всей страстностью своего существа был захвачен политическим возбуждением того времени. С самого момента своего возвращения в Россию в октябре 1905 года он был членом Центрального Комитета конституционно-демократической партии и участвовал едва ли не ежедневно в бесчисленных политических совещаниях, официально-партийных и более конфиденциальных, того времени, а также в избирательных митингах по выборам в Первую Государственную Думу. Весной 1906 года он участвовал во втором — первом открытом — съезде конституционно-демократической партии, происходившем в Петербурге в большом зале Тенишевского училища, и читал на нем доклад — не помню о чем. (Во время первого, учредительного, еще не публичного съезда партии в Москве в октябре 1905 года он был еще за границей.) Он не обладал избирательным цензом при выборах в Первую Государственную Думу (этот ценз состоял в длительном проживании в определенном месте, а П.Б. только что вернулся из заграницы) и потому не мог быть избранным в нее, но, конечно, деятельно участвовал в закулисной политической работе

и уже к тому времени приобрел в кадетских кругах репутацию «правого» оппозиционера и безответственного учителя политических «скандалов», так как в своих суждениях никогда не считался с господствующими идеями либерального общественного мнения. Он резко критиковал в частных беседах линию поведения Милюкова и, следовательно, руководимой им партии в течение первой сессии Думы. Помню, в беседе со мной он охарактеризовал роль Милюкова в известных переговорах того времени о вхождении представителей кадетской партии в состав правительства необычайно резкими для него словами: «Хищное властолюбие и политическая бездарность». После роспуска Первой Думы он поехал вместе с депутатами-кадетами в Выборг, присутствовал при составлении знаменитого «выборгского воззвания» (призыв членов Думы к населению не платить налогов и не идти в солдаты, ввиду якобы незаконности роспуска Государственной Думы; это последнее утверждение было явной и для всех очевидной натяжкой и даже ложью, утверждаемой только по «тактическим соображениям»). С присущей ему страстностью он не только доказывал неизбежность провала этого воззвания, но и утверждал, что оно было не чем иным, как «пропагандой идеи государственного переворота» (мысль, уже через год после роспуска Столыпиным Второй Государственной Думы оказавшаяся пророческой). При этих условиях было естественно, что кандидатура Струве в члены Думы могла быть выставлена партией только *faute de mieux*, в положении «крайней необходимости»; это положение представилось, когда «кадеты», члены Первой Думы, находившиеся под судом за составление «выборгского воззвания», были лишены пассивного избирательного права. Как указано, П.Б. прошел при выборах по Петербургу (из других кадетов, избранных по Петербургу во Вторую Думу, помню И.В. Гессена). Во время избирательной кампании он неоднократно выступал на митингах; он совсем не был митинговым оратором и не имел успеха — за исключением отдельных случаев, когда он не готовил

заранее речи, а выступал с импровизацией, вдохновленный негодованием и политической страстью. Один такой случай, свидетелем которого я был, мне хорошо запомнился, как характерный для его натуры. Я поехал с ним на митинг партии «октябристов» (более правых умеренных либералов, только поневоле принявших защитный цвет «конституционалистов»). П.Б. не любил их не за их «правизну», а ощущая их неискренность, отсутствие в них политической правдивости, мужества и праведного негодования на грехи старой бюрократии. По прибытии в зал он подал записку о своем желании говорить, и руководители митинга тотчас же любезно предложили ему выступить вне очереди, на что П.Б. ответил, что он предпочитает дожидаться своей очереди. В конце митинга он, взойдя на эстраду, произнес, или, скорее, возбужденно прокричал только несколько слов. «Мы требуем конституционного порядка, — говорил он, — не потому, что начитались всяких умных книжек, а потому, что вот где, — и тут П.Б., покраснев от возбуждения, стал яростно хлопать себя рукой по затылку, — сидят у нас бюрократические порядки». Аудитория была сразу заражена этим взрывом наболевшего чувства, и эти немногие слова произвели на нее большее впечатление, чем политические рассуждения октябристских руководителей митинга.

Я не помню выступлений Струве в общих заседаниях Государственной Думы; кажется, их совсем не было или, во всяком случае, они были редкими и незначительными. Его основная работа проходила в комиссиях и особенно «в кулуарах». Вторая Государственная Дума, как известно, была совершенно неработоспособна; она состояла примерно наполовину из крайних левых, которые не только не умели, но даже и не хотели законодательствовать, а пользовались Думой как всенародной трибуной для безответственных агитационных речей. П.Б., как и другие лица с государственным сознанием, чувствовал себя в ней бессильным и изолированным. Он часто с негодованием говорил о недо-

стойных сценах, в ней происходивших. Помню сцену, когда социал-демократ Зурабов поносил в своей речи русскую армию, обличая ее в «трусости»; присутствовавший на заседании премьер-министр Столыпин поднялся и негодующе-умоляющим жестом руки воззвал к председателю Думы Головину, призывая его остановить оратора; Головин, который, как выражался П.Б., страдал «медлительностью апперцепции», только после перерыва сделал выговор оратору. Струве тогда принял участие в бурном протесте «правого» крыла Государственной Думы против этого выступления Зурабова. Помню также, что он однажды под величайшим секретом рассказал мне, что на места депутатов иногда проникали посторонние лица из публики и при голосовании поднятием руки даже принимали в нем участие. Глубоко разочаровавшись к тому времени не только в революционных кругах, но и в господствующем типе либеральных земцев, в которых он усматривал отсутствие ответственного государственного сознания, П.Б. начал возлагать надежды на наиболее одаренных и серьезных представителей бюрократии. Он говорил, что из русского дворянства более серьезные и ответственные люди шли в бюрократию, и лишь менее способные и ответственные наполняли ряды либеральной земской оппозиции. Он считал П.А. Столыпина настоящим государственным умом; в особенно критические дни Второй Думы он несколько раз в моем присутствии разговаривал с ним из своей квартиры по телефону и имел неоднократные свидания с ним; он питал надежду личным вмешательством уладить непрерывно нараставший конфликт между правительством и Думой. Последнее такое свидание в те дни произошло в ночь перед роспуском Государственной Думы, когда к Столыпину поехали четыре так называемых «черносотенных кадета» — П.Б., Маклаков, Челноков и С.Н. Булгаков. Как часто и позднее в его практической политической деятельности, эта попытка осталась безуспешной — что можно было и заранее предвидеть, и что в глубине души сознавал, вероятно, и сам П.Б. Нечего и говорить, что его стремления были абсолютно беско-

рыстны; как и во многих других случаях своей общественной деятельности, П.Б. из чувства долга пытался искать спасения из безвыходного положения, вкладывая всего себя в это дело, не исчисляя шансов на успех и не думая о том, что он может скомпрометировать себя в общественном мнении.

На Пасху 1907 года он разрешил себе короткие каникулы. Я к тому времени собрался, как обычно делал в те годы, провести весну и лето за границей, и П.Б. решил сопутствовать мне в течение нескольких дней. Помню, мы выехали из Петербурга в самую пасхальную ночь (оба были тогда равнодушны к церковному быту) и ехали в почти пустом поезде. В Берлине, в квартире А.М. Калмыковой, мы имели свидание с входившим тогда в известность замечательным немецким философом Георгом Зиммелем, на которого (как и на многих других европейских мыслителей и писателей) П.Б. первый уже давно обратил внимание русских читателей, и тонкий, живой, скептический ум которого очень привлекал меня (в 1899–1901 годах я слушал его лекции в Берлинском университете). Зиммель, однако, в личной беседе разочаровал нас обоих своим типичным для немца наивно-романтическим отношением к России, для которой он, как наши народники, мечтал об особом, «небуржуазном» пути культурного развития. Из Берлина П.Б. повез меня в маленький водолечебный курорт австрийской Силезии Грефенберг (в котором некогда лечился Гоголь); Струве был там с Н.А. вскоре после их женитьбы. Мы побродили с ним несколько дней по местным горным окрестностям, беседуя не на политические, а на многообразные общие темы, после чего он вернулся в Петербург. За границей я узнал о роспуске Второй Думы и октроировании нового избирательного права. Когда я, проведя лето в Германии, а затем в русской деревне (в имении Хижняковых Кези, в Черниговской губернии), вернулся в Петербург и снова въехал в квартиру П.Б. (теперь уже на Тверской ул., д. 23, недалеко от Смольного монастыря), эпоха напряженной политической деятельности

Струве уже кончилась (в последующие Думы он уже не избирался), и П.Б. всецело ушел в другую деятельность, о чем я упомянул выше — занялся профессурой в Политехническом Институте и редактированием «Русской Мысли». Но приступая теперь к воспоминаниям об этих его занятиях, я должен уже сразу охватить период его жизни вплоть до 1917 года.

IV. Профессура и редактирование «Русской Мысли» (1907–1917)

В замыслы личной жизни П.Б. — поскольку он вообще об этом думал, — насколько я знаю, не входило намерение быть «профессором». Будучи уже в юношеские годы, по своей огромной начитанности и по самостоятельности мысли, одним из самых выдающихся русских экономистов, он никогда не думал о «карьере» профессора, а оставался вольным писателем. Более того, по самой своей натуре он мало подходил к душевному типу «профессора». Поскольку наука составляла все же главное, определяющее содержание его многосторонних дарований и интересов, его натуре в гораздо большей мере соответствовало личное творчество и неутомимая исследовательская деятельность, чем систематическая, упорядоченная педагогическая деятельность. Чтение курсов лекций перед большой, обычно мало подготовленной аудиторией не было его сильной стороной, мало подходило ему; и видно было, что он при этом должен был как-то насиловать свою природу; обычно он не имел того «контакта» со слушателями, который есть основное условие лектора. В качестве «педагога», он скорее был призван быть *личным наставником*, действующим на учеников через живую беседу и личное общение. Поэтому на путь «профессуры» он вступил не по внутреннему влечению, а скорее был вовлечен на него давлением извне. Русские профессора-экономисты, конечно, с самого начала его литературной деятельности высоко ценили его, и он имел среди них много друзей.

Естественно поэтому, что экономическое отделение Петербургского Политехнического Института, основанного Витте в 1902 году и находившегося еще в стадии своего формирования, решило привлечь его в свой состав. (Инициатива принадлежала тут А.А. Чупрову и В.Б. Ельяшевичу.) Директор Института, экономист А.С. Посников, несмотря на то, что в качестве народника и убежденного защитника «общины» был идейным противником П.Б., ценил его как большую научную силу; а среди молодого преподавательского состава отделения он имел много почитателей (позднее он имел особенно тесное научное общение с выдающимся ученым статистиком А.А. Чупровым). В первые месяцы 1907 года он начал чтение лекций на правах преподавателя в институте; его вступительная лекция, посвященная его пониманию предмета и задач политической экономии, была тогда же опубликована в «Русской Мысли». После сдачи в 1908 году магистерского экзамена в Московском университете у А.А. Мануилова — этот экзамен, по знаниям и ученой репутации П.Б., был для него, конечно, пустой формальностью — он стал штатным доцентом, а после защиты в 1913 году магистерской диссертации («Хозяйство и цена», т. I) — экстраординарным профессором. В связи с этой своей деятельностью, Струве поселился с осени 1908 года в Сосновке, поблизости от Института (другие профессора Института жили в казенных квартирах при Институте; для П.Б. такая квартира — огромное помещение во вновь отстроенном «третьем» профессорском доме — открылась только, если не ошибаюсь, с 1916 года). С 1913 года, именно с момента перенесения конторы «Русской Мысли» в Петербург — о чем сейчас же ниже — П.Б. жил в доме, где помещалась редакция, на Нюстадской ул. 6, на Выборгской стороне, вплоть до переселения в казенную квартиру в Сосновку в 1916 году.

О профессорской его деятельности в Политехническом Институте (некоторое время он читал также лекции на Высших женских курсах и один год был приват-доцен-

том Петербургского университета) я знаю по многочисленным рассказам его коллег и слушателей (я сам стал преподавателем института — и в этом качестве членом отделения — по кафедре философии с осени 1914 года). Среди слушателей ходили анекдоты о его рассеянности при чтении лекций; анекдоты эти, может быть, и несколько разукрашенные фантазией, все же весьма правдоподобны. Рассказывали, что однажды — чуть ли не на вступительной лекции — он сел за высокую кафедру, предназначенную для чтения лекций стоя, так что голова его была скрыта от аудитории, и только от времени до времени высовывал голову то с одной, то с другой стороны кафедры, чтобы снова скрыться за нею; рассказывали также, что иногда П.Б., пришедший всегда в аудиторию с портфелем, туго набитым книгами, поднявшись на кафедру, вынимал книгу и, углубившись в нее, забывал об аудитории и заставлял ее в недоумении долго ждать, пока он не вспомнит о том, что надо читать лекцию. Во всяком случае, он был, как я уже упомянул, плохим лектором для большой аудитории, — не только не обладал даром красивой, плавной речи, действующей на массового слушателя (его манера говорить, запинаясь и отыскивая слова, вполне адекватные мысли, — эта манера, чаровавшая в личной беседе, утомляла в большой аудитории), но и не умел считаться в большой аудитории с доступностью для нее содержания лекции, с ее утомляемостью и тому подобным. Где он был на месте и незаменим — это в качестве руководителя научного семинария, особенно при более подготовленном составе его участников. За время своей профессуры он стал любимым учителем целого ряда молодых ученых-экономистов, большинство из которых позднее сами составили себе научное имя и на всю жизнь остались его друзьями и почитателями (Л.Н. Юровский, П.А. Остроухов, С.С. Демосфенов, П.Н. Савицкий, В.Ф. Гефдинг, К.И. Зайцев и другие). Со многими из своих коллег по институту он завязал дружеские отношения, как и вообще его личность привлекала людей; но его беспокойный дух,

его неустанное искание правды, привычка во всем мыслить «по существу» (любимое его выражение) и действовать, не считаясь с человеческими слабостями, часто контрастировали с установившимися трезвыми коллегиально-бюрократическими факультетскими порядками. Несмотря на любовь и уважение, которыми он пользовался, его коллеги все же смотрели на него до некоторой степени как на «белую ворону», да и он сам чувствовал себя так среди них. Однажды он с негодованием говорил мне, как противоестественно, что экономическое отделение распределяет квартиры среди своих членов не по реальной нужде, а по «чинам», так что, например, холостой ординарный профессор получал совсем ненужную ему огромную квартиру, тогда как многосемейные младшие преподаватели должны были ютиться в тесных помещениях.

Но от большинства своих коллег он отличался уже и тем, что посвящал Институту и преподаванию только часть своего времени и сил и даже географически не был так прикован к Сосновке, как большинство из них, а проводил много времени в Петербурге. Об его политической деятельности я говорил выше; в иных формах она, конечно, не прекращалась и после окончания его депутатствования в Думе. Но одним из главных дел его жизни в эпоху 1907–1917 годов было редактирование «Русской Мысли».

Вот как началось это дело. По смерти прежнего редактора, В.А. Гольцева, доведшего своей — как метко выразился о нем Ю.И. Айхенвальд — «всесторонней бездарностью» журнал до совершенного упадка, владельцы его передали его в полное распоряжение А.А. Кизеветтеру; последний тотчас же предложил П.Б. совместно с ним издавать и редактировать «Русскую Мысль». Сначала редакция и контора журнала оставались в Москве, где жил А.А. Кизеветтер; П.Б. продолжал жить в Петербурге, ежемесячно наезжая в Москву для редакционных совещаний. Но идейное руководство журналом и редакционная инициатива быстро перешли к П.Б. А.А. Кизеветтер, милейший человек и талантливый профессор русской истории

Московского университета, был по своим воззрениям и духовному складу умом совершенно не оригинальным, типичным представителем банального либерализма московского типа; как публицист он придерживался тона фальшивого либерального разглагольствования. Естественно, что он никак не мог угнаться за кипучим, оригинальным умом Струве, который всегда и во всем имел свои собственные «еретические» суждения и смело их высказывал, скандализуя так называемое «общественное мнение». Он это сам скоро почувствовал; вероятно, сам сознавая превосходство П.Б. над собой и будучи человеком исключительных моральных качеств, он постепенно уступал «бразды правления» Струве, а в 1910 году сам мирно устранился, и П.Б. стал единоличным редактором-издателем журнала. Журнал продолжал печататься в Москве, в традиционной типографии Кушнарера, но редактировался в Петербурге; рукописи и корректуры пересылались по почте. Контора и секретариат редакции сначала оставались в Москве, а затем с 1913 года были тоже переведены в Петербург, помещаясь на Нюстадской ул., д. 6, на Выборгской стороне. Бессменным секретарем редакции — с начала 90-х годов XIX века и вплоть до закрытия в 1918 году — была милейшая и достойнейшая женщина, всю свою жизнь посвятившая журналу, Александра Павловна Татаринова (в юности бывшая подругой жизни рано умершего блестящего московского философа Н.Я. Грота).

Сразу же после своего вступления в состав редакции и особенно после начала своего единоличного управления им, П.Б. возродил журнал, вдохнул в него струю свежей мысли и оригинальности; тираж журнала быстро повысился, журнал стал коммерчески окупать себя и скромно обеспечивать жизнь большой семьи Струве «Русская Мысль» — орган мысли П.Б. и идейного кружка его единомышленников — стал бесспорно самым интересным и идейно значительным из русских толстых журналов, за которым не мог угнаться ни солидный, но скучно-бесцветный либераль-

ный «Вестник Европы», ни народническое «Русское Богатство», со смерти Н.К. Михайловского утратившее значительную долю своего интереса. «Хромал» в «Русской Мысли» только беллетристический отдел — отчасти потому, что огромные гонорары, которые к тому времени привыкли получать знаменитые беллетристы, были коммерчески убыточны, отчасти же потому, что П.Б. не склонен был одобрять вошедшего в моду рискованного новаторства в этой области (так, к негодованию многих, был отклонен роман Андрея Белого «Петербург»; впрочем, в журнале печатались достаточно «сумасшедшие» произведения Алексея Ремизова). Из новых поэтов в журнале сотрудничали Блок, Ахматова, Гумилев и некоторые другие; и П.Б. — сам большой любитель поэзии и обладавший в ней художественным чутьем — поддерживал с ними не близкие, но дружеские отношения. Беллетристический отдел журнала редактировала сначала известная бывшая издательница «Северного Вестника» Л.Я. Гуревич, потом, с 1910 года, как я уже упомянул, — Брюсов, а после разрыва с Брюсовым П.Б. привлек к его редактированию Д.С. Мережковского и Зинаиду Гиппиус. Оба они оставались в редакции все же идейно чуждым ей элементом (в редакционных собраниях они не участвовали). П.Б. ценил Мережковского как литературного критика, ценил и общую религиозную направленность идей Мережковского, но относился резко отрицательно к их религиозно-философскому фантазерству, а тем более к их запоздалому эстетически-религиозному увлечению революционными идеями; и сами Мережковские чувствовали себя более солидарными с революционным, славянофильски окрашенным народническим течением (в терминах партийной политики — с социалистами-революционерами), чем с реалистически-западническим либерализмом Струве. Помню как при обсуждении с ними идейной программы журнала П.Б. сказал им: «Я — старый воробей-западник, и меня на славянофильской мякине не проведешь». После сравнительно короткого времени редакционного сотрудничества с Мережковскими, П.Б. счел

себя вынужденным расстаться с ними, и последние годы существования журнала (кажется, с 1913 или 1914 года) редактировал его целиком единолично. Он сохранил, однако, добрые отношения с ними, выступал иногда в основанном ими Религиозно-философском обществе, и мне памятливы наши совместные частые посещения и беседы с Мережковскими в их квартире в доме Мурузи на Литейном.

С самого начала редактирования П.Б. «Русской Мысли» я был его ближайшим сотрудником и советчиком (в неполитической части журнала). Вскоре П.Б. поручил мне читать рукописи философского и научного содержания, а с осени 1914 года, после ухода из редакции Мережковских, я читал все рукописи неполитического содержания, включая беллетристику и стихотворения. Наряду со мной ближайшим членом редакции — по политическому отделу — был А.С. Изгоев. Мы втроем, при участии А.П. Татариновой как секретаря, составляли номера журнала, съезжаясь для этого еженедельно в помещении редакции. Ближе к редакции стоял человек, которого Струве очень полюбил и высоко ценил — А.М. Рыкачев (пошедший добровольцем на войну в 1914 году и сразу же на ней погибший), а также публицист Г.Н. Штильман (тоже преждевременно скончавшийся в 1916-м). Из участников более многочисленных редакционных собраний вспоминаю кн. Е.Н. Трубецкого и С.А. Котляревского (во время их приездов из Москвы), а также Н.Н. Львова и кн. Г.Н. Трубецкого (П.Б. стоял близко к «Московскому Еженедельнику», который издавал кн. Е.Н. Трубецкой, начиная, кажется, с 1907 года). При журнале П.Б. завел и издательство, опубликовывшее немногие, но ценные книжки, например, перевод «Многообразия религиозного опыта» В. Джемса и «Речей о религии» Шлейермахера (последние в моем переводе).

К числу истинных, прирожденных его дарований принадлежал подлинный дар редакторства. Именно в этом деле плодотворно сказывалось то сочетание в П.Б.

оригинальности собственной мысли и строгой принципиальности с многосторонностью, терпимостью, любовным вниманием к многообразию чужих духовных типов и умственных направлений, которое вообще составляло привлекательность его личности. Он был также большим психологом, хорошо понимал людей, умел их привлекать и находить каждому надлежащую, соответствующую ему работу; он умел удачно «заказывать» статьи сотрудникам — в чем и состоит главное искусство редактора. Мало того, он обладал редким даром отыскивать людей — замечать и поощрять проблески таланта или оригинальной мысли в людях малозаметных и неизвестных, по большей части стоявших во всех отношениях ниже его, и по общему умственному и духовному типу ему чуждых. Из множества случаев такого рода приведу один. В 1914 году в начале войны он «напал» на молодого, никому не известного писателя-философа Д. Муретова — человека крайне правых убеждений, по своей духовной узости прямо противоположного натуры П.Б. и большинству из нас чуждого. Но Муретов имел интересные, свежие, весьма «еретические» для обычного интеллигентского миропонимания мысли о национализме, о национальном чувстве, которое он описывал как чувство, аналогичное эротическому и имеющее в человеческой жизни ценность самодовлеющую, «по ту сторону добра и зла». Этим он сразу заинтересовал П.Б., который привлек его к сотрудничеству в «Русской Мысли» и к участию в наших расширенных редакционных собраниях. Коротко говоря, «редакционное» призвание Струве вытекало из его — столь редкого именно среди русских людей — дара объединять людей, привлекать их, быть в силу своей многосторонности и любовной благожелательности примиряющим средоточием для людей совершенно разнородных интересов и духовных типов. Политики, богословы, поэты, экономисты, историки, философы — люди, часто сами совсем чуждые друг другу, не имевшие между собой общего языка, сближались под примиряющим и объединяющим влиянием П.Б. В этой

же многосторонности, основанной на интересе к духовной жизни во всем многообразии ее разнородных проявлений и на благожелательном отношении к людям, на любви ко всему, что есть живого и плодотворного в личности каждого человека, П.Б. был — как верно заметил после его кончины один даже мало знавший его человек, — человеком «пушкинского» типа. Это его редакторское дарование, основанное на даре духовного объединения и руководства, естественно могло развернуться и приносить плоды гораздо легче в рамках «толстого журнала», чем в деятельности газетного редактора, которая — по основаниям, упомянутым мною выше — много менее подходила его натуре (хотя он сам, по страстности своих политических интересов, всю жизнь испытывал влечение не только к газетной публицистике вообще, но и к редактированию газеты, и затратил на нее — в ущерб своему личному творчеству — много сил и времени).

Возвращаюсь теперь к хронологическому порядку воспоминаний — ближайшим образом к годам 1906–1908, прожитым мною в семье П.Б. и потому в особенно тесном ежедневном общении с ним. Из его литературной деятельности этой эпохи я вспоминаю два существенных факта — именно две его статьи в «Русской Мысли», имевшие программатическое значение и особенно характерные для его идейной эволюции того времени. Первая из них носила заголовок «Великая Россия». Воспользовавшись выражением, употребленным П.А. Столыпиным в одной из его речей в Думе (именно в прошумевшей фразе о революционерах: «Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия»), П.Б. наметил в этой статье совершенно новую и еретическую для «интеллигентского» сознания идею о призвании России как империи и тем самым о положительной стороне «империализма», как политики объединения многих народностей в одном обширном государственном организме. Этой статьей впервые в либеральной печати того времени было дано оправдание

и идейное обоснование патриотизма как веры в «Российскую Империю» — и в историческое призвание государственно-объединенного русского духа. Значение этой идеи в мировоззрении П.Б. я постараюсь оценить ниже в общей характеристике его воззрений (см. «Приложение»).

Не менее значительна по новизне идеи была другая его статья примерно того же времени. И именно тогда он «напал» — он в течение всей своей жизни делал такого рода «открытия» — на только что появившуюся книгу George Sorel'я «Essai sur la violence» («Очерк о насилии»), в которой насилие восхвалялось как основной, решающий метод общественного строительства и простейший путь к осуществлению социализма. П.Б. сразу ощутил все симптоматическое значение этого культа насилия и написал об этой теории статью «Facies hypocritica»; он охарактеризовал это учение как искаженный, «предсмертный» лик идейно кончающегося социализма. Если вспомнить, что эта книга Сореля позднее вдохновила Муссолини на политическую программу «фашизма» и тем самым через влияние фашизма на национал-социализм косвенно содействовала возникновению последнего, то есть что Сорель, будучи сам «крайним левым», оказался таким образом идейным отцом — или «дедом» — новейшего, социалистически окрашенного демагогического деспотизма, то нельзя не оценить пророческого морально-политического чутья П.Б.

Весной 1908 года кончилось мое двухлетнее сожительство с семьей Струве и тем самым особый период моего общения с П.Б. К этому моменту в моей жизни кончилась та эпоха, которую немцы называют «Lehr- und Wanderjahre» (годы ученья и скитаний), — эпоха молодости, ученья, идейного брожения и искания своего внутреннего и внешнего пути в жизни. Летом этого года я женился и, вернувшись в Петербург после летней поездки за границу, окончательно избрал своим призванием научно-философское творчество и профессию по философии. Я стал систематически пополнять пробелы моего философ-

ского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена. Одновременно завершилась эпоха моего интеллектуального и духовного формирования; именно к этому времени я окончательно уяснил себе основы моего собственного философского мировоззрения.

Я упоминаю здесь об этих обстоятельствах моей личной внешней и внутренней жизни потому, что они образуют фон, на котором вырисовываются мои воспоминания о ходе моих отношений к П.Б. и о его собственной жизни и деятельности. Но с этим переломом в моей жизни, кроме того, хронологически случайно совпало и изменение в жизни П.Б. А именно, семья Струве (проведя лето 1908 года в имении Городок, Новгородской губернии, где Н.А. имела родственные связи) с той же осени 1908-го поселилась в Сосновке под Петербургом, где помещался Политехнический Институт. П.Б. к тому времени, не порывая формально с конституционно-демократической партией, фактически от нее отошел и, можно сказать, молчаливо вышел из ее состава. Он вообще в эти годы отошел от практической политической деятельности и отдался своей только что начавшейся профессуре в Политехническом Институте. (К издательству «Русской Мысли» он в то время привлек московского литератора-капиталиста С.В. Лурье, переводчика «Многообразия религиозного опыта» Джемса. Забегая вперед, замечу, что П.Б. скоро вновь расстался с ним, так как был недоволен довольно властным вмешательством Лурье в редакционное руководство журнала.)

Этим 1908 годом заканчивается первый, ровно десятилетний период моей дружбы с ним, в течение которого влияние его личности и идей сыграло существенную роль в моем духовном и умственном развитии. Я не могу не подвести здесь вкратце итогов того, чем я ему обязан. Этим мне, может быть, лучше всего удастся охарактеризовать его собственный умственный и духовный облик.

Влияние это касалось прежде и больше всего формирования моих политических воззрений. В этой области

он был моим подлинным наставником, и я должен с благодарностью признать, что воспитался в школе его политической мысли. Мы оба начали с радикальных и социалистических воззрений, типичных для русской «передовой» интеллигенции 90-х годов XIX века (для поколения, в котором совершилось новое пробуждение политического радикализма после политического застоя 80-х годов). Но — помимо общей, редчайшей в нашей тогдашней среде черты полной независимости мысли, резко контрастировавшей с господствовавшим догматизмом, под влиянием чего П.Б. приучал людей и в политике всегда мыслить «по существу», не считаясь с принятым общественным мнением, — П.Б., можно сказать, уже с ранней юности внес в это типическое миросозерцание новую ноту, которая, помню, с самого уже начала нашего знакомства произвела на меня впечатление. Эту ноту я мог бы определить, как *государственное* сознание. Оппозиционное, и в особенности радикальное, общественное мнение ощущало себя угнетенным властью и совершенно отчужденным от нее. Государственная власть — это были «они», чуждый и недоступный элемент двора и бюрократии, который мыслился как группа корыстных и умственно ограниченных властителей над подлинной, народной и общественной Россией. «Им» противостояли «мы» — «общество», «народ» и прежде всего «каста» интеллигенции, озабоченная благом народа и посвятившая себя служению народу, но по своему бесправному положению способная только критиковать власть, будить оппозиционное настроение и втайне готовить переворот. П.Б. — отчасти, вероятно, по своему происхождению из дворянско-бюрократической семьи (отец его был губернатором), отчасти по внутреннему призыванию к политической мысли — нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного — *tranchons le mot* — рабского сознания (которому суждено было — увы! — практически восторжество-

вать и определить судьбу России). Он рассуждал всегда о политике, можно сказать, не «снизу», а «сверху», не как член порабощенного общества, а сознавая себя потенциальным участником положительного государственного строительства. Все дальнейшее его политическое развитие было только последовательным выражением этой его исконной, как бы органической установки. Еще будучи радикалом и даже социалистом, он был не «бунтарем», а сознавал себя государственным деятелем, как бы только временно и случайно находившимся в оппозиции. Это есть, конечно, единственное здоровое и плодотворное политическое сознание. И это сознание как-то сразу нашло отклик в моей душе и помогло мне излечиться от порочной установки бессильного радикального «будирования» и критиканства. Не испытывая сам призвания к политической деятельности, я просто интеллектуально почувствовал, что эта установка одна лишь адекватна пониманию подлинного существа государственной жизни. Это государственное сознание предполагает трезвый реализм в оценке настоящего и возможного будущего, предполагает непосредственное ощущение начала иерархии в общественной жизни — понимание, что при всяком (даже последовательно «демократическом») общественном строе ответственное, разумное, государственно-опытное меньшинство призвано подлинно определять государственно-общественную жизнь; оно предполагает, наконец, что «революция», восстание народных масс есть, может быть, иногда неизбежное и даже в конечном итоге благотворное, но всегда ненормальное и болезненное событие, нарушающее естественную структуру национально-государственного бытия. Вместо многих примеров этого, как бы прирожденного П.Б. образа мыслей приведу только один мелкий, но характерный случай, мне запавший в память. Проходя где-то около Таврического дворца с ним в знаменательный день открытия Первой Государственной Думы (в апреле 1906 года), когда на улице господствовало приподнятое радостное настроение, мы натолкнулись

на сцену разгона казаками какого-то скопления толпы. На мой невольный протестующий возглас Струве заметил: «Надо научиться спокойно относиться к тому, что полиция оберегает порядок на улице». Я как-то сразу ощутил и основательность этого простого соображения, и существенность той поправки, которую оно вносило в привычный в нашем кругу склад идей.

Сложнее определить, чем я обязан П.Б. в моем общем умственном и духовном развитии. Я не говорю здесь о пользе, которую я извлекал из многосторонности его образования и его огромной начитанности — об этом уже пришлось и еще придется говорить; до конца его жизни он помогал мне своими литературными указаниями. Я имею в виду только влияние его общего умственного и духовного склада. Здесь значение моего общения с П.Б. состояло в редком счастливом сочетании какого-то исконного, как бы предопределенного духовного сродства с существенным различием и даже противоположностью наших умственных складов и общего направления наших первичных интуиций, благодаря чему мы как бы взаимно дополняли друг друга и тем друг другу помогали (смею думать, что это отношение было взаимное). Начну с указания на различие наших умственных натур. Моей отрешенной созерцательности противостояла действительно-живая направленность мысли П.Б. на конкретное многообразие (он шутя часто называл меня «буддистом»). В силу этого различия у нас всегда было два разных мировосприятия, две разные «философии». Я был «монистом» (в широком, общем смысле этого понятия), сознавал многообразие подчиненным единству и пронизанным им; П.Б., напротив, был «плюралистом»; я — «платоник», признающий реальность общих начал и сил; он был, напротив, в этом отношении «аристотеликом», то есть умом, видящим и признающим подлинную реальность только конкретно-единичною. С этим связано еще иное различие, тоже выразимое (условно) в терминах различия между

«платонизмом» и «аристотелизмом» — я склонен соз­на­вать внут­рен­ний, ду­хов­ный, «иной» мир пре­жде все­го его про­ти­во­по­лож­но­сти и про­ти­во­сто­я­нию ми­ру внеш­не­эм­пи­ри­че­ско­му; П.Б., на­про­тив, — хо­тя, как я уже упо­ми­нал, и имел ясное соз­на­ние сво­ей лич­ной по­та­ен­ной внут­рен­ней ду­хов­ной жи­зни — в ка­че­стве на­ту­ры ак­тив­ной имел тен­ден­цию ду­хов­но вк­ла­ды­вать­ся в мир, а по­то­му и вос­при­ни­мать ду­хов­ное на­ча­ло как си­лу, им­ман­ент­ную ми­ру, ак­тив­но дей­ст­вую­щую в нем и его фор­ми­ру­ю­щую. По­э­то­му я все­гда, и в ран­ней ю­но­сти, в мо­их ду­хов­но-фи­ло­со­ф­ских ис­ка­ни­ях, шел сво­им соб­ст­вен­ным пу­тем, от­лич­ным от пу­ти Стру­ве. Это не мешало то­му, что об­ще­ние с его ум­ст­вен­но-ду­хов­ным скла­дом по­мо­га­ло мне по­сте­пен­но пре­одо­ле­вать од­но­сто­рон­ность от­ре­шен­но­го спи­ри­ту­а­ли­зма и на ином, моем, пу­ти ис­кать и на­хо­дить связь ме­жду «внут­рен­ним» и «внеш­ним», ми­ром ду­ха и ми­ром эм­пи­ри­че­ской ре­аль­но­сти.

Но глав­ное, в чем мы схо­ди­лись и что меня при­вле­кало в его ду­хов­ном ми­ре, была на­ша об­щая склон­ность и страсть к по­зна­ва­тель­но­му созер­ца­нию ре­аль­но­сти и к свя­зан­но­му с ним умо­на­стро­е­нию *объ­ек­тив­из­ма*. В этом от­но­ше­нии П.Б. имел, не­смот­ря на всю страст­ность и дей­ст­вен­ность сво­его су­ще­ства, на­ту­ру под­лин­но­го *мыс­ли­те­ля*. Не будучи спе­ци­а­ли­стом-фи­ло­со­фом, он вк­ла­ды­вал в сво­ю на­уч­ную мы­сль истин­но фи­ло­со­ф­ский па­фос, что да­леко не все­гда при­су­ще и при­ро­жен­ным ученым. Бес­ко­ры­ст­ное созер­ца­ние ре­аль­но­сти, свя­зан­ное с при­зна­нием ка­ко­го-то выш­ше­го смы­сла ре­аль­но­сти как та­ко­вой, обя­зан­но­сти лич­но­сти в ка­ком-то смы­сле ей под­чи­нять­ся (при­чем мораль­ные цен­но­сти и тре­бо­ва­ния, про­ти­во­сто­я­щие не­со­вер­шен­ству эм­пи­ри­че­ской дей­ст­ви­тель­но­сти, вос­при­ни­ма­ют­ся укоре­нен­ны­ми в не­кой объ­ек­тив­ной ре­аль­но­сти и чер­па­ю­щи­ми из нее сво­ю зна­чи­мость) есть та истин­но фи­ло­со­ф­ская чер­та ум­ст­вен­но-ду­хов­но­го скла­да П.Б., в ко­то­рой я вос­при­нимал сво­е ис­кон­ное ду­хов­ное сред­ство с ним. Об­ще­ние на поч­ве та­ко­го ду­хов­но­го сред­ства все­гда не­обы­чай­но пло­дот­вор­но, со­дей­ст­вует укреп­

лению и оживлению внутренних творческих сил. Что было для меня особенно ценно в этом, искони мне близком, мотиве духовного реализма и объективизма Струве, это — то, что в силу обращенности его ума на конкретную жизнь он умел прилагать этот мотив к практически-действенной ориентировке в жизни. Именно на этом пути я научился от него высшему моральному и религиозному смыслу политического реализма. Этот его реализм был выражением сочетания в нем напряженной духовности с *трезвостью*; трезвость он сознавал как не только интеллектуальное, но и *моральное* обязательство; и наоборот, всяческое фантазерство и безответственно-мечтательное отношение к действительности — как морально-порочную установку. Это сочетание принципиальности с трезвостью отличало его от обычного типа русских религиозных мыслителей; в моей юности оно имело большое воспитательное значение для меня.

V. Годы 1909–1913. «Вехи»

Литературная и общественная деятельность

Встреча за границей

Перехожу теперь после этого отступления к описанию новой эпохи моего общения и сотрудничества с П.Б. в последние довоенные годы.

Весна 1909 года была ознаменована в нашем идейном сотрудничестве большим литературно-общественным событием — опубликованием сборника «Вехи», в котором семь писателей объединились в критике господствующего интеллигентского, материалистического или позитивистически обоснованного политического радикализма. Идея и инициатива «Вех» принадлежала московскому критику и историку литературы М.О. Гершензону. Гершензон, человек чрезвычайно талантливый и оригинальный, по своим идейным воззрениям был довольно далек П.Б. и мне, как и большинству остальных участников «Вех». Он исповедовал что-то вроде толстовского народ-

ничества, мечтал о возвращении от отрешенной умственной культуры и отвлеченных политических интересов к некоей опрошенной органически-целостной духовной жизни; в его довольно смутных воззрениях было нечто, аналогичное немецкому романтическому прославлению «души» как протесту против засилья иссушающего интеллекта. Но он нашел сообщников в своем замысле критики интеллигентского мирозерцания только в составе бывших соучастников сборника «Проблемы идеализма» — это были Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве и я, к которым был присоединен еще близкий П.Б. и мне публицист А.С. Изгоев. Общая тенденция главного ядра сотрудников «Вех» была, в сущности, прямо противоположна тенденции Гершензона. Если Гершензону мирозерцание и интересы русской радикальной интеллигенции представлялись слишком сложными, утонченными, отравленными ненужной роскошью культуры, и он призывал к «опрощению», то наша задача состояла, напротив, в обличении духовной узости и идейного убожества традиционных интеллигентских идей. Позднее я, шутя, как-то сказал Гершензону, что мы, собственно, имели намерение напасть друг на друга, и что только потому, что в промежутке между нами стояла «русская интеллигенция», мы принялись совместно, но с разных сторон наносить ей удары. Разногласие это обнаружилось тотчас же по выходе в свет «Вех»: П.Б. дал в «Русской Мысли» уничтожающе резкий отзыв о статье Гершензона. Сама возможность сотрудничества основного ядра участников «Вех» с их инициатором Гершензоном была определена тем, что Гершензон — вообще человек чудаковатый и капризный — решил в интересах независимости суждения отдельных соучастников не знакомить никого из нас до напечатания со статьями остальных сотрудников, так что каждый из нас ознакомился с содержанием «Вех» только после их опубликования; не было и никакого предварительного редакционного стовора и обмена мнений.

Но это разногласие прошло в общем незамеченным: индивидуальный голос Гершензона как-то потонул в солидарном хоре голосов остальных участников «Вех». Несмотря на то, что замысел их принадлежал Гершензону, и отсутствие всякого сговора, «Вехи» выразили духовно-общественную тенденцию, первым провозвестником которой был Струве. Эта тенденция слагалась из сочетания двух основных мотивов — с одной стороны, утверждалась против господствующего позитивизма и материализма необходимость религиозно-метафизических основ мировоззрения, в этом отношении «Вехи» были прямым продолжением и углублением идейной линии «Проблем идеализма»; и с другой стороны, в них содержалась резкая, принципиальная критика революционно-максималистических стремлений русской радикальной интеллигенции. Я участвовал в «Вехах» статьей «Этика нигилизма», в которой пытался свести в систему «нигилистический морализм» интеллигентского мировоззрения и вскрыть его безвыходную противоречивость; статья моя кончалась призывом к замене «нигилистического морализма» *«религиозным гуманизмом»* (под этим несколько туманным термином мне тогда представлялась христианская идея богочеловечности). Более открыто и отчетливо этот призыв был выражен С.Н. Булгаковым (который уже тогда был верующим православным христианином) в статье «Героизм и подвижничество», в которой идеалу революционного героизма противопоставлялся идеал христианской святости. П.Б. написал для «Вех» статью «Интеллигенция и революция»; помню, что мы с ним, не сговариваясь, чрезвычайно близко сошлись в духе и идейных мотивах критики интеллигентского мирозерцания, и что и он сам, и Н.А. мне это с удовлетворением высказали.

«Вехи» имели шумный, сенсационный успех — они были главной литературно-общественной сенсацией 1909 года. В течение полугода они выдержали пять изданий (первое в три тысячи экземпляров, последнее, по-

мнится, в пять тысяч); к последнему изданию был приложен составленный Гершензоном большой библиографический список журнальных и газетных откликов на них. Успех этот был по существу успехом *скандала*. Если идеи «Проблем идеализма» уже воспринимались как еретические, то ересь подобного рода — критика позитивизма и материализма, пропаганда «идеализма» — все же снисходительно прощалась радикальным общественным мнением как относительно невинное, хотя и небезопасное чудачество. Иное дело — критика основного, священного догмата радикальной интеллигенции — «революционизма»; она рассматривалась как дерзновенная, безусловно нестерпимая измена вековым священным заветам русской интеллигенции, как измена традиции, завещанной «пророками» и «святыми» русской общественной мысли — Белинским, Грановским, Чернышевским, Писаревым, — как предательство векового стремления к свободе, просвещению и прогрессу и переход на сторону черной реакции. Против «Вех» восстали не только революционеры и крайние левые; не менее, пожалуй, были шокированы и возмущены ими и умеренно-либеральные круги. Противники «Вех» придавали им, очевидно, очень большое — бесспорно преувеличенное — *политическое* значение: опасались, что они будут содействовать росту консервативных течений и ослаблению либеральных и радикальных сил. Только этим можно объяснить, что такой практический политик, как П.Н. Милюков, лидер партии и член Думы, счел необходимым совершить лекционное турне по России, чтобы перед большими аудиториями громить «Вехи». Господствующее общественное мнение восприняло из духовной тенденции «Вех» только эту, политическую сторону, которая для нас самих была, хотя и существенной, но все же лишь производной от более основной нашей задачи — пересмотра самих *духовных* основ господствующего мирозерцания.

Это соотношение ярко сказалось в прениях о «Вехах», устроенных тотчас же после выхода сборника в ап-

реле 1909 года петербургским Религиозно-философским обществом (об истории и деятельности которого, поскольку она связана с П.Б., я расскажу сейчас же ниже). Застрельщиками в критике «Вех» были нераздельные тогда Д.С. Мережковский, Зинаида Гиппиус и Д.В. Философов (бывшие главными руководителями Общества). Философов в своем докладе сопоставлением цитат из статей ненавистного оппозиционному общественному мнению Меньшикова и из статьи П.Б. в «Вехах» пытался скомпрометировать идеи «Вех» простым утверждением солидарности их идей с черносотенством публициста «Нового Времени». Мережковский прочитал свою (потом напечатанную в «Речи») статью против «Вех» под ядовитым заглавием «Семь смиренных» (он уподоблял семь участников «Вех» семи «смиренным» иерархам, членам Святейшего Синода, отлучившим Льва Толстого от церкви). Из участников «Вех» в собрании выступали Струве и я, и несмотря на то, что массовое настроение аудитории было против нас и на стороне наших противников, нам без труда удалось все же обличить поверхностность этой критики и иметь некоторый успех. Вообще, идеи «Вех», вопреки солидарному хору яростной критики, которой они были встречены, или отчасти даже благодаря рекламе, созданной этой критикой, не остались без влияния, по крайней мере, на избранное меньшинство русской интеллигенции. Они, во всяком случае, сделали одно дело — проббили толщу заносчивой цензуры общественного мнения, не позволявшей говорить иначе, чем с благоговением об освященных традицией радикализма идеях. И если «Вехам» не суждено было иметь определяющее влияние на ход русской политической жизни, — их идеи потонули во вновь нараставшей в более широких массах общества и народа волне политического радикализма, особенно усилившейся во время войны 1914–1917 годов, — то в дружном и энергичном отпоре, которым общественное мнение интеллигенции встретило большевистскую революцию, как и в возникших после

революции симптомах религиозного покаяния и возрождения, — идеям «Вех» по праву можно приписать существенное влияние.

Той же весной 1909 года наши дружеские узы с П.Б. были еще скреплены тем, что он стал крестным отцом моего старшего сына, Виктора. Четверть века позднее ему довелось стать наставником и научным руководителем своего крестника, посвятившего себя изучению русской истории.

Из зимнего сезона 1909–1910 годов мне памятли следующие факты моего общения с П.Б. Постоянно ездя в Москву по делам «Русской Мысли», он состоял в тесных отношениях с кн. Е.Н. Трубецким и С.А. Котляревским, редактировавшими культурно-политический журнал «Московский Еженедельник»; он старался связать и меня с этим журналом, и через его посредство я получил приглашение постоянного сотрудничества в нем, именно ведения обзора журналов. Я, однако, к тому времени начал отчетливо сознавать, что мое призвание не в публицистике, а в научно-философском творчестве, и отказался от предложенной мне постоянной журнальной работы. Также при участии П.Б. я получил от Е.Н. Трубецкого и известной московской меценатки Маргариты Кирилловны Морозовой приглашение прочитать доклад в собиравшемся в ее особняке на Смоленском рынке философском кружке. Я прочел доклад о входившем в то время в моду англо-американском философском течении «прагматизме». В прениях по докладу, наряду с москвичами (помню Е.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина, С.В. Лурье и еще совсем молодого И.А. Ильина), принимал участие и П.Б. Я выступил с резкой принципиальной критикой этого учения, релятивирующего идею объективной истины, но встретил довольно дружный отпор со стороны многих москвичей (в том числе старика Л.М. Лопатина, в то время успешного совсем забыть свою собственную очень замечательную ме-

тафизическую систему и восхищавшегося жизненностью идей Джемса). П.Б., однако, решительно стал на мою сторону. Помню его изречение: «При входе во всякий научный семинарий нужно было бы вывесить объявление: вход прагматистам воспрещается». Он хотел этим указать на гибельность прагматической теории, по которой истина определяется практической полезностью воззрений, для пафоса бескорыстного научного искания объективной истины. Мой доклад вместе с прениями по нему был напечатан в «Русской Мысли». Наконец, третий вспоминающийся мне факт состоял в том, что весной 1910 года у нас зародился замысел выяснить и развить в коллективном труде *положительное* содержание тех идей, которые были выражены в «Вехах» в отрицательной форме критики интеллигентского мирозерцания. У меня на квартире по почину и подбору П.Б. состоялось собрание для обсуждения идейной программы нового сборника. Содержание беседы и состав ее участников исчезли из моей памяти, за исключением двух пунктов — я сам развивал при полном одобрении Струве идею *органического* духовно-общественного мирозерцания — в противоположность механистическому воззрению о самочинном, умышленном, человеческом строительстве жизни; и в числе участников запомнилось мне совершенно новое в нашем кружке, символически-значительное лицо — член Думы кадет Караулов, из старообрядцев, славившийся своей редкой в либеральных кругах того времени преданностью религиозным идеям. Замысел этот почему-то остался без осуществления.

Лето 1910 года мы проводили большой дружной колонией интеллигентов в имении гр. Паниной Машук в двадцати верстах от Торжка в Тверской губернии. Участниками колонии были семьи Струве, М.Н. Стоюниной и ее зятя, проф. Н.О. Лосского, академика Насонова, инженера Старынкевича, фабричного инспектора и проф. Политехнического Института (позднее расстрелянного большевиками) А.Н. Быкова, тверского земца Ф.Ф. Оль-

денбурга, историка А.А. Корнилова и, наконец, моей семьи. А.А. Корнилов работал там над историей семьи Бакуниных (напечатанной в «Русской Мысли»); имение Бакуниных Прямухино с его архивом находилось недалеко от Машука, и между ними была личная связь: жена фактического владельца Машука М.И. Петрункевича, Елизавета Ильинична Петрункевич, была урожденная Бакунина. Кроме упомянутых выше лиц, в Машуке гостил у Лосских молодой талантливый философ Д.В. Болдырев, позднее в годы войны ставший сотрудником «Русской Мысли» и в революцию погибший в Сибири в героической борьбе против большевиков. К Петрункевичам в Машук приезжал этим летом в гости известный английский знаток России, сэр Бернард Пэрс (Pares). Не думаю, чтобы он там познакомился с П.Б., но знаю, что они встречались; в своей книге о России Пэрс с большой любовью и уважением отзываясь о Струве и говорит о сильном впечатлении, которое П.Б. на него произвел. Сам П.Б. не жил длительно с нами, но часто наезжал, и я помню его беседы со мной о задуманных им реформах в ведении «Русской Мысли». Семья его должна была в середине лета уехать в Торжок из-за заболевания детей скарлатиной, но в конце лета снова вернулась в Машук, и с ней и П.Б.; при их отъезде я провожал их на лошадях до Торжка.

Следующий зимний сезон 1910–1911 годов памятен мне особенно событием ноября 1910 года, всколыхнувшим всю Россию и нашедшим себе отражение в жизни нашего редакционного кружка и в петербургском Религиозно-философском обществе, — именно внезапным уходом из Ясной Поляны и последовавшей через несколько дней после этого смертью Л.Н. Толстого. Но прежде чем рассказать об этом, я должен упомянуть о самом Религиозно-философском обществе, так как именно в нем выразилась наша реакция на это событие. История его в общих чертах такова. Кажется, в 1902–1903 годах (ни П.Б., ни я не жили в то время в Петербурге) по почину, если я не ошибаюсь, Ме-

режковских возникли «религиозно-философские собрания», на которых происходили встречи и собеседования между свободными религиозными мыслителями из интеллигенции и иерархами православной церкви. Наш кружок в то время был еще далек от интереса к церковному христианству (за исключением, впрочем, одного только С.Н. Булгакова, но он жил в те годы в Киеве). Эти собрания, в которых шли споры между интеллигентами-«богоискателями» и представителями традиционной церковной веры, вскоре, однако, прекратились (возможно, что они были запрещены церковной властью). Зимой 1904–1905 годов Н.А. Бердяев и наезжавший в Петербург С.Н. Булгаков редактировали сначала перенятый от Мережковских журнал «Новый Путь», а затем сменивший его «толстый» журнал «Вопросы Жизни» (издававшийся Д.Е. Жуковским). В это время произошло сближение между двумя разнородными группами интеллигенции — между «богоискателями» из поэтов-символистов (Мережковский, Зинаида Гиппиус, Н.М. Минский, прибывший тогда из заграницы и сразу выдвинувшийся Вячеслав Иванов, Федор Сологуб и близкие к ним более молодые поэты А.А. Блок, Сергей Городецкий и Г.И. Чулков, прошумевший тогда, как зачинатель направления «мистического анархизма»; к этой же группе принадлежал и замечательный религиозный писатель В.В. Розанов) и нашим кружком, пришедшим к «идеализму» от марксизма. Душой этого сближения был неутомимый собеседник Н.А. Бердяев; через него познакомился и я с этой средой поэтов-богоискателей. В шумный сезон 1904–1905 годов с его политическими банкетами и беспорядками, а тем более в революционную пору 1905–1906 годов эти интересы стояли все же на заднем плане общественного внимания. Но именно на почве этого сближения двух групп интеллигенции возникло как возрождение в новой форме Религиозно-философских собраний петербургское Религиозно-философское общество (а также московское Религиозно-философское общество им. Вл. Соловьева). Точное время его возникновения я не

помню, во всяком случае, заметную роль в петербургской общественной жизни оно стало играть лишь в годы политической реакции и политического успокоения, начиная с 1908 года. Руководителями его были Мережковские, постоянным председателем — А.В. Карташев. Кроме упомянутых выше «богоискателей», в обществе принимали участие А.В. Карташев, очень талантливый чиновник Синода Тернавцев, философ С.А. Аскольдов-Алексеев и несколько священников либерального (в политическом и богословском смысле) направления — отец Константин Аггеев и некий отец Михаил (фамилии не помню), вскоре запрещенный к служению и ставший старообрядческим епископом. (Бердяев к тому времени переселился в Москву.) Я начал посещать Религиозно-философское общество с осени 1908 года, П.Б., помнится, позднее; особенно частым стало его и мое общение с Мережковскими в годы, когда они, о чем я уже упоминал, редактировали беллетристический отдел «Русской Мысли» (1911–1913). В их квартире на Литейном в известном доме Мурузи, где с ними жил и Д.В. Философов, происходили собрания кружка ближайших участников и руководителей Религиозно-философского общества (в него входили, кроме них, А.В. Карташев, С.А. Аскольдов, П.Б. и я).

Направляясь однажды вечером, в начале ноября, на такое собрание, я по дороге прочитал в вечерней газете о внезапном ночном бегстве Л.Н. Толстого из его дома в Ясной Поляне. Я сам был потрясен этим известием и застал Мережковских и остальных членов кружка в большом возбуждении. Помню суждение П.Б. на этом вечере, что уход Толстого «есть событие величайшего религиозного значения». Это суждение особенно запомнилось мне, потому что он никогда не увлекался Толстым, как религиозным проповедником и всегда, напротив, относился к нему резко отрицательно — в отличие от меня, который в юные годы увлекался его писаниями и хотя и не разделял его идей, долго не мог отчетливо осознать, в чем именно они ложны. Когда через несколько дней, в течение которых

вся Россия лихорадочно следила за странствованием и заболеванием Толстого, пришло известие об его смерти, на совещании у Мережковских было решено устроить торжественное заседание Религиозно-философского общества, посвященное его памяти. По предложению Мережковских, было принято необычайное решение (вполне одобренное и П.Б.) — после речей собрание должно было закончиться молитвой. Было условлено, что последним выступит упомянутый только что старообрядческий епископ Михаил, который закончит свою речь свободной молитвой об упокоении души Толстого; это должно было быть для собрания сигналом встать, после чего какой-то приглашенный хор должен был пропеть «Заповеди блаженства». Это была первая попытка перехода религиозно заинтересованной интеллигенции от религиозно-философских рассуждений к участию в некоем внеконфессионально-церковном богослужении. В этом решении, несмотря на некоторую его нарочитость и искусственность, было что-то, что соответствовало общему настроению, религиозно потрясенному смертью Толстого. Помню, что, например, на педагогических курсах Фребелевского общества слушательницы после моей речи о Толстом тоже, по собственной инициативе, пропели заупокойную молитву. Против решения протестовал из всего нашего собрания только Аскольдов, убежденный православный, предлагавший вместо этого отслужить настоящую православную панихиду. Собрание состоялось в очень торжественной и приподнятой атмосфере, по принятой программе (большинство произнесенных речей было напечатано в «Русской Мысли», в декабрьской книжке 1910 года). П.Б. сказал очень интересное слово о «противоборстве Добра и Красоты в учении Толстого». Неожиданное религиозное пение было принято весьма разнородным собранием с некоторым недоумением, но, кажется, все же произвело впечатление. В более широких интеллигентских кругах оно было встречено насмешкой. Я рассказал так подробно об этом эпизоде, потому что думаю, что и для

самого П.Б., как и для некоторых других участников собрания, он был выражением некоторого, смутно нарастающего в нас стремления к церковному оформлению наших религиозных исканий. Вплоть до послереволюционных 20-х годов Струве (как и мы все, члены кружка «Русской Мысли») по личным религиозным убеждениям стоял определенно вне церкви (что же касается Мережковских, то они, как известно, проповедовали свое собственное, апокалипсически-революционное христианство, резко враждебное православной и вообще традиционной церковной вере). Но со свойственной П.Б. духовной чуткостью он одновременно уже тогда сознавал огромное положительное духовное значение церковной традиции и церковной оформленности веры.

Возвращаясь немного назад, к лету и осени того же 1910 года, приведу некоторые факты из моей собственной литературно-научной деятельности, косвенно бросающие свет на воззрения П.Б. Начиная с 1908 года, главным событием моей духовной жизни было знакомство с творениями Гёте — не только с его поэзией, но и с его мало известным в России научным и религиозно-философским мирозерцанием — знакомство, оказавшее определяющее влияние на мое философское и духовное развитие. Положительная оценка идей Гёте, почитание основных мотивов его жизнепонимания было одним из существенных пунктов, в которых проявилось мое «духовное сродство» с П.Б. В противоположность обычной установке русской интеллигенции, которая по образу Белинского в его последнюю эпоху восторгалась гуманитарно-этической «бунтарской» установкой Шиллера и с пренебрежением и отрицанием относилась к величавому, религиозно-уравновешенному, проникнутому благоговением к божественным основам мирового бытия и потому «консервативному» умонастроению Гёте, П.Б. с юности был почитателем Гёте, и это почитание было очень характерно для всей его интуиции жизни — именно для изложенного выше его «объективизма». Еще в юные, «марксистские» годы он напечатал — помнится, в «Мире

Божием» — интересную статью «Маркс и Гёте», в которой, отыскав и опубликовав какое-то положительное суждение Маркса об объективизме Гёте, противопоставлял его известной яростной критике Гёте с точки зрения этического радикализма у немецкого публициста Берне.

Можно сказать, что весь «марксизм» П.Б. в его юные годы (как и мой собственный) был определен положительной оценкой именно этого момента «гетевского» объективизма у Маркса, его подчинения морально-политического идеала неким имманентно-объективным, как бы космическим началам общественного бытия. Я задумал написать целую книгу о мирозерцании Гёте; П.Б. очень поощрял меня к этому и предложил опубликовать ее по частям в «Русской Мысли» в форме «Этюд о Гёте». Дело у меня не пошло дальше первого «этюда», посвященного «гносеологии Гёте» (которая определила всю мою позднейшую философскую систему); статья была напечатана в том же 1910 году в «Русской Мысли». Другой факт касается спора, возникшего тогда между двумя философскими лагерями и имевшего общественное значение. В 1910 году в Петербурге группа молодых философов-новокантианцев (возглавляемая начинающим «риkkертианцем» С.И. Гессеном, сыном И.В. Гессена) стала издавать журнал «Логос» как русский отдел международного, издававшегося в Германии, одноименного журнала. Московский славянофильствующий философ Эрн выступил с резкой критикой этого начинания, доказывая, что античная идея «логоса» унаследована только восточной церковью и через нее русской мыслью, потому русским нет нужды учиться у немецкой и вообще европейской философии, опустошающий рационализм которой основан именно на оторванности ее от начала «логоса». Я сам к тому времени окончательно преодолел «кантианскую» стадию своего развития, а тем более был далек от «риkkертианства» и иных видов новейшего немецкого «новокантианизма»; все умонастроение русских новокантианцев было мне чуждо (хотя я и опубликовал одну статью в «Логосе»). Но полемика Эрна

задела гораздо более общую проблему; она была возрождением славянофильской критики западного духовного мира вообще; П.Б. предложил мне возражать Эрну, что я и сделал; из этого завязался между нами обмен полемическими статьями. Я упрекал Эрна в философском шовинизме, в несправедливо-пренебрежительном отношении к живому духовному началу европейской мысли и в беспримерном преувеличении достижений русской философии (Эрн уподоблял Сквороду Сократу, а Вл. Соловьева — Платону); я ссылаясь при этом на уничтожающий отзыв самого Вл. Соловьева в «Национальном Вопросе» о русской философии. П.Б. очень одобрил мои соображения. Он предложил также Евгению Трубецкому высказаться в «Русской Мысли» по этому вопросу; Трубецкой отказался, мотивируя свой отказ словами: «Спорить против Эрна не хочу — против Франка не могу». Я привожу этот маленький эпизод как характерный для неизменного идейного «западничества» Струве, которому он остался верен в течение всей своей жизни, несмотря на свою страстную любовь к России и высокую оценку русской духовной культуры и русской науки.

Следующие два года, 1911–1912, вплоть до весны 1913 года, когда я уехал на полтора года за границу, чтобы писать свою научную диссертацию («Предмет знания»), мы гораздо реже встречались — отчасти потому, что жили сравнительно далеко друг от друга, на двух противоположных окраинах Петербурга (П.Б. — в Сосновке, я — на Крестовском острове), отчасти же потому, что я всецело ушел в научную и педагогическую работу. (В 1911–1912 годах я был всецело поглощен сдачей магистерского экзамена, в следующем году был занят предварительной подготовкой моего большого научного труда, и, кроме того, в течение этих двух лет был переобременен большим количеством лекций.) Были планы совместного проведения летних каникул в деревне, но они почему-то не осуществились. Из общественной жизни того времени вспоминаю, что молодые, упомянутые только что философы-кантианцы

(политически — радикалы или социалисты) затеяли в 1910–1911 годах политический «салон», в который приглашали общественных деятелей и писателей. По крайней мере, на одном из этих собраний были П.Б. и я. Помню спор П.Б. с И.В. Гессеном, против которого (как и против позиции кадетской партии) он защищал аграрную политику Столыпина. Но беседы в «салоне» были, в общем, бесцветны; уходя с собрания, П.Б. жаловался мне на педантизм и отсутствие дарования молодых его руководителей. Из моей памяти, вообще говоря, стерлись воспоминания о встречах и беседах с ним в эти годы. Относительно мирное течение политической жизни, очевидно, не давало повода к сколько-нибудь ярким, западающим в память высказываниям П.Б. Из публицистической его деятельности за это время вспоминаю один эпизод, когда он снова учинил общественный «скандал». На страницах «Русской Мысли» он поднял «украинский вопрос», указав на вредность и ложность стремления некоторой части украинской интеллигенции к полному культурному (а иногда даже политическому) обособлению от России, ее нежелания воспринимать украинский народ как неотделимую ветвь общерусского государственно-культурного организма. Он говорил о необходимости в русской империи иметь общегосударственный язык и единую науку и духовную культуру, объединяющую местные народные особенности, о бессмысленности и вредности дробления сил в попытке создания особой украинской науки или в переводах на украинский язык русских писателей. Этим он вооружил против себя не только украинцев, но и господствующее либеральное общественное мнение, которое рассматривало всякое противодействие федеративным стремлениям как произвол и черную реакцию. Близкий друг П.Б., киевлянин, философ-юрист Богдан Кистяковский резко с ним разошелся и полемизировал по этому вопросу.

Мирное течение жизни было прервано одним политическим событием. В сентябре 1911 года в Киеве, в театре, в присутствии царя, премьер-министр П.А. Столыпин

был убит молодым террористом Богровым, проникшим в партер театра с удостоверением агента охранной полиции. Мне запомнилось возбужденное обсуждение П.Б. этого события в первую же мою встречу с ним по возвращении с летних каникул. Мы гуляли по лесу в Сосновке; в беседе участвовал и Г.Н. Штильман, который в качестве киевлянина был хорошо знаком с местной обстановкой и лично знал юношу-убийцу (из буржуазной еврейской семьи). П.Б. утверждал, что обстоятельства дела свидетельствуют, по меньшей мере, о небрежности и попустительстве охранной полиции — и, может быть, даже о преступной интриге с ее стороны. В этой связи разговор коснулся самой личности Столыпина и его политической судьбы. П.Б., как я уже упоминал, высоко ценил его государственную деятельность. Он говорил, что Столыпин изнемогал, не встречая поддержки в общественном мнении и находясь в постоянной борьбе против слабости и неустойчивости царя и даже его враждебности к себе. Он отметил своеобразие монархизма Столыпина, который из монархической преданности считал себя обязанным слепо исполнять волю царя даже там, где эта воля была, по его убеждению, губительна для России и для самой монархии. Струве противопоставлял этому монархизм Бисмарка, который не стеснялся насиловать волю Вильгельма I, идти на открытый конфликт с ним, то есть считал долгом монархиста защищать интересы монархии против самого монарха. Трагическая судьба Столыпина была одним из первых ясных симптомов разложения русской монархии, и П.Б. уже тогда был полон тревоги за будущее России.

В 1913 году, как я уже упоминал, он защищал на диспуте в Московском университете свою магистерскую диссертацию «Хозяйство и цена» — плод многолетних исканий и размышлений по теории политической экономии и истории хозяйства. Оценка этого труда, полного и совершенно оригинальных идей и огромной учености, не входит в мою задачу и превышает мою компетентность. Отмечу только общий, философский его мотив — П.Б.

окончательно отказался в нем от всех методологических традиций и общих социологических предпосылок классической, то есть абстрактно-дедуктивной политической экономики, утверждавшей наличие общих, как бы predeterminedных «законов» хозяйственной жизни, и заменил их требованием отыскания эмпирически-статистически устанавливаемых закономерностей. Это направление идей определено его общими социологическими и философскими воззрениями и стоит в тесной связи и с его политическими убеждениями, о чем еще придется говорить ниже. Защита диссертации в Московском университете не обошлась без тягостного инцидента. Хотя большинство членов факультета были почитателями П.Б., но нашелся один приват-доцент, Бобин, который яростно и неприлично напал на него. Здесь, очевидно, сыграли роль и политическая непопулярность П.Б. в среде радикальной интеллигенции, и обычные в факультетской жизни интриги. Струве был вообще принципиальным противником русской университетской системы «ученых степеней», особенно двух — магистерской и докторской; он считал ее признаком слабости русской научно-общественной культуры и признавал единственно правильной принятую в Германии систему, по которой право на профессию определяется только оценкой общих научных заслуг и трудов кандидата. В отношении самого себя, уже приобретшего общепризнанную репутацию выдающегося ученого, он по праву негодовал на унижительность и бессмысленность формалистики «защиты диссертации». После опыта магистерского диспута он решил бросить умышленный и притом двойной вызов русским университетским традициям, требовавшим, в качестве диссертации, непременно «толстой» книги и оценивавшим научную степень, дарованную столичным университетом, выше степени провинциального университета, — в качестве докторской диссертации он представил совсем небольшую, в несколько десятков страниц книжку — часть второго тома той же книги «Хозяйство и цена», и защитил ее в 1917 году в Ки-

евском университете, у своего почитателя, проф. А.Д. Билимовича. Только после этого, согласно русским порядкам, он мог получить ординарную профессиу в Политехническом Институте.

В мае 1913 года я, получив научную командировку для писания диссертации, уехал с семьей в Германию. На вокзале нас провожали П.Б. и Н.А., и Струве нас очень тронул тем, что в последнюю минуту перед отходом поезда с шутливой ужимкой бросил в купе игрушечных обезьянок — подарок на дорогу нашим детям. За время моей заграничной жизни (с весны 1913 до начала войны летом 1914 года) у меня было две встречи с ним. Летом того же 1913 года П.Б. вместе с Н.А. приехали к нам в маленький университетский город Марбург; подробности этого свидания не сохранились в моей памяти. Помню только, что П.Б. в то же лето подвергся операции (он страдал грыжей). Зато второе свидание зимой 1913–1914 годов в Мюнхене, куда я переселился с осени, навсегда врезалось в мою память как яркий эпизод и новый этап в истории нашей интимной дружбы.

П.Б. приехал на рождественские каникулы в том особом благодушно-веселом настроении, которое овладевало им в редкие дни, когда он давал себе отдых от занятий и общественных забот. Мы дружно и весело встретили русский Новый год в моей семье (при участии моего старого товарища, коллеги П.Б. по Политехническому институту, проф. В.Б. Ельяшевича). Струве водил меня и мою жену по мюнхенским театрам; мы были на опере Штрауса «Der Rosenkavalier» (П.Б. был плохой ценитель музыки — оперы Вагнера он называл «утонченной пыткой», — но он знал и ценил одноименную драму Гофмансталя, на текст которой написана эта опера), и на трагедии ценимого им старого немецкого драматурга Геббеля «Agnes Bernauer» (он тогда же обратил мое внимание на замечательный дневник Геббеля, полный глубоких и интересных мыслей об искусстве, художественном творчестве и о конфликте у творческих натур между долгом творчества и обязаннос-

тями, налагаемыми жизнью — последняя тема интимно лично интересовала его); были мы и в каком-то нарядно-баварском опереточном театре. Но, помимо этого, П.Б. с самого начала своего приезда звал меня поехать с ним куда-нибудь отдохнуть; поглощенный напряженным трудом писания книги, я долго откладывал эту поездку, к неудовольствию П.Б. Сначала речь шла о поездке во Флоренцию; мое прозаическое соображение, что на это у меня не хватит денег, он весело-легкомысленно отвергал как «несущественное», но потом сам решил, что во Флоренции мы потратили бы слишком много времени и сил на осмотр достопримечательностей. Наконец, мы поехали с ним в ближний, в двух часах езды, пограничный австрийско-тирольский городок Kufstein, где и провели три дня в полном уединении в уютной провинциальной гостинице, бродя по засыпанному снегом улицам живописного горного городка и часами беседуя перед горящим камином столовой. Как всегда, Струве делился со мной своим огромным и бесконечно-многообразным запасом знания. Но центральным содержанием и как бы апогеем нашего общения был обмен интимными признаниями о личной жизни каждого из нас. В женской дружбе такого рода интимные признания — явление обычное; они даются легко, без особого напряжения и часто даже не свидетельствуют об особой глубине отношений; но в дружеских отношениях между зрелыми мужчинами такого рода общение есть явление редкое; откровенные признания даются здесь с трудом; для них требуется не только безусловное взаимное моральное доверие, но и уверенность в подлинном интимном понимании, в некоей глубокой внутренней созвучности душ. И в мужской дружбе такие редкие минуты полной интимности остаются незабываемыми вехами жизненного пути и становятся незыблемыми основами душевной близости на всю жизнь. Такое счастье, сравнимое только со счастьем интимной душевной близости в эротической любви между мужчиной и женщиной, мне довелось пережить в эти дни в Куфштейне. И мне дано было узнать П.Б. с новой стороны — загля-

нуть в глубину его сердца, узнать юношескую чистоту, юношеское горение души этого по внешнему облику рассеянного, равнодушного к личной жизни, погруженного в книги ученого и обремененного общественными заботами деятеля. Мы закрепили нашу дружбу — после уже пятнадцати лет дружеских отношений, — выпив «на брудершафт», и, душевно и физически освеженные, вернулись в Мюнхен. Вскоре после этого П.Б. уехал в Петербург, и я встретился с ним снова лишь в августе 1914 года, после начала войны, когда после долгого и сложного путешествия с семьей через Италию и Балканы (первого опыта «беженства» в моей жизни) я вернулся на родину. Мы не подозревали тогда, что наше беззаботно-радостное общение на пороге 1913–1914 годов было последним эпизодом нашей мирной жизни, совпавшим с концом целой исторической эпохи, и что нам предстоит отныне стать участниками и жертвами огромной мировой драмы, продолжающейся теперь уже тридцать лет, и конца которой не суждено было увидеть П.Б.

VI. Война и революция (1914–1918)

Вернувшись в Петербург в конце августа или в начале сентября 1914 года, я сразу же остановился в квартире П.Б. на Нюстадской ул. (семья моя уехала, до приискания и оборудования новой квартиры в Петербурге, к родителям моей жены в Саратов). Первые военные вести и впечатления я имел еще во время моего длительного путешествия — всенародный патриотический подъем и восторженные манифестации толпы во время приезда государя в Москву (П.Б. позднее с горечью говорил, что это была «вспышка соломы» — Strohfеuer), зловещее, со смутными чувствами воспринятое переименование Петербурга в «Петроград» (немцы острили, что уже в первые дни войны они отняли у России Петербург) и жуткое известие о нашем большом поражении у Мазурских озер всего через несколько недель после победоносного, казалось, вступления нашей армии в

Восточную Пруссию. В пути же я прочитал воззвание верховного главнокомандующего вел. кн. Николая Николаевича к полякам, обещавшее им восстановление их свободы и призывавшее к сотрудничеству с русскими в борьбе против общего врага (это воззвание, как потом пришлось слышать, произвело сильное впечатление, по крайней мере, на часть польского общественного мнения). В Петербурге я узнал, что текст его был составлен совместно кн. Г.Н. Трубецким (директором ближневосточного департамента Министерства иностранных дел, потом посланником в Сербии) и П.Б.; я не сомневаюсь, что значительная доля его авторства принадлежала последнему.

Я застал его в большом, естественном возбуждении, но полном надежд. От былого — в эпоху японской войны — «пораженчества» его, как и русского оппозиционного общественного мнения вообще, конечно, не осталось и следа (за исключением крайних левых партий, в то время ему уже совершенно чуждых и в тот момент, к тому же, невлиятельных). Все единодушно понимали все значение войны для будущих судеб России. Струве испытывал редкое в его жизни счастливое чувство своей солидарности с общественным настроением: всенародный подъем и установившаяся наконец солидарность правительства и общества в основной задаче защиты родины предвещали, как тогда казалось, внутреннее политическое обновление страны после победы над внешним врагом. Русская радикальная интеллигенция была захвачена несколько врасплох этой совершенно новой идейной констелляцией, противоречившей всем ее давнишним, закоренелым понятиям и привычкам мысли («патриотизм» до того времени был на ее языке почти только бранным словом); и кроме того, новая атмосфера всенародного общего дела нарушила привычную, аристократически-обособленную жизнь интеллигенции, посвященную утонченным спорам по отвлеченным вопросам «миросозерцания». Зинаида Гиппиус призывала в Религиозно-философском обществе интеллигенцию «снизиться» до общенародных интере-

сов. В Москве упомянутый мной выше В.Ф. Эрн прочитал в тамошнем Религиозно-философском обществе на шумевший доклад «От Канта до Круппа», в котором доказывал в высшей степени спорный тезис, что военная агрессивность немецкого народа, его неуважение к чужим правам есть прямой итог опустошения, внесенного в германскую духовную жизнь рационализмом Канта (позднее он опубликовал брошюру под заглавием «Время славянофильствует», в которой доказывал, что ход событий обличил несостоятельность западной духовной культуры и правду русской — тезис, явно несогласимый с выступлением России на стороне Франции и Англии против Германии). Так, вопрос о «смысле» или «оправдании» войны стал на очередь в умственной жизни интеллигенции. П.Б. созвал у себя на квартире собрание сотрудников «Русской Мысли» и идейно близких ему людей, посвященное обсуждению этого вопроса. Беседа была оживленная, и споры жаркие. Молодой религиозный философ Д.В. Болдырев доказывал, что Германия Вильгельма II духовно и морально выродилась, и что война имеет для России значение борьбы за христианские идеалы. Я сам развивал мысль, что оправдание войны предполагает объективную моральную расценку, на которой из двух воюющих сторон лежит ответственность за ее начало, и что для России война оправдана как защита родины от неправого нападения. Упомянутый выше Д. Муретов защищал свою теорию о сверхэтическом оправдании национализма. Историк проф. Э.Д. Гримм заявил, что война есть «зоологическое явление» борьбы за существование, не требующее никакого морально-философского обоснования. П.Б. говорил мало и не развивал никакой философской теории; но мне запомнились его слова: «Я не испытываю ни малейшей ненависти к немцам и именно в этом ощущаю свою патристическую силу». Вскоре после этого он напечатал в «Русской Мысли» упомянутую уже мною статью Муретова о национализме. Против идеи Муретова решительно выступил (в «Русской Мысли» же) кн. Е.Н. Трубецкой,

обличая его учение как «языческое», и П.Б. ему отвечал, доказывая совместимость национализма с христианской идеей всечеловечности. В течение этих военных годов П.Б. устраивал многократно и более тесные собеседования близких единомышленников, и более широкие собрания, посвященные темам внешней и внутренней политики. Помню одно такое собрание с участием братьев Евгения и Григория Трубецких, где обсуждался вопрос о судьбе Польши.

Именно с этой осени 1914 года я стал уже формально-организационно членом редакции; П.Б. поручил мне (о чем я уже говорил) чтение и оценку всех рукописей неполитического содержания, и мы стали аккуратно еженедельно встречаться для разбора рукописей и составления номеров журнала. В самом же начале войны ушел на нее добровольцем высоко ценимый Струве молодой экономист А.М. Рыкачев, ставший ближайшим сотрудником «Русской Мысли» и идейным единомышленником П.Б. Он вскоре же погиб на войне, и П.Б. тяжело переживал эту потерю.

Всенародный патриотический подъем и солидарность между правительством и обществом быстро начали спадать и ослабевать под влиянием военных неудач. Наше отступление летом 1915 года, уже походившее на катастрофический разгром, остро поставило вопрос о бюрократических непорядках, о беспомощности власти и неподготовленности страны к ведению войны. Возникший, если не ошибаюсь, с самого начала войны Союз земств и городов для помощи фронту был дополнен созданием, тоже по общественной инициативе, Военно-промышленных Комитетов для упорядочения и усиления военного производства. Эти общественные организации, созданные для помощи правительству в деле ведения войны, скоро стали в оппозицию к кругам бюрократии. Во всех этих заботах П.Б. принимал, конечно, деятельное участие. Я не помню подробностей его общественной деятельности в это время, знаю только, что именно в эти годы он начал сближаться с кругами более правыми, в частности с А.М. Гуч-

ковым, игравшим большую роль в общественной организации военной промышленности, и с В.В. Шульгиным. Помню его реакцию на погром в Москве — кажется, летом 1915 года — немецких промышленных фирм и магазинов, выродившийся в безобразный всеобщий погром; было ясно, что «патриотизм» был здесь только предлогом для разнуздания анархического бесчинства черни. П.Б. писал мне об удручающем впечатлении, которое это событие произвело на него как признак «нашей слабости».

Летом того же 1915 года под впечатлением наших неудач и обнаружившейся большой немецкой силы я написал и опубликовал в «Русской Мысли» статью «О духовной сущности Германии», в которой пытался уяснить духовный источник этой силы. В противоположность ходячим тогда обличениям Германии, я указывал на начало *действенности* как на определяющий мотив немецкого духа и на национальную укорененность кантовской идеи «категорического императива» как чувства долга, преодолевающего человеческую слабость. П.Б. очень пришлось по душе мои соображения. Осенью того же года, вероятно, по его инициативе, мы оба были приглашены в Кружок Вл. Соловьева, собиравшийся в особняке кн. А.Д. Оболенского (бывшего либерального обер-прокурора Синода), где при участии сановных гостей (помню редактора «Петербургских Ведомостей» кн. Ухтомского и министра земледелия А.В. Кривошеина) произошла оживленная беседа на тему моей статьи. П.Б. сошелся при этом с Кривошеиным в жалобах на распущенность и патриотическое равнодушие русского общества.

Горячая вера в русскую победу и в возрождение России после нее стала постепенно сменяться у П.Б. настроением патриотической тревоги и горечи; кажется, в 1916 году он мне сказал: «В сущности, немцы уже победили; союзники только не хотят признать этого факта». Огорчало его и все более заметное равнодушие общества к войне, захватывавшее и правительственные круги. Помню, как он возмущался, когда кто-то из министров в частном раз-

говоре сказал, что правительство решило не призывать студентов на военную службу, потому что «в обществе эта мера была бы непопулярна» (студенты были призваны на войну только под самый ее конец и действительно весьма неохотно, только по принуждению подчинились этому призыву). В 1916 году произошла поездка П.Б. — в связи с его деятельностью как председателя междуведомственного комитета по ограничению торговли неприятеля — в Англию и Францию. С этим совпало избрание его в почетные доктора Кембриджского университета.

В 1915–1916 годах политическая атмосфера в России, как известно, все более сгущалась. Толки о всемогуществе Распутина, о его влиянии на все более учащавшуюся смену министров («министерскую чехарду», как тогда говорили), о его вмешательстве в чисто военные решения, о легкости, с которой этим пользовались немецкие шпионы, о слабости государя — эти толки, постепенно превратившиеся в горькую очевидность, все более волновали и удручали общественные круги, одинаково и правые, и левые. В течение 1916 года эта патриотическая общественная оппозиция созрела и охватила все общество. П.Н. Миллюков своей знаменитой думской речью о «глупости или измене» стал кумиром армии. В.А. Маклаков напечатал в «Русских Ведомостях» свою про шумевшую статью, сравнивавшую положение России с положением пассажира автомобиля, несущегося на краю пропасти и управляемого пьяным шофером. П.Б., конечно, с присущей ему горячностью и силою чувства переживал это трагическое состояние. После одного заседания Государственной Думы он сказал мне: «Дума стала на патриотическую позицию и потому непобедима». Всей силой своей страстной души он ощущал тогда патриотическую необходимость государственного переворота; патриотическая тревога, бывшая для многих либеральных и радикальных деятелей только прикрытием партийно-политических вожделий, была у П.Б. чувством, всецело его охватившим. Помню один эпизод. Как-то в 1916 году он созвал у себя на квартире в Со-

сновке совещание близких ему людей и сотрудников «Русской Мысли», посвященное обсуждению политического положения. А.С. Изгоев высказал при этом — общераспространенное в то время — резкое суждение о поведении и характере государя. Упомянутый выше Д. Муретов, монархически настроенный, сентенциозно заметил: «Империя невозможна без Императора; и потому имя Императора должно уважаться даже в частных беседах». Это замечание было искрой, от которой Струве весь загорелся. «Да, вы правы, — с горячностью ответил он Муретову, — но только за исключением того случая, когда сам Император изменяет своему долгу быть вождем Империи». И он разразился потоком страстных слов, после которых всякое дальнейшее спокойное обсуждение стало уже невозможным. И мы разошлись с чувством, что наша довольно далекая поездка из Петербурга в Сосновку свелась к выслушиванию малоуместного политического нравоучения Муретова и страстной отповеди ему П.Б.

Из событий 1916 года я вспоминаю с благодарностью три эпизода, в которых выразилось дружеское расположение ко мне Струве. В мае этого года состоялась при большом стечении публики публичная защита мною магистерской диссертации «Предмет знания». После затянувшихся на несколько часов прений с тремя официальными оппонентами, профессорами А.И. Введенским, И.И. Лапшиным и Н.О. Лосским, декан факультета Ф.А. Браун, по обычаю, предложил желающим из публики принять участие в диспуте. В ответ на это поднялась фигура П.Б.; утомленный долгим диспутом Браун с явным неудовольствием предоставил ему слово. Струве, начав словами: «Я не задержу ни диспутанта, ни факультета» и выразив лестное мнение о моей книге, напомнил, что я — по первоначальному образованию экономист, — «ученик незабвенного А.И. Чупрова», и выразил надежду, что я от отвлеченных философских тем вернусь к научному творчеству в области общественных знаний. Осенью того же года он созвал частное совещание членов эконо-

мического отделения Политехнического Института, в котором внес предложение учредить при отделении штатную кафедру философии и выдвинул при этом мою кандидатуру как единственного русского философа, обладающего образованием в области общественных наук. Как всегда, П.Б. руководился при этом соображением объективного порядка: он считал желательным расширить научный горизонт студентов-экономистов солидной философской подготовкой и, по существу, считал меня человеком, наиболее пригодным для этого. Но хотя большинство членов отделения знали меня и хорошо ко мне относились (с некоторыми из них я поддерживал дружеские отношения, и уже с 1914 года мне было поручено на правах внештатного преподавателя чтение лекций по философии для студентов отделения), предложение было отклонено — большинство членов отделения не имело никакого интереса к философии и считало более настоятельным расширение программ преподавания иными, специальными кафедрами. Третий эпизод касается исключительно моей частной жизни; я привожу его как образец деликатности П.Б. в личных отношениях. Как-то в течение зимы 1916–1917 годов мы с женой, подведя итоги нашему бюджету и убедившись, что, ввиду большого повышения цен, моего заработка не хватает для покрытия наших расходов, решили сдать внаймы одну комнату нашей квартиры — решение, казавшееся, при тогдашних привычках жизни, тягостным и героическим. Мы как-то говорили об этом с семьей Струве. На следующий же день, вернувшись вечером домой, я узнал, что П.Б. звонил мне, пытался разыскать меня по всему городу и просил немедленно позвонить ему по телефону. На мой телефонный запрос, в чем дело, П.Б. мне ответил: «Я хотел тебе сообщить, что я решил повысить твое жалованье как члена редакции». Он, очевидно, торопился уведомить меня об этом, чтобы успеть предупредить наше решение сдать комнату.

Накоплявшаяся политическая гроза разразилась, наконец, в революции последних дней февраля 1917 года.

Начавшись с забастовки рабочих из-за продовольственных трудностей и с уличных манифестаций, она в течение двух-трех дней с отказом казаков разгонять толпу и особенно с выходом из казарм Волынского и Финляндского полков превратилась в грозный всеразрушающий ураган, сразу сметший с лица русской земли трехсотлетнюю монархию Романовых. Струве со свойственной ему активностью сразу же очутился в эти дни в Таврическом дворце, в Государственной Думе, которая, как известно, оказалась в плену у нахлынувших в нее толп взбунтовавшихся солдат и отрезанной от внешнего мира. П.Б. пережил там образование Комитета Государственной Думы и известие об отречении государя. Позднее он рассказывал мне, что В.В. Шульгин, тоже засевший там, вспоминая борьбу Думы против Николая II и глядя на анархическую стихию, их поработившую, повторял чье-то изречение: «И злая тварь милее злейшей». Таково же, очевидно, было и его настроение. Но все же выйдя из осажденной Думы, под первым впечатлением от неожиданного освобождения России от ига разложившейся власти и бюрократической опеки, он короткое время был полон надежд. Первые слова, сказанные им мне при встрече в эти дни, были: «Теперь Россия пойдет вперед семимильными шагами». (Когда я позднее встретившись с ним в эмиграции, напомнил ему об этом, он ответил мне лаконической репликой: «Дурак был».) Настала пора безумия, в течение которой охватившее всех на несколько дней настроение радости и надежд сразу же стало отравляться жутким ощущением надвинувшейся анархии; чернь, расхватывавшая разбросанное по городу оружие, солдаты, нагло разгуливавшие с сознанием совершенного ими «геройства» революции, освободившего их и от страха наказания, и от обязанности служебной дисциплины, страшные вести о зверских убийствах в Финляндии матросами офицеров — все это создавало неотразимое впечатление, что Россия катится в бездну. Вскоре в эти же дни П.Б. снова заехал ко мне вместе с академиком Сергеем Федоровичем Ольденбургом;

он приехал звать меня на какое-то собрание или митинг, помнится, в Городской Думе — не помню, по какому поводу и какого содержания; все тогда перепуталось в водовороте всеобщего безумия. Помню, мы ехали на каком-то казенном автомобиле, на подножках и крыльях которого, по обычаю тех дней, стояли и лежали солдаты с ружьями на прицел — неизвестно в кого. Но мне запомнились горькие слова П.Б.: «Они (старые бюрократы) не хотели реформ, боялись нас и получили теперь Ахерон».

Когда при образовании Временного правительства первого состава Милюков занял пост министра иностранных дел, он обратился к Струве с предложением стать директором экономического департамента министерства. П.Б. говорил мне, что именно потому, что он политически разошелся с Милюковым и что их личные отношения были лишь холодно-корректными, он счел для себя морально невозможным отказаться помочь Милюкову в это трудное и ответственное время. Он принял предложение, взял себе в помощники ряд молодых экономистов из своих учеников и со свойственной ему энергией принялся заново организовывать работу департамента. Так и П.Б., наряду со множеством других либеральных общественных деятелей и профессоров, наших общих друзей, суждено было в эти смутные дни призрачного обновления русской государственной машины войти в ряды правящей бюрократии. Но ненадолго. Когда Милюков в апреле, после враждебной уличной демонстрации толпы в ответ на его публичное заявление о продолжении Россией войны на стороне союзников, вышел в отставку, П.Б. тотчас же ушел из министерства вместе с ним. Он с юмором рассказывал мне, как некоторые из его молодых помощников, очевидно дорожа неожиданно выпавшими на их долю «теплыми местами», не пожелали уйти вместе с ним и в прощальной приветственной речи ему мотивировали это решение замысловатыми и напыщенными политическими соображениями. «В прежние времена, — сказал он мне при этом, — люди были проще: они в таких случаях откоро-

венно говорили, что служба нужна “детям на молочко”».

Но если бюрократическая служба была лишь коротким эпизодом в его тогдашней жизни, то он продолжал в других формах напряженную политическую деятельность. После первых дней оптимизма он сразу же остро ощутил смертельную опасность революции и ринулся в борьбу против нее. Он сразу же стал открыто говорить, что слухи об изменническом поведении прежних придворных и бюрократических кругов были лишены основания клеветой и что, напротив, действительными носителями измены являются революционеры. Его глубоко возмущали ненужные после крушения монархии аресты прежних бюрократов и произвол и тенденциозность при допросах их в учрежденной тогда «Следственной Комиссии» (бывшей, хотя и в слабой форме, духовным прототипом «Чеки»). С горечью указывал он, как неожиданно воочию оправдалась его давнишняя мысль, что подлинная опасность грозит России не справа, а слева (мысль, которой он отвечал на известную — заимствованную из времен французской революции — формулу Милюкова: «У нас нет врагов слева»). При этом, как всегда, он находил ненужным и даже морально недостойным считаться с трудностью политического положения, с состоянием общественного мнения, а напротив, считал долгом бросать ему вызов своими обличениями. В этом сказывалась вся его натура, и лежал источник трагизма его судьбы: он всю жизнь рвался к практической политической деятельности, но она ему никогда не удавалась, потому что его моральная природа была совершенно лишена тех элементов цинизма, приспособляемости, гибкости, без которых не может обойтись политический деятель. Как политический *мыслитель* он был принципиальным противником крайности и по моральным и социально-философским соображениям был всегда сторонником и провозвестником «реальной политики», необходимости считаться с реальными нуждами и слабостями человеческой природы. Но как *деятель* он был не

«реальным политиком», а существом строго принципиальным, существом, проникнутым моральным пафосом, проповедником, беспощадным обличителем на манер ветхозаветных пророков и потому был обречен на непопулярность, был всегда «побиваем камнями».

На эти же «дни свобод» приходится событие, в котором научные заслуги П.Б. получили признание со стороны высшей в России научной инстанции. Он был избран членом Российской Академии Наук. Это дало ему глубокое моральное удовлетворение; кроме того, перед ним, казалось, открывалось новое поле деятельности; он наверное со свойственной ему энергией отдался бы организации научных экономических изысканий и играл бы большую роль в научной деятельности Академии вообще. Но этим мечтам не суждено было осуществиться — П.Б. не пришлось уже участвовать ни на одном заседании Академии.

В первые же недели революции он решил издавать при «Русской Мысли» политический еженедельник «Русская Свобода»; я принимал в нем самое деятельное участие, и даже вся техническая редакционная работа практически лежала на мне, ввиду политической занятости П.Б. Это было как бы возрождением во вторую русскую революцию «Полярной Звезды», которую мы вместе издавали за одиннадцать лет до этого. П.Б., кажется, рассчитывал на широкое распространение и влияние этого еженедельника — в ту пору Россия была наводнена политическими брошюрами и маленькими журнальчиками всякого рода. «Русская Свобода» была еженедельным альманахом политических статей его единомышленников; она была целиком посвящена обличению разлагающих тенденций революции. В этом мы все, его друзья и сотрудники, были с ним принципиально согласны; но многие из нас тщетно пытались уговорить П.Б., что в интересах практической влиятельности наших идей нужно смягчать тон обличения. У меня было тогда острое чувство бесполезности этого начинания; я говорил ему, что мы делаем безнадежную попытку листами «Русской Свобо-

ды» заткнуть прорвавшуюся плотину огромного бушующего потока. Но когда П.Б. считал что-нибудь своей обязанностью, он был не в состоянии призадумываться над реальными шансами на успех.

В это же время Струве задумал создать — в противовес разлагающему влиянию антипатриотических и интернационалистических идей — некий идейный центр для духовно обоснованного патриотизма. Замысел этот он выразил в развитой им программе «Лиги русской культуры» — организации, которая должна была объединить все общественные слои, дорожащие традициями русской духовной культуры, и тем стать оплотом некоего национального возрождения. В «Русской Свободе» был напечатан — составленный после ряда совещаний, в которых принимал участие, между прочим, и председатель Государственной Думы М.В. Родзянко — устав Лиги; были назначены приемные часы для желающих вступить в ее члены. Замысел этот имел по тому времени относительно изрядный успех; в приемной П.Б. толпились десятки людей, желавших записаться в Лигу, и получалось много письменных заявлений. П.Б. переписывался также по этому делу с некоторыми известными писателями. Помню его переписку с поэтом Блоком, которого он приглашал принять участие в Лиге; Блок отказался, ссылаясь на «странность» факта, что в Лиге участвует Родзянко, но не участвует Максим Горький (тогда стоявший во главе большевистской газеты). Струве прочел мне свой ответ Блоку; он указывал, что «ужас положения» в том и состоит, что такой русский писатель, как Горький, возглавляет явно антинациональное движение. П.Б. сам шутя говорил, что Лига русской культуры есть в иностранных словах выраженное понятие Союза Русского Народа — название пресловутой «черносоленной» организации. В этой шутке содержалась горькая мысль, что в старой России патриотизм и национальное сознание стали монополией демагогических реакционных кругов — тогда как носители русской культуры и освободительных идей его чуждались. Но, конечно, и этому доб-

рому начинанию, как и многим другим, суждено было вскоре потонуть в водовороте политического безумия того времени. Весной 1917 года приезжал в Петербург знаменитый чешский философ и политик, будущий президент республики, Томаш Масарик, с которым П.Б. был знаком уже раньше. Он устроил в его честь завтрак в «Европейской гостинице», на который пригласил ряд общественных деятелей и философов. Масарик поразил нас контрастом между его духовной направленностью и нашей. Одобряя стремление к религиозному возрождению русской интеллигенции, он горячо предупреждал нас против опасности «клерикализма» — главного врага прогресса и культуры. Написав книгу по истории русской мысли, Масарик, как тут обнаружилось, ничего по существу не понимал в наших духовно-общественных нуждах; некоторые из нас в вежливой форме дали ему это понять.

Летом 1917 года наши обе семьи жили вместе в имении около станции Усикирко в Финляндии, в двух часах езды от Петербурга. П.Б. только по временам на короткий срок наезжал туда, проводя остальное время в Петербурге. Я постоянно ездил в Петербург по делам редактирования «Русской Мысли» и «Русской Свободы». В то лето оба старших сына П.Б. ушли добровольцами на войну — русская патриотически настроенная молодежь старалась тогда личным примером противодействовать все более распространявшемуся пораженчеству. Я помню, как он возмущался, что на вокзале при проводах уходившей на войну молодежи даже военные употребляли в речах принятую тогда формулу «на защиту революции».

В условиях того времени для осмысленной политической деятельности людей воззрений П.Б. не оставалось места. По меньшей мере со времени ухода Временного правительства первого состава и начала «диктатуры» Керенского, всем, не охваченным волной демагогического безумия, стало ясно, что под оболочкой фразеологии о свободе, возрождении и патриотическом подъеме происходит неудержимый процесс государственного разложе-

ния России и что она катится в бездну. Многие либеральные деятели в эти дни считали в этих условиях необходимым все же поддерживать Керенского как единственного человека, популярность которого имела, как им казалось, шансы сдержать грозно нараставший поток большевизма; по этим соображениям они находили нужным участвовать в тогдашнем шумном, совершенно безмерном и безвкусном прославлении его имени как вождя и спасителя России. Струве отчетливо сознавал опасность такой позиции. Своим политическим друзьям он неустанно советовал: «Поддерживайте Керенского, но не создавайте ему рекламы». Когда в июне 1917 года Керенский в качестве «верховного главнокомандующего» предпринял новую попытку наступательного движения на одном участке фронта русской армии, многим казалось, что этим спасена, по крайней мере, честь России. П.Б. не разделял этого мнения. Он говорил нам, что военные указывали Керенскому на безумие и преступность этой бессильной попытки; и действительно, кучка геройской молодежи, двинувшаяся в атаку, не поддерживаемая солдатами, решительно отказавшимися в ней участвовать, была обречена на бессмысленную гибель.

Новая надежда на спасение явилась осенью в форме так называемого «Корниловского» движения — попытки популярного военного героя генерала Корнилова насильственно обновить правительство, удалив из него предателей и пораженцев. Быстрое крушение этой попытки, удручившее патристические круги, Струве не воспринял трагически. В оценке этого события сказался свойственный ему оптимизм — склонность верить в успех того, чего он сам страстно желал. Мне отчетливо запомнилось, как, вернувшись в эти дни из Петербурга в Усикирко, он сказал: «Это была Нарва русской контрреволюции, за которой вскоре последует ее Полтава».

Но это настроение оптимизма было тогда у П.Б. только короткой вспышкой; им все более овладевало чувство скорби, горечи и негодования при виде растущего

разложения России. Из времен той же осени 1917 года — уже после нашего возвращения из Финляндии в Петербург — мне вспоминаются два его высказывания. Однажды я сказал ему, что бесчинства революции должны неизбежно привести к жестокой реакции. С необычайной даже для него горячностью он воскликнул: «Что там реакция! Иоанн Грозный — молния с неба — вот что было бы адекватно творящейся мерзости!» Другой раз, придя ко мне, присев к моему письменному столу и облокотившись на него, он грустно произнес глубоко поразившие меня слова: «Неужели на старости лет нам снова придется стать революционерами?» В этом скорбном, обращенном к себе самому вопросе сказался весь Струве — его личное влечение к мирному научному и культурному творчеству, горечь от крушения надежды, что Россия с 1905 года, хотя и с колебаниями, вышла на путь мирного политического развития, и вместе с тем сознание обязательности подчиниться властному голосу долга, призывавшего снова кинуться в революционную борьбу против новых темных сил, завладевших Россией.

Летом того же 1917 года тогдашнее либеральное министерство народного просвещения, состоявшее из наших старых друзей и коллег (министром был с июля 1917-го С.Ф. Ольденбург, товарищем министра по делам высшей школы — проф. В.И. Вернадский), предложило мне стать деканом и ординарным профессором впервые открытого и организуемого им историко-филологического факультета Саратовского университета. Перспектив на возможность мирного научного труда в Петербурге при тогдашней разрухе оставалось мало; продовольственные трудности ставили вопрос о возможности прокормления детей в Петербурге. П.Б. усердно советовал мне принять предложение, несмотря на мои колебания покинуть столицу; он говорил, что в Петербурге делать нечего, и, кроме того, находил, что предложенная мне должность может мне послужить «хорошим трамплином». Я принял предложение и в сентябре 1917 года, уже накануне большевистской ре-

волюции (угроза которой уже нависла в воздухе, но легкого и прочного успеха которой еще никто не предвидел) переехал с семьей в Саратов. Мне не пришлось проститься с П.Б. — по-видимому, его тогда не было в Петербурге; кажется, он был в Москве. Я не думал тогда, что расстаться с ним на целых пять лет и что нам суждено свидеться только в эмиграции.

Я не знаю подробностей его жизни в период 1917–1918 годов. Позднее я узнал, что в конце 1917 года он был в Ростове, участвуя в Совете Добровольческой Армии, и после оставления армией Ростова вернулся (вместе с кн. Г.Н. Трубецким и Н.С. Арсеньевым) на лошадях в Москву (февраль 1918). Издание «Русской Мысли» прекратилось весной 1918 года. Весной и летом 1918-го между нами снова завязалась связь по новому задуманному им литературному начинанию. Я получил от него письмо с приглашением написать статью в сборник, в котором бывшие участники «Вех» (кроме Гершензона, ставшего нам политически совершенно чуждым), и многие другие писатели должны были дать принципиальное обоснование своего отрицания большевизма. Струве предполагалось, что каждый из нас «скажет то, что ему подсказывает совесть и разум». Было принято предложенное мною название сборника «Из глубины». Я дал статью под тем же заглавием «De Profundis». Не помню полного состава сотрудников и содержания их статей, в том числе и П.Б. Сборник этот имел своеобразную судьбу. Когда осенью 1918 года разразилась после покушения на Ленина первая волна большевистского террора, сборник как раз был закончен печатанием и лежал в типографии Кушнарева. Было решено, что выпустить его в свет при тогдашних условиях невозможно. Через три года после этого, в 1921 году, один из моих саратовских коллег, приехав из Москвы, сообщил мне, что сборник вышел и распространяется в Москве — известие довольно жуткое по тому времени. Оказалось, что наборщики типографии Кушнарева самовольно пустили его в продажу. Дальше Москвы распространение его не пошло,

и в самой столице он разошелся по рукам, кажется, даже не попав в книжные магазины. Нас, оставшихся в России его сотрудииков, спасло, вероятно, то, что на обложке остался помеченным год издания — 1918. Сборник этот есть теперь величайшая библиографическая редкость; в Москве он был в личной библиотеке Н.А. Бердяева, который привез его в эмиграцию. В начале 30-х годов я рассказал о нем моему приятелю, профессору русской литературы Амстердамского университета Бруно Борисовичу Беккеру. Заинтересовавшись им, он сделал попытку выписать его из Москвы через советское книжное агентство «Книга» и действительно его получил.

Тем временем П.Б., как я знаю из его позднейших рассказов и рассказов его друзей, жил в Москве, где должен был скрываться от большевиков. Его огромная библиотека на квартире в Петербурге была спасена от разграбления по личному распоряжению Ленина, телеграфно приказавшего отдать ее — если не ошибаюсь — в Публичную библиотеку. Один из его бывших учеников сбрил ему бороду; но П.Б. продолжал свободно разгуливать по Москве и даже громко рассуждать на улице. Свидетели его тогдашней жизни говорили мне, что узнать его было нетрудно, и что если он избегнул тогда ареста, то только потому, что большевистская власть по каким-то соображениям решила воздержаться от ареста. Струве скрывался в деревне в одной из северных губерний, а затем перешел финляндскую границу. Побывав в 1919 году короткое время в Париже членом Политического совещания (по назначению адмирала Колчака), он снова едет в Россию — именно в Ростов, где издает газету «Великая Россия», и затем вместе с армией попадает в Константинополь. О дальнейшей его деятельности в Белой армии при генерале Врангеле я знаю лишь немного и только из его же рассказов и потому не буду здесь о ней говорить. В Москве до меня доходили номера «Русской Мысли», которую он начал снова издавать в Софии. В августе 1922 года (с осени 1921-го я переселился в Москву) я вместе со многими другими писателями и

учеными был арестован на несколько дней и приговорен к высылке из России; как раз в день выхода из тюрьмы я получил привезенную кем-то короткую записку П.Б. Она кончалась словами: «Да хранит Бог всех верных друзей» и была подписана инициалом П.

VII. Первые годы эмиграции. Наше расхождение (1922–1927)

В течение моего многолетнего умственного и духовного общения с П.Б. я свыкся с сознанием, что его независимой, беспристрастной, пронизательной мысли, его направленности на объективное восприятие реальности, как и его чувству моральных и духовных ценностей, присущ дар подлинной интуиции правды. Это сознание было во мне не каким-либо слепым доверием к его идеям; оно было основано на длительном опыте совпадения его интуиций с моим собственным видением правды. Так установилась между нами глубокая солидарность — не столько в области теоретических, научных и философских воззрений (где я, как я уже указывал, напротив, во многом существенно расходился с ним), сколько в общей духовной установке, в наших моральных устремлениях и верованиях и в силу этого в области политических убеждений.

В этой последней области позиция, на которой мы солидарно были незыблемо утверждены, была позднее сформулирована П.Б. как «либеральный консерватизм» или «консервативный либерализм» — убеждение в неразрывной связи между свободным творчеством прогресса и преемственностью жизни и культуры. (Дизраэли выразил это воззрение в блестящей краткой формуле: «народы управляются *только двумя способами — либо традицией, либо насилием*».)

Эта идейная солидарность и в ее общем духовном существе, и в ее практически-политических выводах действительно непрерывно сохранялась между нами всю жизнь. Естественно поэтому, что и наша *принципиальная*

реакция на большевизм — и при первом его нарастании, и при горестном для России его торжестве — была и осталась совершенно тождественной; она состояла, конечно, в безусловном его отвержении, в обличении его зла и неправды; она нашла свое литературное выражение в упомянутом только что нашем сотрудничестве в сборнике «Из глубины» в 1918 году. Но огромный политический и социальный катаклизм русской жизни все же — я думаю, совершенно неожиданно для нас обоих — потряс нашу, казалось, незыблемую идейную солидарность: вскоре обнаружилось, что *конкретно* мы по-разному восприняли свершившееся и реагировали на него. Отчасти это было определено чисто внешним различием наших судеб — П.Б. уже через год после революции покинул большевистскую Россию и кинулся в Белое движение; мне суждено было в течение еще пяти лет вывариваться в большевистском котле и близко наблюдать стихийно-народную подоплеку русской революции; в силу этого мы имели разный опыт; и наше разногласие было частью обнаружившегося в те годы общего разногласия между «старой» уже эмиграцией, сразу покинувшей Россию, и нашей группой писателей и мыслителей, присоединившихся к эмиграции только в 1922 году после нашей высылки из России. Так я в те годы сам понимал источник обнаружившегося между нами разногласия; позднее я осознал, что как самое это различие наших внешних судеб в те страшные годы 1917–1922, так и различие между идейными выводами, к которым мы пришли *отчасти* под его влиянием, *в конечном итоге* были определены различием наших темпераментов и духовных натур. Струве был прежде всего *действенной* натурой, *моральным борцом*; моральное отвержение большевизма, сознание необходимости активной борьбы с ним охватило все его существо с такой силой, он испытывал такой огромный моральный «шок», что именно этим было всецело определено его отношение к совершившемуся в России; не только чисто теоретическое, познавательное восприятие действительнос-

ти, к которым он, вообще говоря, обладал как выдающимся дарованием, — должно было в нем стушеваться, отойдя на задний план перед моральной оценкой, но под влиянием испытанного им горестного удара он, как мне кажется, на время — я готов сказать — потерял душевное равновесие, в значительной мере утратил присущую ему широту и свободу мысли. Я, напротив, при всем моем моральном отвращении к большевизму и принципиальном его осуждении, остался его «созерцателем» и старался — по Спинозовскому принципу «не плакать, не смеяться, не ненавидеть, а понимать» — прежде всего объективно ориентироваться в происшедшем, понять общую социологическую природу, исторические причины и исторический смысл переворота. Я и теперь думаю — и мне кажется, позднейшие события подтвердили это, — что выводы, к которым я пришел в порядке объективно-познавательном, были вернее суждений П.Б. о том же.

Из наблюдений над жизнью я, коротко говоря, пришел к следующему убеждению. Большевизм (в смысле марксистского коммунизма) был только извне навязанной идеологической «оболочкой» русской революции, искажившей ее существо; под этой официальной оболочкой совершился переворот совершенно иного смысла и содержания — переворот, обусловленный всем ходом русской истории и потому совершенно неизбежный и в этом относительно смысле и оправданный. А именно, так как власть и руководящие слои общества опоздали привлечь крестьянскую массу к подлинному, реальному равноправию и приобщению к культуре, эта масса, в которой накопилась вековая обида на «бар» и постепенно укреплялось сознание, что она есть истинный хозяин русской земли, сразу и в революционно-насильственном порядке опрокинула старый социально-политический строй, смела чуждый ей образованный класс и стала сама самодержавным властелином. Так как единственное начало, прежде связывавшее народные массы с высшими слоями общества — монархия, — окончательно себя скомпрометировало,

то его место заняла торжествующая, победоносная, все-российская «пугачевщина» — культурно-разрушительная и безобразная по своим непосредственным внешним проявлениям (и к тому же искаженная своей коммунистической оболочкой), но смутно таящая в себе зародыши будущего положительного обновления русской жизни. Практически-политический вывод, к которому я пришел отсюда, состоял в том, что Белое движение, в значительной мере рекрутировавшееся из представителей прежних господствующих классов, с самого начала было обречено на неудачу; единственная возможность спасения России в первые годы большевизма лежала бы в некоем антибольшевистском крестьянском движении под лозунгом «Земля и свобода», движении, руководимом каким-либо гениальным политиком-демагогом. Раз это не осуществилось, оставалось теперь только ждать, что русский народ в медленном процессе внутреннего оздоровления переболеет уродство большевизма и изнутри взрастит в себе начала здоровой демократической культуры. (Эти взгляды я изложил в статье «Из размышлений о русской революции», написанной в 1922 году по приезде за границу; П.Б. со свойственной ему широтой мысли принял ее в издававшуюся им тогда «Русскую Мысль», хотя был решительно не согласен с моими мыслями.)

Я должен был так подробно остановиться на этих моих собственных идеях, потому что только в связи с ними я могу разъяснить и тогдашнее расхождение с П.Б., и его духовное состояние, и идейную направленность того времени. Приехав в Берлин и узнав его адрес в Праге, я тотчас написал ему о своем прибытии за границу и сразу же коротко уведомил его, что, будучи вполне с ним солидарен в принципиальной оценке большевизма, я существенно расхожусь с ним в конкретном понимании совершившегося и тактической установке в отношении его (о его взглядах я знал по дошедшим до меня еще в Москве номерам заграничной «Русской Мысли»). П.Б. ответил мне, что, раз мы сходимся в основном, нам легко будет до-

говориться о деталях. «Основное» было для него именно моральное отвержение большевизма; все остальное представлялось ему именно несущественными «детальями». Я, к сожалению, сознавал дело иначе и в самом этом ответе почувствовал типичное «революционное» умонастроение, которого я не мог разделять.

Я понял тогда же, что он всей своей горящей душой стал, так сказать, «революционером контрреволюции». На этом пути я не мог следовать за ним. Все те принципиальные возражения против «революционности» вообще (независимо от конкретного содержания политического идеала революции), которым некогда он сам меня научил, и в которых мы потом совместно и солидарно прочно утверждались за долгие годы нашей близости и нашего общего духовного развития, поднимались в моей душе и продолжали в ней действовать и в отношении «белой» антибольшевистской «революционности».

Вскоре я свиделся с П.Б. Узнав, что он приехал в Гейдельберг к проживавшему там в то время сыну Константину, я в ноябре 1922 года решил поехать туда, чтобы при личном свидании в обычной для нас долгой устной беседе «выговориться» и, если это возможно, «договориться» и восстановить нашу тесную идейную солидарность. Мы встретились, само собой, радостно, как старые друзья после долгой разлуки. Я торопился и торопил его начать разговор по существу; но я чувствовал, что ему было трудно приступить к нему. Дружеское чувство ко мне явно боролось в его душе с бурным протестом и даже возмущением против того, что он ощущал как мою новую, морально неприемлемую для него установку. Наконец, трогательно смущаясь и краснея, он заявил, что ему совершенно непонятно «наше морально *перверзное* (одно из любимых его слов) отношение к советскому строю». Он говорил «ваше отношение», имея в виду, что не я один, а (как я уже упоминал) многие из нас, проживших в России до 1922 года, разошлись во взглядах с деятелями Белого движения (он уже виделся с другим давнишним своим

ближайшим сотрудником, А.С. Изгоевым, который, несмотря на исключительно жестокие испытания, перенесенные им в Советской России, разделял мои взгляды; знал он также, что и Н.А. Бердяев, который в первые годы революции был решительным противником большевизма, занял теперь такую же не понятную ему позицию). Я пытался подробно обосновать ему те убеждения, к которым я пришел на основании наблюдений над революцией и размышлений о ее причинах и смысле. Но я чувствовал, что все мои соображения от него отскакивают, что его напряженная волевая установка не позволяет ему призадуматься над ними. Он решительно отвергал как пустословие то, что иронически называл «социологией русской революции», то есть все указания на общие, исторические причины ее успеха. Он доказывал, что Белое движение провалилось (впрочем, по его убеждению, только временно) и большевизм восторжествовал только в силу ряда частных, случайных тактических ошибок вождей Белого движения. Так, он утверждал, что если бы Деникин (как П.Б. ему советовал) вместо морально и политически неустойчивых казаков создал регулярную кавалерию, он легко мог бы разгромить большевиков. Говорил он также, что генералы оказались не в состоянии понять, что гражданскую войну надо было вести не по обычным правилам военной стратегии, а с помощью революционных мер — например, секретной посылки в Москву отряда заговорщиков, которые легко могли бы поднять вооруженное восстание и захватить врасплох власть. У него эти взгляды связывались отчасти с его философским и социологическим «плюрализмом» и «эмпиризмом» — с воззрением, что ход жизни определяется столкновением множества единичных, «случайных» мелких факторов. Но, главным образом, они были основаны на самом революционном опыте и на революционной личной установке. Тогда не он один, а многие под впечатлением неожиданных и случайных поворотов в бурном течении событий приходили к убеждению, что ход истории есть как бы де-

ло человеческого произвола и в значительной мере зависит от умелости и неумелости замыслов и ошибок отдельных его участников и творцов (известно, что это убеждение разделял и Ленин, говоривший после опыта революции: «Мы (марксисты) недооценивали роль личности в истории»). Я готов был признать — да и теперь признаю, — что это воззрение содержит некоторую долю истины, но я отказывался и отказываюсь придавать ему универсальное значение; ни религиозно-морально и философски, ни эмпирически-социологически я не мог допустить веры во всемогущество самовольной, умышленной политической деятельности и закрывать глаза на определяющее действие великих и глубоких общих исторических сил и условий, в лице которых как бы совершается суд истории — суд Божий — над человеческими судьбами. Я указывал П.Б., что человеческому произволу удастся иногда легко разрушить многое, но что положительное политическое творчество требует смирения, покорного учета «богоданной» реальности. Я прямо ему говорил, что не я, а он изменил свою основную установку и в своем новом умонастроении впадает в давно обличенную им ложь «бланкизма», «бунтарства».

Но, повторяю, переубедить его было невозможно; он горел душой, и это горение непреодолимо влекло его мысль в одном — «революционном» — направлении. Лишь позднее от Нины Александровны я узнал, что, давая ей в письме отчет о нашем свидании, он признал за мною некоторую «тонкость мысли». Мы ни до чего не договорились, хотя беседа наша на эту тему продолжалась два-три дня и позднее не раз возобновлялась. Он вместе со мной поехал в Берлин. Помню еще одно идейное столкновение с ним уже в Берлине. Когда я как-то в его присутствии начал снова излагать свои соображения о необходимости считаться с настроением народных масс в России, П.Б., вдруг вспыхнув, воскликнул: «Ты поклоняешься селедке — и к тому же тухлой селедке». Я отвечал ему, что, если вся Россия есть «тухлая селедка», то оставалось бы

только махнуть на нее рукой; что же касается живой «селедки», то когда она весной миллионами идет в Волгу метать икру, это есть, несмотря на все ничтожество селедки, великий космический факт, с которым рыболов должен считаться, если не хочет остаться с пустыми руками. Но он только иронически усмехнулся.

В эти же дни П.Б. устроил в квартире Н.А.Бердяева совещание между приехавшими из России лицами и его единомышленниками по Белому движению. В числе участников совещания были, кроме П.Б., Бердяева и меня — еще В.В. Шульгин, И.М. Биккерман, Г.А. Ландау, И.А. Ильин, А.С. Изгоев. Струве открыл совещание характерными для его умонастроения словами: узнав, что прибывшие только что из Советской России друзья не понимают значения Белого движения, он счел необходимым свести их с деятелями этого движения, чтобы постараться устранить возникшее недоразумение. Я сразу же заметил ему, что считаю искусственным и нецелесообразным такое сужение нашей беседы; Белое движение, как бы к нему ни относиться, есть только средство, а не цель; встретившись после долгой разлуки, в течение которой мы имели разный опыт этих бурных лет, мы, естественно, должны были поделиться мнениями на основную тему о судьбе России и смысле совершившегося в ней. Фактически разговор пошел все же по руслу оценки Белого движения. И.А. Ильин — один из немногих прибывших из России безусловных приверженцев Белого движения — произнес, по своему обыкновению, красивую патетическую речь; он восхвалял моральную красоту Белого движения как борьбу за право «умирать за родину» (имея в виду борьбу против пораженчества большевизма в немецко-русской войне). П.Б. сразу загорелся от этих слов; он признал себя «потрясенным ими», и этим признанием и указанием на моральную правоту защищаемого им дела исчерпывалось то, что он имел нам сказать. А.С. Изгоев и я снова развили наши соображения о более глубоких причинах обнаружившейся неудачи Белого движения. Раз-

говор принял драматический характер с бурного вмешательства в него Н.А. Бердяева, который со страстным возбуждением и в очень резкой форме начал упрекать сторонников Белого движения в «безбожии» и «материализме» — именно в том, что они возлагают все свои надежды на внешнее, насильственное ниспровержение большевизма, не учитывая его духовных источников и не понимая, что он может быть преодолен только медленным внутренним процессом религиозного покаяния и духовного возрождения русского народа. Меня поразила реакция П.Б. на это выступление Бердяева. Оно его, конечно, тоже не переубедило, и он даже пренебрежительно отозвался об одном московском «старце», мнение которого Бердяев привел в подтверждение своих мыслей. Но вместо того, чтобы поднять брошенный ему вызов и отвечать на него, как это было бы для него естественно, столь же страстной полемикой, он вдруг подошел к расхаживавшему в возбуждении по комнате Бердяеву, обнял его и стал его успокаивать. В этом сказалась обычная, знакомая мне широта и любовная мягкость его натуры, так трогательно-прекрасно сочетавшаяся в нем с необычайной твердостью и фанатизмом морального направления воли. Потом Бердяев говорил мне, что по окончании собрания Струве и он еще чуть ли не всю ночь пробродили по улицам Берлина в страстном споре. (С Бердяевым, который вскоре «полевел» и вернулся, хотя и с религиозным обоснованием, к своему юношескому увлечению социализмом, П.Б. потом совершенно разошелся; лишь незадолго до своей кончины П.Б., как он мне писал, снова «дружески встретился с ним».) Это был не единственный пример сочетания у П.Б. в то время фанатически-революционного умонастроения с терпимостью в личных отношениях. Около того же времени Струве свиделся и дружески беседовал в своей квартире с одним из своих бывших учеников, «спецом» на советской службе, который, зная настроение П.Б., с большой робостью ждал встречи с ним. Когда через несколько лет после этого другой, еще более видный «спец» из его

учеников, занимавший в Советской России почти сановный пост, при приезде за границу уклонился из той же робости от встречи с ним, П.Б. высказывал мне сожаление об этом, говоря, что он встретился бы с ним дружески и что ему было бы очень интересно осведомиться у него о положении дел на родине.

Воспоминания о моем дальнейшем общении с П.Б. за долгие годы эмиграции сохранились в моей памяти менее живо, чем изложенные выше воспоминания о первом двадцатилетии нашей дружбы — потому ли, что в пожилом возрасте впечатления вообще менее ярки, чем в молодости, или в силу однообразия эмигрантской жизни и отсутствия в ней сколько-нибудь значительных событий. Память моя колеблется в особенности в установлении точных хронологических дат некоторых эпизодов этого периода. К тому же наше бывшее сотрудничество прекратилось не только из-за нашего идеологического расхождения, но и потому, что мы прожили эмиграцию в различных городах, встречаясь только изредка наездами. (Тотчас же после нашего приезда за границу он убеждал меня — как и некоторых других высланных друзей — переселиться в Прагу, где чешское правительство предлагало нам всем «иждивение». Я, однако, отказался от этого — отчасти потому, что считал Германию страной более благоприятной для воспитания детей и для моей собственной деятельности, отчасти же потому, что чуждался напряженно «эмигрантского» настроения русской колонии в Праге.) Прежде чем перейти к изложению моих дальнейших встреч и общения, отмечу здесь еще иную сторону нашего тогдашнего расхождения.

Изложенное выше расхождение в оценке происшедшего в России, собственно, не было принципиально-идейным разногласием, а скорее только разномыслием в теоретическом понимании русской действительности и, в связи с этим, в тактической установке в отношении ее. К тому же с годами оно начинало постепенно терять свою остроту. П.Б. по существу и в принципе, если не всегда на

практике, по самой своей природе не мог быть только моральным фанатиком и политическим борцом, а продолжал по-прежнему быть беспристрастным мыслителем и объективным наблюдателем; а я, в свою очередь, за эти годы научился видеть и понимать кое-что, что в силу неизбежной ограниченности кругозора в пределах Советской России ускользало до того от моего внимания (П.Б. Ядовито написал как-то о нас, сравнительно долго проживших под игом большевизма, что мы ничего не могли видеть, стоя там «лицом к стене, а спиной — к стенке».) Более значительно было за эти первые годы эмиграции расхождение наших *интересов*.

Струве в течение 20-х годов целиком ушел в политическую борьбу — отчасти в (неизвестную мне) конспиративную деятельность, отчасти в политическую организацию эмиграции и в политическую публицистику. Коротко говоря, его реакция на большевистскую революцию состояла в усилении политических интересов и напряжении воли к политической активности. Я, напротив, вместе с группой лиц, с которыми я в те годы сблизился и среди которых руководящую роль играл Н.А. Бердяев, под впечатлением русской катастрофы всецело ушел в сферу *духовной* жизни и духовных интересов — в дело внутренней проверки и углубления духовных основ собственного миросозерцания и в общественное дело духовного влияния на молодежь, попытки ее духовного возрождения. Отчасти эта наша установка была тоже определена чисто теоретическим воззрением, что это есть отныне единственно плодотворный и возможный путь к возрождению России, и особенно — единственное положительное дело, которое мыслимо в эмиграции, тогда как всякая политическая деятельность в условиях эмиграции обречена оставаться призрачной и бесплодной. Но, главным образом, это было просто непосредственной реакцией моего существа на шок, испытанный от русской катастрофы. У меня эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряже-

ния в переоценке всего жизнепонимания. Такого духовного кризиса Струве не пережил; он принадлежал к тем (по выражению американского психолога религии Вильяма Джемса) «однажды рожденным» натурам, которым дано непрерывно-постепенное, без духовных переворотов, прямолинейное развитие заложенных в них задатков. С годами и это различие наших интересов и путей постепенно сглаживалось и в последний период нашего общения совершенно исчезло; но в 20-х годах оно с обеих сторон ощущалось очень остро. Мы — упомянутая группа русских «религиозных мыслителей» — основали Религиозно-философскую Академию (она была возрождением за границей основанной Бердяевым в Москве в 1921–1922 годах Академии духовной культуры, в которой я принимал деятельное участие и которая стояла в центре тогдашней московской общественной жизни) и приняли участие в качестве идейных руководителей в возникшем тогда Русском Студенческом Христианском Движении. П.Б. ощущал эту нашу установку как некоторого рода «дезертирство». Он резко осуждал наш тогдашний политический индифферентизм (который, конечно, отнюдь не был принципиальным и определял совсем не наши идеи, а только наши настроения и интересы); духовную установку, которая, сосредоточившись на внутренней религиозной жизни, не приносит плодов в области ясной и напряженной морально-политической воли, он считал не только односторонней, но и морально фальшивой. В этом он был, конечно, принципиально совершенно прав. Такая установка могла быть — и фактически и была для большинства из нас — только временным этапом нашего духовного развития. Но он не учитывал ее положительной ценности именно в качестве такого временного этапа — необходимости уйти на время «из мира» в себя, чтобы сосредоточиться, накопить и уяснить руководящие духовные ценности жизни. Когда в 1923 году я опубликовал книжку «Крушение кумиров», в которой описывал пережитый нашим поколением в итоге русской революции ду-

ховный кризис и призывал молодежь к религиозному и духовному углублению с отказом от всякого политического фанатизма, П.Б. напечатал в редактируемой им газете «Возрождение» (о чем сейчас же ниже) резкую критику проф. Билимовича на эту книжку под заглавием «Ложные зовы».

Следующая, если я не ошибаюсь, моя встреча с ним после его приезда в Берлин в 1922 году произошла осенью 1924-го в Праге, куда я приехал в связи с происходившей в ее окрестностях конференцией русской христианской молодежи. Это было накануне уже решенного тогда П.Б. основания в Париже газеты «Возрождение» и его переселения в Париж. «Возрождение» ставило своей задачей идейную борьбу с большевизмом, объединение вокруг этой борьбы всей эмиграции без различия партийных направлений и тем самым противодействие позиции П.Н. Милюкова, ставшего тогда главой учрежденной им «республиканско-демократической» партии и в своей газете «Последние Новости» опиравшегося на левые круги эмиграции и резко отмежевывавшегося от «правых». (Струве сказал тогда мне, что Милюков имел бы все данные для того, чтобы возглавить и объединить всю эмиграцию, если бы он не занял такой односторонней политической позиции.) Впервые за нашу многолетнюю связь я не принимал участия в литературном начинании П.Б. Я откровенно высказал ему мои сомнения и возражения против этого его начинания. Прежде всего я не мог разделять веры в большое политическое значение этого дела. Я указывал П.Б. на различие между бывшим «Освобождением» и нынешним заграничным органом: «Освобождение» было основано с помощью земцев, опиралось на живую связь с оппозицией внутри России и, по тогдашнему замыслу П.Б., должно было быть именно свободным голосом русской оппозиции; «Возрождение» было чисто эмигрантским начинанием, лишенным связи с общественным мнением внутри России и даже, по всему умунастроению П.Б., не желавшим считаться с ним. Даже если бы замышленное

как основная задача газеты политическое объединение эмиграции могло удасться, оно не имело бы сколько-нибудь существенного значения для хода событий в России. Я чувствовал, что мои соображения очень не по душе П.Б. и больно его задевают, как задевают верующего возражения скептика. Вообще всегда откровенный в своих высказываниях, он явно уклонялся от ответа мне и ограничился указанием, что я недооцениваю мировой опасности большевизма, — на что я отвечал, что считал бы в высшей степени ценным издание антибольшевистского органа на иностранном языке, который ставил бы своей задачей политическую информацию и просвещение западноевропейского общественного мнения, но я не могу верить в значение чисто эмигрантского русского органа печати. Кроме того, я предсказывал ему неудачу его начинания. Я недоумевал, как такой исторически образованный и политически умный человек, как П.Б., не видел, что всякое чисто эмигрантское начинание «построено на песке», что эмиграция по имманентно-социологическим законам своего бытия обречена на политическое бесплодие и есть классическое место для политических раздоров и «кружковщины». Но он тогда слишком сильно веровал в свой долг и в свою миссию антибольшевистской борьбы, чтобы учитывать эти соображения.

Я мало знаю о его жизни и деятельности в те годы (до переселения в Париж весной 1925 года). Он, конечно, как всегда, продолжал и научно работать (главным образом, по теории политической экономии), но мне кажется, что в эти годы эта сторона его творчества все же как-то отошла на задний план. Он издал несколько номеров «Русской Мысли», состоял профессором существовавшего тогда в Праге русского юридического факультета и, конечно, членом множества русских союзов и обществ. Знаю только, что Струве был вдохновителем и идейным руководителем Союза галлиполийцев, объединявшего молодежь из Белой армии. Помню характерную жалобу одного русского пражанина на него — ради учас-

тия в собраниях «галлиполийцев» П.Б. неоднократно манкировал своими иными общественными обязанностями. С «галлиполийской» молодежью он, по-видимому, чувствовал себя связанным неким священным обетом верности, имевшим тогда безусловное первенство над всеми другими его служениями.

В те же годы по почину отца Сергия Булгакова, проживавшего тогда еще в Праге, и под его возглавлением было основано Братство св. Софии, которое должно было углубить и спаять религиозным обетом братскую связь между православно-верующими русскими мыслителями. У некоторых учредителей братства — каюсь, и у меня — были тогда колебания, подходит ли П.Б. в его тогдашнем умонастроении, явно подчинявшем политической задаче все остальное, в том числе и религиозные интересы, к участию в братстве. На его включении настоял отец Сергей Булгаков, бывший его духовным отцом и потому лучше других знавший духовное состояние Струве; и я должен открыто признать, что Булгаков оказался в этом своем истинно христианском любовном отношении к П.Б. мудрее и дальновиднее нас. Конечно, богатая и глубокая душа Струве, по самому существу своему религиозная, продолжала в нем жить скрыто от взоров других и в эти годы, когда в своей внешней деятельности он, казалось, был безраздельно охвачен политическим фанатизмом. Я уже тогда, хотя и смутно, чувствовал это. Я постепенно начинал осознавать, что, собственно, случилось с П.Б.: глубоко, в самых недрах своей души раненый неудачей Белого движения и крушением родины, он находился в состоянии, близком к потере духовного равновесия или, во всяком случае, его обычной духовной широты, от неизбывной скорби по судьбе родины. Я не мог не любить его именно за то, в чем с ним расходился. Но вступление П.Б. в Братство не помешало ему выступить чрезвычайно резко против его сочлена по Братству Н.А. Бердяева (в статье «Бердяевщина» в «Возрождении»). Насколько я знаю, П.Б. не посетил ни одного собрания Братства; и уча-

ствие в нем оставалось для него мало существенной формальностью.

Вскоре после этого нашего свидания в Праге осенью 1924 года он переселился (в мае 1925-го) в Париж, где начал издавать газету «Возрождение» и в следующем году созвал нашумевший тогда Зарубежный Съезд, на котором председательствовал. Зарубежный Съезд, как это нетрудно было заранее предвидеть, кончился, по существу, полным провалом, и лишь формально удалось довести его благополучно до конца. «Левые» отказались в нем участвовать, чем уже с самого начала было нанесено поражение замыслу П.Б. объединить всю эмиграцию. Подлинные, коренные правые на положении оппозиции не только чинили всякие трудности линии, намеченной П.Б. и его единомышленниками, но и лично интриговали против него. Мне потом рассказывали, что один из вождей правых высказался о съезде в словах: «Чего можно ожидать от съезда, на котором председательствует такой... (следовало нецензурное бранное слово), как Струве?» Участник съезда, политический единомышленник П.Б., глава Русского Национального Комитета, проф. А.В. Карташев говорил мне вскоре после этого, что съезд произвел на него такое же впечатление «сумасшедшего дома», как в 1917 году правительство Керенского (что, странным образом, не мешало ему быть активным участником того и другого). Мне было больно и грустно, когда я вскоре после этого прочитал в газете публичное заявление П.Б., что он «считает Зарубежный Съезд самым большим общественным делом своей жизни».

Так же меня огорчала политическая линия, намеченная тогда и проводимая им в «Возрождении». Он — очевидно, поневоле — все более сближался с духовно ему — как я ясно понимал — все же чуждыми подлинными «правыми». Он добился — и очень торжествовал по поводу этого достижения — того, что зарубежное «объединение» было возглавлено Великим князем Николаем Николаевичем. В одну из наших встреч я ему указал, что, по моему

убеждению, это монархическое возглавление политически вредно и будет только на руку большевикам (из моего опыта в Советской России я приводил случай, когда большевики умышленно — и с успехом — компрометировали в глазах народных масс восстания против них, облыжно описывая их как попытку монархической реставрации). Но П.Б. только замахал на меня руками и сказал: «Это не имеет ни малейшего значения». Тогда же А.С. Изгоев, сначала сотрудничавший в «Возрождении», ушел из него, не согласный с этим монархическим «облачением», которое оно стало принимать. Я оговариваюсь, что ни для кого из нас — ни также для самого П.Б. — вопрос о будущей форме правления (монархии или республике) не имел принципиального значения; разногласие касалось только вопроса о тактической целесообразности оказательства монархических симпатий; и в этом вопросе П.Б. совершенно сознательно отказался считаться с бесспорно установившимся состоянием умов в России. В другом вопросе — в аграрной политике — П.Б. в то же время считал нужным вести «реальную политику» — он доказывал вредность притязаний бывших землевладельцев на восстановление их прав собственности и утверждал необходимость публичного заявления, что земля сохранится за фактическими ее владельцами. Я безуспешно старался показать противоречие между этими двумя его установками.

В течение 1926 и 1927 годов я дважды приезжал в Париж для чтения лекций в Богословском институте и оба раза дружески встречался с П.Б. В первый мой приезд он однажды зашел специально за мной на собрание «Христианской молодежи» и повел меня ужинать в какое-то облюбованное им за вкусную еду бистро в Латинском квартале. Мы провели в интимно-дружеской беседе, избегавшей спорных вопросов, уютный вечер. Я, между прочим, в форме дружеского участия в его личной судьбе выразил ему мои опасения, что из-за «Возрождения» ему суждено остаться у «разбитого корыта». П.Б. поморщился и дал мне понять, что он не желает думать о своей лич-

ной судьбе. В течение той же беседы мне пришлось все же огорчить его. Он просил меня откровенно сказать ему мнение, какая из двух газет — «Возрождение» или «Последние Новости» — редактируется лучше в смысле чисто газетной техники и привлекательности для массового читателя. Я должен был по совести признаться ему, что в этом отношении «Последние Новости» совершенно бесспорно стоят выше «Возрождения». Еще более дружеской была наша встреча во второй мой приезд в январе-феврале 1927 года. Тут мы опять сошлись с ним идейно, по крайней мере, по одному вопросу тогдашней эмигрантской общественной жизни — в отношении к возникшему тогда церковному расколу. Мы оба осуждали «карловчан» (епископский синод в Карловцах), церковная политика которых, шедшая в явный разрез с очевидным для всех беспристрастных людей канонически-законным положением, привела к расколу эмигрантской церкви. Политика эта отчасти была определена попыткой правых кругов внести в церковную жизнь монархическую политику, отчасти же была выражением просто личных интриг и личного честолюбия некоторых иерархов. Кажется, П.Б. впервые тогда на практике ощутил моральную недоброкачественность некоторых правых кругов, с которыми он пытался объединиться. Он просил меня написать в «Возрождение» о церковных делах в Берлине; я указал, что это тактически удобнее сделать в форме «интервью» газеты со мною, и в такой именно форме мой отчет о берлинских делах появился в «Возрождении». Я узнал потом от Нины Александровны, которая жила тогда в Праге, что П.Б. писал ей об удовольствии, которая доставила ему эта наша встреча. Из того же времени мне вспоминается еще один приезд П.Б. в Берлин, не как личная встреча с ним, а по одному его публичному выступлению. Он прочел в открытом научном заседании тогда существовавшего юридического факультета Русского Научного Института доклад об «экономическом материализме». Здесь к большому моему удовольствию (которое я и выразил, выступая в

прениях по докладу) он показал, что политическая страсть не мешает ему быть беспристрастным, объективным ученым. Вместо филиппики против этого марксистского исповедания веры, которой от него ожидали его политические единомышленники, П.Б. дал тонкий и сложный объективный анализ экономического материализма как социологической доктрины, спокойно и тщательно различая в нем верное от неверного. Декану факультета И.А. Ильину, который специализировался на обличении большевизма и свои собственные, даже научные речи всегда строил по типу проповедей и филиппик (П.Б. метко назвал его «ритором»), ничего не оставалось, как скрепя сердце восхвалить его научную объективность.

Но к этой же эпохе относится одно совсем иного рода выступление Струве — если не ошибаюсь, оно произошло несколько позднее, уже незадолго до конца его деятельности как редактора «Возрождения» — которое заставило меня снова и с особой остротой почувствовать мое расхождение с ним. Проживавший в Праге беллетрист Е.Н. Чириков выпустил роман «Зверь из бездны», в котором изображал разлагающее моральное влияние большевистских нравов и ужасов гражданской войны на лагерь «белых». П.Б. не только сурово осудил этот роман и дал на него чрезвычайно резкую критику (что было при его умонастроении естественно и, во всяком случае, было его правом, хотя мне, напротив, тезис романа Чирикова представлялся весьма правдоподобным или даже бесспорным), но он принял участие и в поднявшейся агитации, в движении «общественного протеста» против Чирикова. В «Возрождении» он опубликовал подписи пражских русских студентов, выражавших Чирикову свое возмущение. Позицию, занятую им в этом деле, я не мог воспринять иначе, как *принципиально* ошибочную. Это был единственный случай за наши полувековые отношения, когда я почувствовал, что П.Б. впал в *принципиальное* духовно-моральное заблуждение. Он, который сам всю жизнь выступал еретиком, не считаясь с господству-

ющим общественным мнением, и всегда боролся против моральной цензуры над независимой мыслью, здесь сам возглавил партийно-общественное преследование писателя, и притом писателя-беллетриста! Он, правда, аргументировал тем, что роман Чирикова под внешней формой беллетристического произведения есть тенденциозный памфлет против Белого движения. Это было несомненной натяжкой: как бы посредственна ни была художественная ценность романа Чирикова, — по замыслу он был именно правдивым описанием реальности. Таким же аргументом в былое время нигилисты и радикалы оправдывали моральный бойкот Тургенева, Достоевского, Лескова. Да и, кроме того, единственно правильный ответ даже и на чисто политический памфлет заключался бы только в критике его тезиса, а никак не в морально-общественном протесте против его автора. Я порывался написать «открытое письмо» П.Б., выразив в нем мое горькое чувство; мне хотелось сказать, что большевики могут торжествовать: они духовно взяли в плен своего главного идейного врага, внушив ему свою идею «социального заказа» в литературе. Но я испытывал это разногласие слишком болезненно, и мне не хотелось предавать его гласности, публично выступать против него не по теоретическому, а по морально-общественному вопросу. Я, в конце концов, решил промолчать — тем более, что нужное против его позиции уже было высказано другим его ближайшим многолетним сотрудником, А.С. Изгоевым, на страницах газеты «Руль». Я даже ничего не написал в частном порядке. Я решил предать забвению это в своем роде единственное за всю деятельность Струве случайное его заблуждение, объяснимое только его лихорадочным политическим возбуждением того времени.

Вскоре, именно осенью 1927 года, закончилось редактирование «Возрождения», при обстоятельствах, которые он пережил весьма трагически. Издатель «Возрождения», бывший нефтепромышленник А.О. Гукасов, почему-то недовольный П.Б., сначала принялся сокращать его

редакторские полномочия и всяческими унижительными мерами вынуждал его к уходу, а затем просто отказал ему, и созданная инициативой и усилением П.Б. газета перешла в руки другой редакции. В этой интриге участвовали и некоторые из политических единомышленников Струве. Мой пессимистический прогноз в отношении этого начинания оказался, к несчастью, верным: П.Б. очутился у «разбитого корыта». Гукасов, правда, предлагал ему еще в течение года выплачивать жалованье, но под условием, что он будет молчать об обстоятельствах его ухода; само собой разумеется, П.Б. отказался от этого предложения, заявив, что его нельзя подкупить. Он тогда разослал циркулярное письмо к друзьям с подробным изложением всех обстоятельств своего конфликта и разрыва с Гукасовым. А.С. Изгоев и я, совместно прочитав это письмо, были удручены описанием тех унижений, которые испытал Струве, и мы сразу же решили оба, что в интересах П.Б. надо стараться по возможности не оглашать содержание этого письма. Мне вспоминалось, как легко, без огорчений и волнений он некогда пережил сходное по грубости поведение Сытина, без предупреждения закрывшего редактируемую П.Б. газету; теперь в искусственных условиях эмигрантской беспочвенности такой же кулацки-купеческий поступок Гукасова заставил его тяжело страдать.

Я остро почувствовал всю тяжесть удара, поразившего и рассеявшего все его упования, и написал ему горячее сочувственное письмо. Он благодарил меня, но в том же ответном письме прочитал мне нотацию за то, что я — как раз в то время — дал статью в «Евразийский Временник». Здесь я вкратце должен коснуться отношения П.Б. к возникшему в те годы и на короткий срок про шумевшему «евразийскому» движению. Группа молодых ученых и писателей — самым выдающимся из них был ученик Струве, экономист и географ П.Н. Савицкий — создала это новое идейное направление некоего реформированного славянофильства, которое противопоставляло западноевропейскому миру Россию как страну «евразийской»

культуры, внутренне связанной с культурой азиатской, именно «туранской». Политически евразийцы отмежевались от господствующего эмигрантского отношения к большевизму; оставаясь также противниками большевизма, они видели в большевистской революции попытку — хотя и идеологически ложно обоснованную — найти для России собственный путь развития. П.Б. естественно отнесся к этому движению резко отрицательно; его отталкивали и его «славянофильская» тенденция, и компромиссное отношение к большевизму. Я, напротив, ничуть не разделяя по существу учения евразийцев, отнесся к нему с интересом как к единственному в эмиграции проявлению свежей и оригинальной общественной мысли. Но Струве не только осуждал идею евразийцев; он утверждал моральную недоброкачество самого этого движения, называя его «антрепризой». В этом, как показала дальнейшая судьба евразийства, он оказался прав, по крайней мере, в отношении некоторых его участников (которые стали издавать в Париже уже чисто пробольшевистскую газету, на чем движение и раскололось и после чего оно — подобно большинству эмигрантских начинаний — быстро отцвело и сошло со сцены). Но в то время, к которому относится упомянутое письмо ко мне П.Б., я этого еще не мог предвидеть. Он писал мне, что привык «любить и уважать меня», но что мое участие в евразийском издании «свидетельствует о недостатке морального обоняния». Я воспринял это суждение тогда как проявление все того же идейного фанатизма. Я вспомнил и напомнил ему, что в юности «марксисты» осуждали меня за то, что я поместил статью в народническом «Русском Богатстве», что я не ожидал упрека такого же рода и что прошу его судить о моей статье по ее содержанию, а не по обложке, под которой она появилась.

На этом кончается история нашего идейного расхождения. Последующие годы были годами нового идейного сближения. Это объясняется тем, что конец редактирования «Возрождения» был примерно и концом тогдаш-

ней политической «Sturm- und Drangperiode» (периода «бури и натиска») П.Б. После ухода из «Возрождения» он, правда, некоторое время пытался проводить свою политическую линию в тотчас же основанной им еженедельной газете «Россия», но было ясно, что прежнему воодушевлению пришел конец. В мае 1928 года кончилось издание «России». Сначала он возвращается в Прагу, а затем едет (весной 1928-го) в Белград на съезд русских писателей. Если я не ошибаюсь, испытанный им удар положил конец многим из его иллюзий. Он возвратился к научной работе, жизнь и настроение его стали сосредоточеннее и спокойнее. Тем самым было изжито и то, что нас разделяло за описанные первые годы эмиграции.

VIII. Последние встречи. Новое сближение (1928–1938)

Эта перемена в судьбе, образе жизни и настроении П.Б., вместе с которой постепенно теряло остроту, изживалось и стало беспредметным наше «расхождение», имело своим более глубоким и общим основанием совершившуюся именно в те годы — в конце 20-х годов — перемену в настроении и жизненном укладе русской эмиграции. Это было время постепенного, но неуклонного и все более отчетливо сознававшегося изживания иллюзий первых лет эмиграции. Надежды на скорое и внезапное падение советской власти еще вспыхивали от времени до времени, но со все уменьшавшейся силой, и серьезно ориентироваться на них становилось для мыслящих людей все более невозможным. «Галлиполийская» молодежь и вообще молодежь гражданской войны разбрелась по разным службам и занятиям в странах Европы. Она постепенно переставала быть «молодежью» и становилась зрелыми, а потом и пожилыми людьми; если в первые годы эмиграции она жила в настроении хотя и долголетнего, но только временного «отпуска» с военной службы, готовая по первому зову вождей снова кинуться в бой, то постепенно

становилась все более ясной иллюзорность этой жизненной установки. «Белая армия», символически еще продолжавшая существовать в форме Общевоинского Союза, мало-помалу сливалась с общеэмигрантской обывательской массой, и Общевоинский Союз, особенно после преждевременной смерти своего общепризнанного героического вождя, генерала Врангеля, стал одной из многих эмигрантских профессиональных и благотворительных организаций. Вся эмигрантская «общественность» все более утрачивала свою напряженно-политическую установку и направлялась на внутренние интересы эмигрантской обывательской жизни с ее неизбежными будничными раздорами и дразнами. Начинала подрастать новая молодежь, реально уже не знавшая старой России, революции и борьбы с большевизмом и слышавшая обо всем этом только от отцов; естественно, что ее настроение — довольно, впрочем, многообразное в разных группировках — было уже иным. Словом, во всех отношениях героические дни русской эмиграции уходили в прошлое и заменялись долгими серыми буднями.

Естественно, что человеку такого духовного размаха, как П.Б., при его потребности жить и мыслить широкими и общими интересами, не оставалось в этой атмосфере места для реальной общественной деятельности. Кроме того, в Праге, куда он временно снова вернулся из Парижа, он чувствовал себя «не ко двору» еще и потому, что чешское общественное мнение находилось в плену банальных лозунгов ходячего «демократизма», власть которых не умерялась, как в более старых европейских демократиях, давнишним навыком к независимой мысли и многообразию индивидуальных мнений. В силу этой политической атмосферы русской эмигрантской общественностью в Праге заправляли левые русские круги, духовно чуждые П.Б. Все это создавало для него положение духовной изолированности. Осенью 1928 года П.Б. переселяется в Белград в качестве члена основанного там Русского Научного Института. Из Белграда он, правда, редактирует основанную

им при поддержке его единомышленника, чешского государственного деятеля К.П. Крамаржа, еженедельную газету «Россия и Славянство» (тогда как «Возрождение», на которое он возлагал так много упований, при новой редакции быстро сходит на уровень бульварно-обывательского листка правой эмиграции). Но многое мешало тому, чтобы П.Б. мог подлинно вложиться душой в это новое свое издание. Интересы «славянства», которым газета должна была посвящать значительную часть своего материала, не были особенно близки П.Б.; газета издавалась в Париже, и потому уже по техническим условиям фактическое редактирование ее находилось в руках других лиц — более молодых его сотрудников и единомышленников (главным образом, К.И. Зайцева и С.С. Ольденбурга), тогда как сам П.Б. ограничивался почти только писанием статей в газету. И наконец, описанное общее понижение темпа эмигрантской жизни и политической мысли содействовало тому, что «Россия и Славянство» стала газетой скорее литературной, чем политической. По всем этим и общим, и личным условиям своей жизни П.Б. все более отходил от участия в общественной жизни; не теряя, конечно, своего обычного страстного интереса к политической судьбе России и Европы, он углублялся все же в другую природженную стихию своей души — научное творчество.

Иная, но в некоторых отношениях аналогичная перемена произошла в те же годы и в моей судьбе и жизненной установке (о чем я должен упомянуть, чтобы сделать понятными условия нашего нового сближения с ним). И русское «Студенческое Христианское Движение», которому я с увлечением отдался в первые годы эмиграции, начало мало-помалу «сходить на нет», в особенности в Берлине и вообще в Германии, где я жил. Новое, подрастающее юношество, которое мы пытались вовлечь в него, имело мало интеллектуальных и религиозных интересов; приспособляясь к его духовному уровню, практические руководители «Движения» повели его по пути «скаутизма»; религиозные, а тем более религиозно-философ-

ские лекции и кружковые беседы стали только несущественным и мало ценным добавлением к главным занятиям и интересам этой молодежи — спорту, лагерной жизни, хоровому пению и прочему. Коротко говоря, мечта, которой наша группа «религиозных мыслителей» предавалась в первые годы эмиграции — содействовать внутреннему, духовному возрождению русской молодежи, — в значительной мере тоже оказалась иллюзорной (несколько иначе это было в Париже, где из среды христианского движения молодежи и студентов Богословского Института все же вышел ряд очень замечательных по умственному и духовному уровню молодых людей, большинство которых стало выдающимися священниками). И одновременно я сам в моей внутренней духовной жизни пережил начальный «бурный» период религиозных исканий и вернулся к сосредоточенному философскому творчеству. И наконец, к этим внешним и внутренним переменам в судьбах нас обоих присоединился еще, быть может, наиболее решающий факт общего порядка — для нас обоих наступила — или, по крайней мере, приближалась — пора последнего внутреннего созревания и просветления старости.

В этой связи с обеих сторон переставал быть актуальным и был как-то сам собой изжит предмет нашего былого расхождения. Еще некоторое время между нами оставалось разногласие мнений по некоторым политическим вопросам, которое, однако, все более теряло свою остроту, начинало сводиться к различию в оттенках мнений и настроений, и все более тонуло в нашем старом, исконном духовном сродстве, в чувстве взаимной близости и общности наших интересов и вкусов.

В течение 1928–1932 годов я неоднократно встречался с П.Б. — три раза в 1928, 1931 и 1932 годах он наезжал в Берлин, причем в последний из этих приездов он около месяца прожил у меня; летом 1928 года, когда я ездил на конференцию Студенческого Христианского Движения в Чехии, я на пути провел с ним вечер в Праге; летом 1929-го он по пути из Белграда в Париж заехал ко

мне, в южногерманский курорт Баденвейлер, куда врачи послали меня оправиться от упадка сил; мы провели целый день в прогулке по живописным окрестностям и на утро вместе выехали, расставшись во Франкфурте; и наконец, в начале 1930 года я провел с ним целых два месяца в Белграде. Все эти встречи были заполнены мирным дружеским общением и беседами на множество разнообразных тем; содержание этих бесед в деталях в значительной мере исчезло из моей памяти. Приведу из этих встреч лишь то, что характерно для воззрений П.Б. или что я в них узнал из его жизни и деятельности за эти годы.

Из приезда П.Б. в Берлин мне запомнилось его суждение о личности Ленина, которого он знал в юности. Волнуясь — как всегда, когда дело шло о моральных оценках, — сильно жестикулируя и повышая тон, он говорил, что Ленин как личность морально отталкивал всех; он рассказывал, что все сотоварищи Ленина по социал-демократической партии отрицательно к нему относились. «Плеханов его ненавидел, Аксельрод его ненавидел, Вера Засулич говорила о нем, что у него — натура палача», — говорил П.Б., при каждом упоминаемом лице поднимая и сильно бросая на стол металлическую пепельницу. Чувствовалось, как он загорался негодованием при воспоминании о личности Ленина. (Кстати, о Вере Засулич — мне вспоминается, что П.Б. неоднократно говорил мне об этой некогда знаменитой революционерке, ставшей одним из первых членов русской социал-демократической партии, всегда отзываясь о ней с величайшим уважением и любовью — один из примеров его умения отделять оценку личности от принципиальной политической оценки идей.)

В начале 1929 года П.Б. и его семью постигло несчастье — скончался в Давосе от чахотки после многолетней болезни его четвертый сын Лев, двадцати шести лет, молодой студент-экономист, на которого он возлагал надежды как на своего преемника. (Он заболел на моих глазах в Берлине, осенью 1922 года крупозным воспалением легких, перешедшим в туберкулез; он был первым чле-

ном семьи Струве, с которым я встретился после пятилетней разлуки при моем приезде за границу из Советской России. Я его оставил в России еще ребенком и встретил в Берлине очаровательным юношей, которого вся моя семья очень полюбила.) Мы приняли, конечно, горячее участие в горе семьи Струве и по этому печальному поводу снова тесно душевно сблизились с ней. Моя переписка в эти дни шла с Н.А.; П.Б. переносил свое большое горе молча.

В январе 1930 года эмиграция справляла 175-летний юбилей Московского университета. П.Б. просил меня написать в «Россию и Славянство» воспоминания о моих студенческих годах, что я и сделал. Помню, он сделал примечание к одному месту моей статьи, исправляя маленькую неточность в моих воспоминаниях — одно из свидетельств изумительной силы и богатства его памяти. Если не ошибаюсь, к тому же времени относится кончина в Париже близкого и высоко ценимого им князя Григория Николаевича Трубецкого, которого и я хорошо знал и любил. Некролог, который я тогда поместил в русской газете «Руль» и где я, между прочим, высказывал мысль, что братья Трубецкие — живой пример положительной роли дворянства в истории русской культуры до самых последних лет, — доставил П.Б. большое удовлетворение, которое он высказал в письме ко мне.

Ранней весной того же года, по инициативе П.Б., я был приглашен Белградским Русским Научным Институтом приехать для чтения двухмесячного курса лекций в институте. Эта моя поездка дала мне — впервые за годы эмиграции — возможность возобновить более длительное общение с П.Б. и Н.А. и близко наблюдать его деятельность в Белграде. П.Б. в то время почти всецело — поскольку это было вообще для него возможно при безмерном многообразии его научных интересов — погрузился в изучение русской истории — главной области его научного творчества за последние пятнадцать лет его жизни. Изучение экономической истории России, с которой он начал, быстро превратилось в замысел постигнуть исто-

рию русской культуры и государственности. Он говорил мне, что некогда поставленная Карамзиным тема «Истории Государства Российского» никогда позднее не была предметом сознательного осмысления и должна быть разработана заново. Господствующие построения русской истории, в частности идеи Ключевского, он считал односторонними, именно в виду слабого интереса русских историков к началу государственности. Он читал в это время лекции по русской истории в Белградском Русском Научном Институте; я несколько раз слушал его и был снова поражен его огромной ученостью, его начитанностью во всех областях исторического знания (включая даже, например, историю русского языка); я не сомневаюсь, что по объему знаний и оригинальности мысли он стал под конец своей жизни первым русским историком. Было прискорбно видеть, что эту безмерную сокровищницу своих знаний он рассыпал перед немногими русскими старыми генералами и старушками, составлявшими его аудиторию (молодежь, за ничтожными и случайными исключениями, как говорится, «блистала своим отсутствием»). Струве состоял также председателем отдела общественных наук института и в качестве такового председательствовал на публичных научных заседаниях. Когда я прочел доклад, посвященный философской оценке психоанализа, при всей моей привычке к начитанности П.Б. был поражен тем, что он был прекрасно ориентирован не только в общих идеях психоанализа, но и в основной научной литературе о нем; мне было непонятно, когда он успел ее изучить и для чего это было ему нужно.

Положение его в Белградском Научном Институте, как и в местной русской колонии вообще, было трудным и доставляло ему много тягостных переживаний. У него было много недоброжелателей. Для многих коренных, «нутряных» русских «правых» П.Б. был, конечно, личностью неприемлемой, либералом и революционером. Впрочем, вопреки распространенному в русской эмиграции мнению, белградская русская колония отнюдь не со-

стояла сплошь из таких «черносотенцев». Кроме некоторого числа серьезных русских ученых, пожалуй, большая часть русской колонии, в том числе и некоторые профессора, были просто средними обывателями, ведущими типично-русский провинциальный образ жизни, заполненный обильной едой, выпивкой и картами. Среди них находился ряд очень милых и культурных людей, с которыми П.Б. был в дружеских отношениях. Из числа его белградских друзей и знакомых упомяну престарелого русского историка, проф. Е.И. Шмурло, последние годы своей жизни проводившего в Белграде, достойного и симпатичного историка русского права Ф.В. Тарановского (заменившего вскоре проф. Е.В. Спекторского на посту директора Института), декана созданного в Белграде русскими профессорами медицинского факультета Игнатовского, дочь бывшего коллеги П.Б. по Политехническому Институту, И.И. Иванюкову, которая была замужем за профессором-математиком Хлытчиевым. К числу близких людей принадлежали симпатичный математик В.Х. Дават, убежденный «белый», его неизменный сожитель и спутник, журналист Рыбинский, и ряд других лиц, имена которых я не помню. П.Б. усердно водил меня в гости к этим многочисленным своим знакомым и друзьям. Я узнал его здесь с новой стороны; он любил непринужденное русское обывательское общение с людьми радужными и простыми (по интеллектуальному уровню стоявшими, конечно, много ниже его), любил поужинать, выпить рюмочку-другую водки и даже воскресил свою юношескую страсть к картам (которую совершенно забросил в прежнее время моей близости с ним).

П.Б. жил, как всегда, среди груды книг, изучал, кроме русской истории, множество других предметов, пользуясь несколькими, относительно хорошими, белградскими библиотеками, и выписывал себе книги. Он вообще обладал удивительной способностью, даже живя вдалеке от больших культурных центров, и ориентироваться в научных новинках, и отыскивать старые, часто ему одному

ведомые книги, — словом, непрерывно расширять свою и без того огромную эрудицию. Из Белграда он сотрудничал в одном венском экономическом журнале, дав туда ряд работ по политической экономии и социологии. Кроме того, он жадно читал газеты — кроме русских и сербских газет, он получал «Frankfurter Zeitung» и «Temps». Мы, конечно, много беседовали и по текущим политическим вопросам; но споров на тему нашего бывшего разногласия между нами в то время не было; помню один мой спор об отношении к русским крайним правым с его сыном Аркадием, тогда очень «правого» направления (о нем П.Б. с удовлетворением говорил: «Адя гораздо правее меня», — замечание, характерное для его собственного, скорее умеренного и только принципиально-правого образа мысли); сам он при этом только лукаво посмеивался и молчал. В мое пребывание в Белграде я написал статью — некоторого рода политико-философское размышление — под заглавием «По ту сторону правого и левого». Я обосновывал в ней давно обдуманную и пережитую мною мысль, что перед лицом новейшего политического развития — я имел в виду коммунизм, фашизм и только что нарождавшийся тогда национал-социализм — понятия «правого» и «левого», обычно употребляемые как некие имманентно-вечные категории политической жизни, собственно, совершенно устарели, стали беспредметными абстракциями, неадекватными актуально и подлинно существенным разногласиям между политическими направлениями. Я рассказал Струве содержание этих моих мыслей; он со многим соглашался, но заметил, что это есть все же только «интеллигентское», то есть оторванное от реальной политической жизни мнение и в этом качестве его не удовлетворяет; он, видимо, упорно дорожил идеей «консерватизма», до которой дошел медленно, глубоким процессом духовного развития (и которая — по моему мнению — вполне совместима с намеченной мною идеей). Он, однако, просил меня дать эту статью для «России и Славянства». Когда я позднее, не желая раздроблять работу на ряд

газетных статей, отдал ее в парижский журнал-альманах «Числа», он был очень недоволен и в письме укорял меня за это. Я, помню, ответил ему, что никак не ожидал, что он серьезно дорожит этой моей работой.

Во время моего пребывания в Белграде туда приехал из Загреба хорватский католический епископ Грабец, человек весьма ученый и достойный. В произнесенной им речи он обратил внимание белградцев, что в их среде живет «великий русский социолог» Струве. Вскоре после этого я видел его у П.Б., которому он нанес визит.

В январе 1931 года я по просьбе Струве дал статью к юбилею Достоевского в «Россию и Славянство». Статья эта под заглавием «Апостол человечности» заслужила полное его одобрение — он писал мне, что мы совершенно сошлись во взглядах на Достоевского. Когда я около того же времени по предложению пражских русских общественных организаций произнес в Праге речь на торжественном заседании, посвященном памяти Достоевского, он, осведомленный о содержании этой речи своими пражскими корреспондентами, снова выразил в письме ко мне свое удовлетворение.

Весной того же 1931 года П.Б. приехал в Берлин — не помню, по какому поводу. Он остановился у одного из самых любимых своих бывших учеников по Политехническому Институту, Владимира Федоровича Гефдинга, которого он ценил и как ученого, и как своего политического единомышленника, и просто как человека. Я тогда еще мало знал Гефдинга. П.Б. решил познакомить меня ближе с ним и свести наши обе семьи. Кроме простого естественного желания установить общение между двумя близкими ему людьми, это намерение имело еще иное значение. До этого времени П.Б., ввиду нашего политического разногласия, отчетливо отделял общение со мною от общения со своими политическими единомышленниками; и, с другой стороны, я и сам не мог сойтись с некоторыми из них, чуждыми мне по духу. В разгар его «белореволюционного» настроения политическое единомыс-

лие настолько стояло для П.Б. на первом плане, что он, как мне пришлось тогда заметить, как будто утратил даже свою обычную способность отчетливо улавливать моральное и духовное качество людей; когда мне пришлось указывать ему на моральную недоброкачественность некоторых его политических единомышленников, он как-то отмахивался от этого и игнорировал. В этот свой приезд он, напротив, убедился в правоте моего суждения в отношении одного весьма влиятельного своего политического единомышленника, с которым по некоторой наивности был особенно близок достойнейший и благородный А.Ф. Гефдинг. Как П.Б. мне сам конфиденциально признался, по его мысли сближение Гефдинга со мною должно было ослабить влияние на него упомянутого лица. В этом действии обнаружилось, таким образом, не только то, что наше политическое разногласие сгладились и перестало для него быть существенным, но и нечто другое, более для меня важное — именно, что оценки духовно-морального порядка в его душе снова возобладали над оценками людей просто по их политическому образу мыслей. И задуманное им сближение двух близких ему людей имело для него некое общее значение — оно выражало его желание в связи с изменением его собственного устроения новой группировки солидарных с ним людей, основанной на внутренней их расценке. Кажется, замысел П.Б. — по крайней мере, отчасти — удался; во всяком случае, мы сблизились с Гефдингом, хотя у меня с ним было, конечно, гораздо меньше общих интересов, чем с П.Б., и наши две семьи поддерживали дружеское общение до самого моего отъезда из Германии.

Из этой же встречи с П.Б. вспоминаю еще один эпизод. Летом, когда я жил в окрестностях Берлина, П.Б. приехал ко мне на целый день. Он встретился у меня с престарелым немецким философом Якобом Фердинандом Шмидтом. Струве сразу же поразил и обрадовал старика тем, что обнаружил полную осведомленность о его литературной деятельности, в частности, знакомство с его давни-

ми статьями в известном общем немецком журнале «Preussische Jahrbücher» («Прусские ежегодники»); у них нашлось и много других общих научно-литературных воспоминаний, и они долго оживленно беседовали, причем, как это всегда бывало, П.Б. оказался во многом более осведомленным, и разговор в значительной мере имел характер поучения Петром Бернгардовичем его собеседника.

На следующий год, летом 1932-го, Струве снова приехал в Берлин. На этот раз его приезд был замыслен и организован мною. Мой бывший коллега по Саратовскому университету М.Р. Фасмер был в то время профессором и директором Славянского института Берлинского университета; с 1930 года я читал от имени института по-немецки лекции по истории русской мысли и литературы и был в дружеских отношениях с Фасмером. Я подал ему мысль пригласить П.Б. прочесть в публичном заседании института доклад по русской истории, и мне удалось достигнуть осуществления этого. П.Б. прочитал доклад о своеобразии русской политической и социально-экономической истории, обнаружив, как всегда, большую ученость. На лекции присутствовали, кроме ряда заинтересованных профессоров и молодежи, еще и некоторые старые друзья юности П.Б., которые приняли участие и в ужине в ресторане после доклада. Струве прочитал также публичный доклад в русском Академическом союзе о принципах будущего устройства России; я не помню подробностей его содержания, но хорошо помню основную его идею — П.Б. с большим ударением говорил о свободе как руководящем начале будущего политического и социально-экономического порядка России. Идея свободы, мало популярная в последнее время не только среди молодежи, но и значительной части старшего русского поколения, оказалась центральной в миросозерцании П.Б. Несмотря на свою пресловутую «правизну», он явил себя страстно убежденным «либералом».

В этот свой приезд П.Б. остановился у меня и довольно долго прожил в моей семье. Он был в хорошем, благо-

душном настроении, часто мило шутил; однажды, когда я не одобрил употреблявшегося им цветочного одеколona, он подкрался ко мне и, к удовольствию всей моей семьи, облил меня им. Мы иногда по вечерам уютно беседовали в кафе. Мне пришлось тогда наблюдать его манеру работать — проснувшись утром, он, как был, в пижаме, всунув ноги в туфли, не умываясь и еще до завтрака сразу садился за стол писать и только через час или два выходил к завтраку. Моя дочь, тогда двадцатилетняя девушка, интересовавшаяся возможностью, живя за границей, вести конспиративную антибольшевистскую работу и установить связь с Россией, советовалась с ним по этому вопросу, и он трогательно уединялся с ней для секретных бесед. Из его политических мнений мне запомнилось, что он возлагал для Германии большие надежды на Папена, тогда ставшего рейхсканцлером; он верил, что Папену удастся политическое оздоровление Германии и спасение ее от тогда только угрожавшего ей натиска национал-социализма (П.Б. уже в то время — вопреки многим другим русским, особенно правого направления, — остро сознавал его опасность именно как разрушительного революционного движения); на мое указание, что Папен не имеет ни по своим личным качествам, ни по политической обстановке достаточно силы и способностей для осуществления поставленной им задачи, он многозначительно отвечал: «Цыплят по осени считают». В этом снова сказался его обычный оптимизм.

В день своего отъезда он удивил нас своим неожиданным исчезновением утром из квартиры. Оказалось, он встал незаметно рано утром и отправился покупать подарки мне и всем членам моей семьи. От этой — предпоследней! — моей встречи с П.Б. у меня сохранилось светлое воспоминание глубоко интимного и нежного дружеского общения с ним.

Вскоре после этого нашего свидания до меня дошло известие об одном тяжелом — и характерном для белградской общественной атмосферы — инциденте, омрачившем его жизнь. Приглашенный читать курс социологии в

Белградском университете, Струве на публичной вступительной лекции был встречен враждебной манифестацией свиста и криков, сорвавшей лекцию. Бойкот этот был устроен сербскими коммунистами — если не ошибаюсь, не без участия в нем русских ультраправых монархических кругов. Кажется, ему так и пришлось отказаться от чтения этого курса; он вскоре начал читать этот курс в университете в Субботице, наезжая туда ежемесячно из Белграда (вплоть до 1941 года).

Между этим моим свиданием с П.Б. и следующей, последней нашей встречей прошло более шести лет. Года проносятся в старости быстро, и хотя это время было полно больших политических событий и — в связи с ними — внесло много перемен в мою личную судьбу, у меня сохранилось от него сравнительно мало воспоминаний, связанных со Струве. Он продолжал жить в Белграде и напряженно работать научно, ездя по временам в Париж — насколько я знаю, главным образом, чтобы заниматься в Национальной библиотеке. Наша переписка была если не оживленной, то регулярной. Мы стали систематически обмениваться с ним отпечатками наших научных работ. К сожалению, из памяти моей исчезло, какие именно статьи он за эти годы послал мне. Я в то время напечатал в немецких журналах ряд статей по русской литературе — о Толстом, Достоевском, Пушкине и Гоголе, которые я ему посылал; он постоянно отвечал мне на них дружескими указаниями, выражая в общем свое согласие с моими идеями. С одной из этих работ связано у меня особое воспоминание о П.Б. Молодой русский византист Г.А. Острогорский (сын А.Я. Острогорского, некогда директора Тенишевского училища и редактора журнала «Образование» в Петербурге), к тому времени уже профессор Бреславльского университета, стоял во главе редакции немецкого славистического журнала (*Archiv für Kultur und Geschichte der Slaven*) («Архив культуры и истории славян»). Струве знал и ценил этого молодого русского ученого, который со своей стороны

был его почитателем. Острогорский задумал привлечь к участию в журнале русских ученых и, по-видимому, советовался об этом с П.Б. Об этом он писал мне. Вскоре я получил приглашение дать статью в журнал, на что ответил посылкой статьи «Puschkins geistige Welt» («Духовный мир Пушкина»), которая и была напечатана в 1933 году. Острогорскому пришлось вскоре после пришествия к власти национал-социалистов покинуть Германию и прекратить редактирование журнала. Он переселился в Белград, где получил профессию и, насколько я знаю, вошел в близкое общение с П.Б. В 1934 году я ездил в Прагу на всемирный философский конгресс; о некоторых моих впечатлениях от него я писал Струве. Он мне отвечал, что сознательно уклонился от участия в конгрессе (который состоял не из одних философов; в нем принимали деятельное участие и социологи, и даже чистые политики, и одна из главных его секций была посвящена политической теме «Кризис демократии»), потому что ему чужд и ненавистен весь дух пражской общественности. Я хорошо понимал его; я сам тягостно испытывал на конгрессе удушающее свободную мысль засилье банальных демократических лозунгов.

К юбилею Пушкина в 1937 году у нас завязалась с П.Б. оживленная деловая переписка. «Пушкин» был издавна одной из тем, особенно тесно объединявших меня с ним. Мы оба принадлежали к тому, в сущности, весьма малочисленному, кругу русских «пушкинистов», которые почитают не только поэзию Пушкина, но и его дух и направление идей. Я за эти годы занялся изучением пушкинской литературы и написал несколько работ о нем; П.Б., со свойственной ему способностью быстро овладевать огромным научным материалом, стал едва ли не настоящим «пушкиноведом» (он написал, между прочим, ценнейшую статью «Дух и слово Пушкина»). Струве запросил у меня статью в предполагавшийся при его участии белградский сборник о Пушкине. Я предложил ему на выбор две статьи, по разным причинам оставшие-

ся неопубликованными: «О задачах познания Пушкина» и «Пушкин как политический мыслитель». Он ответил мне, что имеет возможность опубликовать обе. Первая из этих статей вошла в белградский сборник, и Струве писал мне о ней, что был поражен и обрадован большим сходством наших взглядов. Вторую статью П.Б. опубликовал как первый выпуск организованного им издания серии брошюр на политико-философские темы; он снабдил ее краткой моей биографией, для которой затребовал у меня данные (он обосновывал это довольно странное свое желание невежеством и забывчивостью русских читателей), и особым послесловием о Пушкине как представителе «либерального консерватизма» в русской политической мысли. После выхода в свет этой брошюры он писал мне о некоторых отзывах, которые получил о ней; как я узнал гораздо позднее, он принял даже особые меры к ее распространению среди парижской русской колонии. Так возобновилось мое бывшее многолетнее сотрудничество с ним, и наша духовная солидарность не только вновь утвердилась безоговорочно, но и получила литературное выражение на склоне нашей жизни, достойно завершившись объединением на Пушкине.

В начале 1938 года я покинул Германию и переселился во Францию. Летом этого года я пережил на юге Франции довольно тяжелую болезнь и осенью по приглашению В.Б. Ельяшевича переселился для отдыха, до нового устройства в Париже, в его имение Bussy (в департаменте Yonne), в двух часах по железной дороге от Парижа. П.Б. провел это лето в Лондоне, работая в Британском Музее. Приехав в Париж на обратном пути в Белград и узнав о моем местопребывании, он по собственной инициативе приехал в Bussy проведать меня. Первый вопрос, обращенный им к моей жене, встретившей его на вокзале, был о моем здоровье. Он сам поразил меня своим постаревшим видом; всегда немного сутулый, он был теперь сгорбленным, по первому впечатлению дряхлым стари-

ком. Но с этим дряхлым внешним видом он сочетал не только свою обычную умственную и духовную живость, но и большую физическую выносливость и бодрость. Он рассказывал о своей жизни в Лондоне; о своих занятиях в Британском Музее он заметил, что изучал историю экономической мысли «от Адама до наших дней». Когда В.Б. Ельяшевич переспросил его: «От Адама Смита?», — он ответил: «Нет, не от Адама Смита, а просто от Адама». Он расспрашивал меня о моих работах и был очень удовлетворен, узнав, что я только что закончил большую философскую книгу. С участием сказал он мне, имея в виду необходимость заново устроить мою жизнь: «Вот, ты теперь опять на распутье», и грустно согласился с моим ответом: «Не столько на распутье, сколько на беспутье». Мы беседовали об угрозе новой войны (это было в конце сентября 1938 года, вскоре после политического напряжения, завершившегося мюнхенским соглашением). Против меня и В.Б. Ельяшевича, считавших войну все же маловероятной, Струве решительно доказывал ее неизбежность; на этот раз он, к несчастью, оказался пророком. Мы много говорили и на разнообразные научные темы, и он снова в это последнее наше свидание поразил меня разносторонностью и обилием своих знаний. Помню, мы с ним подробно обсуждали замечательную книгу немецкого эллиниста Jäger'a о философском развитии Аристотеля, шла речь и об истории религиозных идей в России, причем П.Б. сравнивал движение русских «заволжских старцев-нестяжателей» конца XV и начала XVI века с реформационным движением в Германии. И одновременно он излагал В.Б. Ельяшевичу, специалисту в этой области, свои идеи по истории русского права.

Таково было наше последнее свидание. Проведя в Bussy три дня, Струве вернулся в Париж и оттуда в Белград. Мы особенно нежно простились с ним. В последнюю минуту моя жена накинула на его согбенные старческие плечи плед, чтобы уберечь его от холодной осенней погоды. Больше мне не суждено было его видеть.

IX. Последние годы жизни Струве. Переписка (1938–1944)

Мне остается досказать — увы! — отныне только письменное общение с П.Б. за последние годы его жизни и то, что мне известно об его жизни, мыслях и деятельности за это время.

В феврале 1939 года вышел мой большой философский труд «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Я его послал П.Б. Книга пришлась ему по душе. Уже через несколько дней после ее получения он ответил мне коротким письмом, в котором резюмировал свое общее впечатление от нее в словах: «Эта книга останется». Признаюсь, редко когда испытывал я такое авторское удовлетворение, как от этого его суждения, — тем более, что о предыдущих моих больших философских работах я не слышал от него явно выраженного одобрения; я знал, что он их ценил, но общее направление моих философских идей, как мне уже пришлось упомянуть, шло вразрез с его собственной философской интуицией. Это суждение П.Б. о книге, в которой я пытался подвести итог моему философскому развитию, привело мне на память гордые слова Шиллера: *Wer für die Besten seiner Zeit genug getan, der hat gelebt für alle Zeiten* (Кто достаточно сделал для лучших людей своего времени, тот останется жить для всех времен). Оно позволило мне отнестись равнодушно к другому, вскоре после этого дошедшему до меня — на этот раз обывательскому — суждению, что моя книга по своей трудности есть «издевательство над читателем». Вскоре вслед за этим П.Б. написал мне, что собирается прочитать о моей книге доклад в заседании белградского Русского Научного Института.

В мае того же года мы, друзья П.Б., были встревожены одной фразой его письма. По поводу организованной тогда подписки в пользу престарелого и больного Бальмонта Струве в письме к В.Б. Ельяшевичу написал: «Я жа-лею, что не разбит параличом, не сошел с ума — может

быть, тогда русская эмиграция вспомнила бы обо мне». Зная его бескорыстие, его постоянное совершенное равнодушие к его личной судьбе, нетрудно было почувствовать, что эта трагическая фраза была криком души человека, дошедшего едва ли не до отчаяния. Я тотчас написал ему, прося разъяснений об его нужде и упрекнув его за то, что он раньше ничего не сказал мне о своем положении. Он ответил, что, не говоря уже об его моральной заброшенности в Белграде, он вынужден жить на жалование, значительно сокращенное по сравнению с обещанным ему при его приглашении и не обеспечивающее элементарного жизненного минимума, и совершенно запутался в долгах. Мы забили тревогу. В.Б. Ельяшевич предложил план — заинтересовать П.Н. Милюкова, несмотря на его давнишнее и постоянное разногласие с П.Б., если Милюков согласится написать в «Последних Новостях» статью о П.Б., напомнив об его заслугах, можно будет, опираясь на большую влияние Милюкова, успешно организовать сбор в пользу Струве. Ельяшевич, хотя и с некоторым опозданием, поговорил с Милюковым, который обещал ему сделать просимое; обещание это никогда не было выполнено. Независимо от этого, я сделал попытку через русских, живущих в Англии и Америке, добыть для П.Б. какую-нибудь английскую или американскую научную стипендию. Я получил сочувственные ответы и обещания действовать от графини С.В. Паниной из Нью-Йорка и молодого русского ученого С.А. Коновалова из Лондона (сына давнишнего друга П.Б., известного общественного деятеля А.И. Коновалова). У меня были большие надежды на удачу, о чем я и писал Струве, который трогательно меня благодарил. Но разразившаяся вскоре война сразу сделала все эти надежды неосуществимыми. Какими-то чудесами, непрерывно сопровождающими нашу эмигрантскую жизнь, П.Б. удалось все же мирно дожить до момента, когда весной 1941 года военный вихрь обрушился на Белград.

В конце сентября 1939 года, переселившись с начала войны на южный берег Франции, я написал ему по-

французски, в интересах скорейшего прохождения письма через цензуру. Он ответил мне, тоже по-французски, в самый день получения моего письма, 9 октября 1939 года. «Если я оказался прав, — писал он мне, — в моем предвидении событий, то потому, что я с самого начала понял, что со стороны немцев это не есть политика, а чистое безумие, индивидуальное и коллективное. И я, вследствие этого, принял в расчет безумие, так сказать, как важнейший исторический фактор. Исцеление от безумия — дело не легкое: оно будет стоить много человеческих жизней и разбитых существований». Сообщив мне сведения о всех членах своей семьи (живший с ним и Н.А. младший его сын Аркадий, сразу мобилизованный в качестве французского гражданина, был взят в Белград на службу французского посольства и мог поэтому остаться с родителями), П.Б. закончил письмо словами: «События выбили меня из колеи, и моя научная работа испытала довольно значительный перерыв — ты это хорошо поймешь, несмотря на все различие наших темпераментов».

В дальнейшем я руковожусь в моих воспоминаниях сохранившимся у меня комплектом писем П.Б. за эти годы и привожу из них текстуально все наиболее интересное (снабжая их, где необходимо, пояснительными примечаниями).

В следующем письме от 19 ноября 1939 года он мне пишет (на этот раз и впредь уже по-русски):

«Дорогой друг, вчера я читал¹ доклад о твоей книге «Непостижимое». Собралось человек около двадцати пяти — членов института не было, их существенный признак, по моему определению, в том, что они заседаний не посещают. Доклад мой был сознательно построен так — я прочел, с намерением сохранить связь и связность самые, на мой взгляд, важные места из твоей книги. Поэтому доклад мне самому доставил большое наслаждение — я снова воспринял и пережил твою мысль, и не только ее со-

¹ В заседании Русского научного института в Белграде.

держание, но и ее форму, местами исключительно удачную. У меня сейчас очень много работы, и поэтому я пишу только самое главное. Я убежден, что из твоей книги о «Непостижимом» необходимо составить для широкой публики *breviarium* (*breviaire*) (сокращенный вариант). Может быть именно в этой форме следует издать ее во французском переводе.

Засим с точки зрения архитектуры твоей книги: гораздо рельефнее, чем ты это сделал, нужно выдвинуть идею антиномичности дискурсивного «изложения» в понятиях того, что ты называешь «непостижимым». Я полагаю, что такое «описание» непостижимого в понятиях не только обречено быть дуалистическим, но и многоликим, плюралистическим. Этот плюрализм может быть *in specie* только дуализмом, но это обуславливается лишь содержанием тех или иных высказываний. Любопытные мысли пришли мне в голову, когда я перечел (после своего доклада о тебе) *Les deux sources de la morale et de la religion* («Два источника морали и религии» Бергсона) (о Бергсоне я говорил раньше, до доклада о твоей книге). Ты гораздо больше логик и гносеолог, чем Бергсон. Последний во всех своих построениях выдает и свой биологический интерес (что мне, вследствие моего «зоологического» прошлого², очень близко!). Но это завело бы меня сегодня слишком далеко.

Нина Александровна просит тебе сообщить, что выдержки из твоей книги, мною обильно прочтенные³, привели ее в восторг и по мыслям и как литературное произведение...»

В те дни я приступил к писанию книги «Свет во тьме» (доселе — 1944 год — еще не опубликованной), посвященной главным образом критике — с точки зрения христианской религиозной метафизики и морали — соци-

² П.Б. был в юности сначала студентом-естественником.

³ Н.А. к тому времени была уже почти слепая, и П.Б. постоянно читал ей не только получаемые им письма, но и то, что могло ее заинтересовать из книг.

ального утопизма. Я сообщил замысел книги П.Б., и он мне ответил (9 декабря 1939 года):

«Твой новый литературный план меня очень интересует. Ты знаешь, что я всегда был критиком и отрицателем утопизма в его практическом варианте. Утопия допустима лишь постольку, поскольку с нею не соединяется максималистская гордыня. Утопизм плюс максимализм есть величайшая гордыня и величайшая ложь. Если ты, может быть, помнишь, я спорил на эту тему с религиозным социалистом Мережковским (см. «Русская Мысль» за май 1914 года), и эта мысль есть вообще теоретически выработанное и практически заработанное мною духовное состояние, на котором мы давно с тобой сходимся».

Дальше в письме следует суждение о политических событиях времени:

«Моя точка зрения сводится к формуле: в один мешок! И национал-социализм и большевизм должны не только реально, но, главное, духовно попасть «в один мешок». Сейчас очень немногие это понимают, и еще менее в этом смысле ориентирована практическая политика, хотя, казалось бы, после соединенного насилия над Польшей и Финляндией положение должно было бы быть ясно. (Книгу Раушнига¹ я знаю и считаю самым крупным явлением в литературе переживаемого мирового кризиса.) Сталин, к счастью, оказался менее хитер, чем можно было бы бояться, и если он, в отличие от Гитлера, не сумасшедший, то, во всяком случае, не меньший дикарь».

В постскриптуме того же письма — по собственной инициативе — давал мне литературные указания на тему задуманной мной работы. Приведу из него отрывок, характерный для его постоянной способности отыскивать и знать никому не известные книги: «Из старой французской литературы я очень высоко ставлю книгу иезуита

¹ «Die Revolution des Nihilismus» (Революция нигилизма) — документированное изображение и обличение разрушительного существа национал-социализма одним из бывших его видных сотрудников. Я запрашивал мнения П.Б. об этой прочитанной мною книге.

Феликса *Le socialisme devant la société* (Социализм и общество), Париж, 1878. Этой книге больше шестидесяти лет, но она не утратила до сих пор своего значения, хотя совершенно забыта. В ней, конечно, много одностороннего, но в то же время удивительное прозрение. Достань себе эту книгу. В ней предвосхищено многое из «Вех» и из моих статей о социализме. Но я лишь в эмиграции познакомился с этой книгой — все собирался о ней напомнить и самим французам, ее совершенно забывшим (даже католики ее забыли)».

8 февраля (26 января старого стиля) 1940 года П.Б. исполнилось семьдесят лет. Мне очень хотелось, чтобы этот его юбилей был, несмотря на военное время, хоть как-либо отмечен в русской эмигрантской печати. Не имея прямого отношения к редакции «Последних Новостей», я просил В.Б. Ельяшевича побудить редакцию поместить к этому дню юбилейную статью. Ельяшевич отвечал мне, что редакция на его запрос выразила готовность поместить мою статью о нем — все равно, за моей ли подписью или без подписи. Я тотчас написал краткую заметку, умышленно составленную в сдержанном тоне, приемлемом и для политических противников Струве, предоставляя самой редакции решить, предпочитает ли она поместить заметку за моей подписью или как редакционную. Несмотря на данное обещание, заметка не была напечатана, и юбилей П.Б. прошел неотмеченным в печати. От себя самого я в краткой открытке (во избежание замедления из-за военной цензуры доставки письма) поздравил П.Б., сказав ему, что русское общество не забудет его заслуг в истории русской мысли и науки.

Как я потом узнал из письма Нины Александровны, только еще немногие близкие друзья вспомнили этот день и приветствовали в письмах П.Б. Он сам тщательно скрывал этот день от своих знакомых в Белграде, так что он прошел неотмеченным.

Поблагодарив меня за мое приветствие, которое, как он писал, доставило ему «настоящую радость», Струве (в

недатированной открытке от февраля 1940 года) пишет мне: «Как ни плохи разные внешние обстоятельства жизни, — я давно не ощущал такой ясности мысли и твердости воли, как сейчас, в это трудное время». Мне, хорошо знавшему его, нетрудно было разгадать многозначительный смысл этих кратких слов. «Плохие внешние обстоятельства» были его материальная нужда и угнетавшая его моральная изолированность в Белграде. Но этот одинокий, нуждающийся, почти забытый обществом семидесятилетний старик перед лицом нового мирового положения не только с исключительной ясностью мысли осознал его для себя, но и со свойственной ему морально-политической чуткостью реагирует на него «твердой волей», то есть занимает в отношении его совершенно определенную морально-волевою позицию. Он увидел и почувствовал новое, надвинувшееся на мир страшное зло и — вопреки моральной и интеллектуальной слепоте в отношении этого зла большинства людей «правого» образа мыслей — встретил его решительным отпором. Духовно он опять неудержимо ринулся в новый бой.

В той же открытке, сообщая о посылке мне в подарок книжки «Максим» Бальзака, составленной Barbey d'Aurevilly, он приписывает свое мнение о Бальзаке: «Бальзак был, конечно, настоящий Voyant (Ясновидец), и хотя он не был мыслителем, и в политике многого не видел и не понимал, — его «мысль» дает много весьма интересного».

Из следующего письма от 7 марта 1940 года приведу одно место:

«Фельетоны Зензинова в «Последних Новостях»⁵ я читаю внимательно. Да, Россию страшно понизили и принизили ложью и дурманом — от этого придется лечиться целыми десятилетиями, да и можно ли будет вылечиться

⁵ Зензинов в то время поехал в Финляндию и писал в «Последних Новостях» о своих впечатлениях от встреч и бесед с пленными русскими большевиками.

целому народу? Во всяком случае, истории придется тут — я в этом всегда был уверен — пустить в ход *medicamenta heroica* (героические лекарства)».

После разгрома и оккупации Франции летом 1940 года откровенное обсуждение в письмах политического положения стало невозможным. События того времени склонили многих к убеждению в окончательной победе Германии и того нового порядка вещей, который она с собой несла, и в историческом крушении традиционных начал европейской культуры. 15 декабря 1940 года П.Б. пишет мне:

«Соответственно своему нраву и своему темпераменту, я в конечном счете оптимист и стремлюсь внушить всем мысль, что нужно готовиться и быть готовым к хорошему исходу всех событий. Что это означает в моих устах, тебе должно быть ясно».

То же письмо содержит личное признание:

«Мы с Ниной Александровной, в особенности заметно для нас самих, стареем и хорошо понимаем, что приближаемся к последней черте. Поэтому я озабочен тем, чтобы довести свои научные работы до последнего доступного мне конца».

Это признание в отношении П.Б. и Н.А. имеет особое значение. Оба они, каждый по-своему, обладали, можно сказать, до последнего дня жизни неукротимой жизненной энергией и страстным интересом к жизни. Поэтому мысль о смерти — то, что церковь называет «память смертная», — плохо укладывалась в их сознании и реально не принималась в расчет в плане осуществления задач, которые они себе ставили, и в их общем отношении к текущим интересам жизни. Когда я однажды — это было в 1930 году, во время моего пребывания в Белграде — сказал П.Б., что, чувствуя приближение старости, я стараюсь сосредоточиться на самом существенном, не растрачивая времени и сил на второстепенное, он, улыбнувшись, ответил мне: «А я вот никогда не рассчитываю своих сил и возможностей». Теперь, наконец, вступив в восьмой деся-

ток лет, они оба впервые почувствовали близость конца. К сожалению, ему так и не удалось в практическом построении своей жизни реально учесть это новое сознание. Уже тотчас же по получении этого письма Струве прислал мне несколько новых оттисков своих научных работ. В числе их было очень специальное, обоснованное на изучении большого исторического материала лингвистическое исследование «О происхождении слов “оттого что” и “потому что” в русском языке». Прочитав его, я испугался при мысли, что на восьмом десятке лет П.Б. тратит свои силы на такие детальные побочные работы, вместо того чтобы сосредоточиться на главном труде его старости — русской истории. В ответ на мое предостережение он пишет мне (4 февраля 1941 года):

«Ты жалеешь, что я занимался историей языка. Но это было десять лет тому назад и произошло, или вернее, делалось попутно. Кроме того, я по своей натуре и по каким-то «этическим» мотивам исследователь. Верно, что я должен был бы себя в этом отношении обуздывать».

Но «обуздать себя» ему так и не удалось, и поэтому его научные работы так и остались недоведенными «до последнего доступного ему конца» — о чем сейчас же ниже.

В декабре 1941 года я, закончив упомянутую выше книгу «Свет во тьме», поделился с ним основными ее мыслями.

П.Б. ответил мне в письме от 4 января 1941 года:

«Основную мысль твоего нового труда⁶ я — как ты знаешь — вполне разделяю. Я давно утвердился в этой мысли и давно ее провожу. По-моему, она имеет огромное

⁶ Как я уже упомянул выше, она состояла из принципиально философской критики социального утопизма. Я пытаюсь обосновать идею, что социальному реформированию жизни средствами права и государства поставлены имманентные пределы: оно может только сдерживать силы зла, ограждать жизнь от них, а никак не уничтожать сущность само зло. Последняя задача принадлежит к совсем иной сфере и осуществима лишь в порядке внутреннего проникновения жизни благодатными силами (да и то в плане земной жизни, всегда лишь частично).

практическое значение и в индивидуальной, и в социальной педагогике, то есть в области социальной (и в частности уголовной) политики. В сущности, в этой мысли заключалась основная и истина и правда «Вех». В основе всей этой проблемы, по-моему, лежит проблема и загадка Греха — проблема, к которой можно и должно подходить и с религиозно-богословской, и с позитивно-исторической стороны. И оба пути ведут к одному выводу, в котором смысл и всей твоей книги, как мне это кажется. Твоя книга будет полезна и может приобрести руководящее значение для борьбы с сведением религиозной проблемы человека и общества к построению рая на земле, что порочно и по существу и весьма, если можно так выразиться, «непрактично».

В том же письме П.Б. сообщает мне, что он и Н.А. «в ужасные холода, которые были здесь, жестоко простудились». Это было как бы прелюдией к тем бедствиям, которые вскоре их постигли. Я имел от них еще известие, что, несмотря на предчувствие надвигающейся на них грозы, они весело провели с друзьями масленую неделю. Затем произошло немецкое нашествие на Сербию, начавшееся, как известно, с нескольких жесточайших воздушных бомбардировок Белграда, приведших к тысячам жертв. Связь между нами прекратилась. С величайшим волнением я и другие друзья думали о неизвестной нам судьбе П.Б. и Н.А. Все попытки узнать о них через Красный Крест оставались тщетными. Осенью из письма его сына Аркадия, который в качестве французского подданного, был выслан немцами во Францию, мы, наконец, узнали, что П.Б. и Н.А. оба живы, но что П.Б. арестован. Позднее пришло известие, что он увезен в Грац. Прошли еще долгие мучительные месяцы, пока мы не узнали, что он освобожден и вернулся в Белград. Мы с ужасом представляли себе нужду и бедствия, среди которых обречены жить старики (Н.А. к тому же почти слепая), лишившиеся еще поддержки сына. Друзья из Швейцарии писали, что по-прежнему не удастся ни связаться со Струве, ни переслать им

деньги. Мой старший сын, проживавший в Англии, писал, что до него доходят самые мрачные слухи о их судьбе. «Должно быть, погибли!» Думать это было ужасно. К счастью, оба они уцелели, несмотря на ужасающие условия жизни. (Нетопленный чулан — квартира их была разрушена, — в который старики только возвращались ночевать, бродя целый день по знакомым, чтобы согреться!) Наконец, они получили разрешение переехать в Париж к своим детям. Сначала — по действующим в то время правилам — можно было переписываться только открытками на французском языке. Если не ошибаюсь, только с начала 1943 года стала возможной нормальная переписка.

После нескольких открыток чисто личного характера, из которых я узнал интересовавшие меня подробности о новых условиях их жизни, — они, наконец, после всех пережитых испытаний, очевидно тяжело отразившихся на здоровье их обоих, получили возможность жить в относительно сносных условиях и, как писал мне П.Б., «опереться на детей». Струве пишет мне (31 марта 1943 года) о своих научных занятиях (он сразу же по приезде в Париж, конечно, принялся напряженно работать, проводя часто целые дни в Национальной библиотеке). Письмо интересно и тем, что в нем выражено философское кредо П.Б.

«Я очень рад, что ты, как видно из твоего письма, сохранил свою работоспособность в полной мере и работаешь. Я, за исключением относительно короткого времени, когда не мог ничего писать и только думал⁷, тоже много работал. Как всегда было и раньше, у меня много планов умственной работы. Сейчас я на первый план поставил свою «Русскую историю». Работа трудная, ибо я могу исторически и вообще научно работать, только соединяя широчайшие «обобщения» с детальным «исследованием», а исследовательская работа и требует необычайной точности, и поглощает много времени. Последнее время в

⁷ Очевидно, намек на его двухмесячный арест.

Белграде я «на время», отчасти по невозможности и трудности получения книг, перестал писать «Русскую историю» и начал философскую работу, решив фиксировать свою «Систему критической философии». Я от вас, то есть от тебя и от Лосского, которого я как философа и писателя лично совершенно не «гутирую», тогда как тебя я очень высоко ценю и как философа, и как писателя — от вас обоих я отличаюсь тем, что, не будучи скептиком, я убежденный агностик, и мой «теоретический агностицизм» психологически и по существу как-то связан с практическим «консерватизмом». Если мне удастся довести до конца свою «Систему критической философии», эта связь религиозно-метафизического агностицизма с практическим «консерватизмом», построенным, как у Аристотеля, на идее Μεδότης (медотес), будет как бы важнейшим пунктом всей моей философии, не только социальной, но и религиозно-метафизической. В то же время она не только враждебна, но и прямо отвергает принципиально столь модный «прагматизм», который, по-моему, есть наивное недоразумение. Кроме «Истории» и «Системы критической философии» я начал писать «Историю экономического мышления». В этом направлении моя лектура сошлась с твоей: я перечитал Гомера и начал систематически ту же работу в отношении греческих трагиков (пока я проработал Эсхила). Моя «История экономического мышления» задумана не как история мнений и доктрин, а как история «мышления» и поэтому требует тщательного использования и общей литературы».

Узнав об этих грандиозных научно-литературных планах семидесятитрехлетнего старика — каждый из которых требовал бы нескольких лет напряженного труда, — я послал П.Б. дружеское увещание не разбрасываться, а сосредоточить свои силы на каком-нибудь одном, самом главном и важном для него научном труде. Одновременно дал ему такой же совет и проживавший поблизости от меня старый друг его семьи Вл.А. Оболенский, которому он тоже сообщил о своих научных планах. Он отвечал одно-

временно и Оболенскому и мне. Привожу существенное из обоих ответов.

Оболенскому он писал: «Ваши наставления и предостережения я хорошо понимаю. Я чувствую, конечно, «фатальное» уменьшение сил в моем возрасте, но то, что я писал о своих работах, в значительной мере относится к прошлому, к уже продуманному и написанному. Сейчас же я все свое внимание и все свои силы сосредоточил исключительно на своей «Истории», которую я хочу во что бы то ни стало кончить. Трудность этой большой работы состоит, как я уже писал, в соединении обобщений с исследованием. Обобщения у меня готовы, но из исследовательской «привычки» я должен иногда прочесть 100, 200, 500, 1000 страниц первоисточников для того чтобы написать 1, 2, 5, 20 строчек «своего» текста. Иногда в процессе своей работы я изменяю не столько свои обобщения, сколько их формулировку...»

Мне он одновременно писал (23 апреля 1943 года):

«...Как я пишу и Вл. Андр., ваши дружеские наставления-предостережения я вполне понимаю. Но одну часть своей «Системы критической философии» я уже написал, а важнейшие принципиальные главы «Истории экономического мышления» мною тоже уже написаны — обе рукописи остались в моем прежнем местожительстве⁸, здесь я пока оставил обе эти работы и их не продолжаю и все свои оставшиеся небольшие силы сосредоточил на «Социальной и экономической истории России». Я ощущаю некоторое ослабление моей былой памяти в отношении фактов и названий, но обобщения мне даются теперь легче, как-то вольнее, чем прежде, и я как-то этого даже боюсь и как историк заставляю свои мысли подвергать строгой исследовательской проверке».

За этим успокоительным заверением разумной экономики сил следует, однако, фраза, в значительной мере его опровергающая. С каким трогательным детским лу-

⁸ В Белграде. — По-видимому, они там пропали.

кавством он пишет мне: «Я даже всех своих писательских планов не сообщил тебе; и хорошо сделал, ибо ты бы еще больше предостерегал меня».

Ясно, что, даже сосредоточив свои силы на одной работе, он продолжал думать и внутренне творить во многих направлениях сразу.

Письмо заканчивается признанием, в котором нетрудно уловить трагическую ноту: «Трудность моего положения заключается в том, что я окончательно «созрел» как писатель и ученый на седьмом и восьмом десятке лет, когда физические силы, к которым относится и чисто «внешняя» память, находятся в упадке или, по крайней мере, движутся по убывающей кривой».

В ответ на это признание я привел вполне применимое, как я думаю, к нему суждение Гёте, что творческие натуры имеют не одну, а две эпохи расцвета и что вторая приходится на старость.

Напряженная работа П.Б. была прервана новым, исключительно трагическим для него событием — 26 мая 1943 года скончалась после довольно долгого угасания подруга его жизни Нина Александровна. В самый день ее смерти он написал мне и моей жене: «Вы понимаете, что это значит для меня и для моих сыновей. Скончалась она не без мучений, но в изумительном по красоте и прелести душевном мире». Через десять дней, в письме от 6 июня, он пишет нам снова. Благодаря нас за выражение сочувствия, он прибавляет: «Да, ее смерть, несмотря на временные мучения тяжелой болезни, была прекрасна! У нее было своеобразное мироощущение, никогда ее не покидавшее. Она по-христиански любила мир и так же любила жизнь. Это любвеобилие и жизнелюбие ее души как-то просветляли мир и его покоряли. Я чувствую во всех отношениях и смыслах, что она живет с нами и согревает нас своей любовью». И затем в следующем письме от 21 июня 1943 года: «Я лично чувствую себя физически удовлетворительно, а духовно вполне способен работать, чувствами же живу в каком-то общении с почившей, образ

которой, просветленный и озаренный, постоянно присутствует в моей душе...»

Чтобы понять всю силу удара, постигшего П.Б., надо знать, кем была для него Н.А. Человек редчайших душевных качеств, излучавшая из себя целые потоки любви, которыми она озаряла всех, приходивших в соприкосновение с ней, неизменно бодро-оптимистически настроенная даже при тягчайших испытаниях (она и умерла со словами: «Как все хорошо!») — Н.А. была не только женой П.Б., матерью дружной семьи из пяти сыновей, не только умела организовать домашнюю жизнь такого бурного и беспорядочного человека, как П.Б. Будучи типично русской интеллигентной женщиной, она разделяла и все его идейные интересы и волнения. Благодаря своей неутомимой работоспособности — в течение десятилетия она спала не более 5–6 часов в сутки — она сумела с задачей матери и хозяйки сочетать вплоть до своего последнего одряхления работу секретаря и технического сотрудника всех начинаний П.Б. Всю свою жизнь она была его ближайшим неизменным другом, которому он доверял самые интимные свои чувства и мысли. Когда она на старости ослепла, он, как я уже упоминал, читал ей и книги, и все получаемые им письма; после ее кончины он (в письме к В.А. Оболенскому) признался, что ловит себя на мысли поделиться с ней полученными им выражениями сочувствия.

Струве со свойственной ему духовной силой воли сравнительно быстро оправился от понесенного им удара. В устройстве внешней жизни и в его научной работе ему помогал его младший сын Аркадий — его неизменный секретарь в течение пятнадцати последних лет его жизни. «Адя внимательно и трогательно ухаживает за мной», — писал он мне в августе 1943 года.

Уже в июне того же года П.Б. в состоянии дать мне некоторые литературные указания. Занимаясь проблемой философии творчества и зная начитанность его во всех областях знания, я спросил, не знает ли он какой-нибудь

литературы по этому предмету. П.Б. называет мне какую-то этому посвященную новую книгу и затем сообщает, что «этой проблеме посвящены замечательные строки в каком-то произведении Жюль Мишле». «Кстати» он обращает мое внимание «на его биографию, представляющую исключительный философский интерес». Затем идет список ряда книг по биографии Мишле и обстоятельная характеристика этого писателя. Письмо кончается трогательным постскриптумом. Зная, что я страдаю слабостью сердца, Струве дает мне совет: «Береги свое сердце. Всячески избегай утомления, как это ни скучно!» Увы, сам он не избегал утомления и своего собственного сердца не уберег!

В следующем письме от 27 августа, считая приведенные им литературные указания недостаточными, он извиняется передо мной, что еще не дал ожидаемых мной справок, оправдываясь тем, что «был очень занят и, кроме того, прихворнул, что меня на время выбило из колеи». За этим следует интересное сообщение о ходе его работы: «Я много работал в Париже (П.Б. пишет из имени В.Б. Ельяшевича, куда поехал отдохнуть) в библиотеках. Работа, как я ее произвожу, чрезвычайно трудная, ибо в моем возрасте с той скоростью или, вернее, медленностью, с которой я работаю, соединить исследование по первоисточникам с обобщениями неимоверно трудно. Не знаю, получится ли то, что я хочу сделать, то есть создать новый синтез всей русской истории, который должен приобрести и теоретическое значение, и действительно-практический смысл — по самому своему содержанию. Сейчас меня отвлекает от главного хода или, вернее, тока моих мыслей одна маленькая работа, однако, такая, которая должна быть основана на том же материале, который лежит в основе моей большой работы». Следует отзыв о прочитанной им книге Pierre Pascal'я «*Avvacum et les débuts du rascol*» (Пьера Паскаля «Аввакум и начало раскола»): «То, что француз мог написать такую книгу, свидетельствует о том громадном богатстве культуры, кото-

рое накопили французы...» В том же письме П.Б. выражает надежду на скорое свидание со мной (что означало также надежду на скорое окончание войны): «Я надеюсь, что уже в обозримом будущем, если Бог даст нам обоим жизни, мы с тобой увидимся и поделимся нашими мыслями и чувствами...»

Следующее письмо, снова из Парижа, от 1 октября 1943 года, и в изменившемся почерке, и отчасти в содержании, носит довольно явственные, опечалившие меня признаки одряхления. О своей работе П.Б. сообщает: «Я довольно хорошо работаю — количественно я не могу так много работать, как прежде, но мне кажется, что качественно я работаю скорее даже лучше, чем в прежнее время...» Затем следуют строки, свидетельствующие о состоянии духовного просветления и благостности, в котором, по отзывам выдавших его, он находился в последние месяцы своей жизни (что не мешало ему, однако, при политических спорах приходить в величайшее возбуждение). Говоря об одном знакомом, он пишет, что в некоторых отношениях в нем разочаровался, «но это не отразится на наших личных отношениях — я стал лично гораздо более терпимым, чем был недавно». Письмо кончается трогательными словами ко мне и моей жене: «Обнимаю вас обоих, дорогие друзья. Да подкрепит и хранит вас Господь».

Озабоченный состоянием его здоровья, а также и тем, что он по-прежнему разбрасывается и тратит свои силы, принимаясь одновременно со своей главной работой еще и за другие (как он об этом пишет в приведенном письме от августа), я снова убеждал его сосредоточиться на основном, причем на этот раз прямо советовал ему, оставив кропотливую исследовательскую работу по деталям, зафиксировать его собственные основные обобщения по русской истории. Я долго не получал ответа. П.Б. ответил мне только 1 января 1944 года; это было последнее письмо, полученное мною от него. Оно настолько характерно и для его последнего умственного и духовного

состояния, и для всего его облика, что я привожу его здесь полностью.

«Дорогой друг, я очень мучаюсь тем, что давно тебе не писал. Но я был так поглощен своей литературной работой, внутренне поглощен ею настолько, что ни на что другое у меня не хватало просто сил. Кроме того, подошла осень и зима с ее кратким светлым временем, которого при размахе моей работы не хватает на самое нужное. Я очень принял к сведению твой разумный совет — сосредоточиться на самом главном, на обобщениях, на моих собственных мыслях. Но тут трудность не внешняя, а внутренняя — нужно получить уверенность в своих собственных обобщениях. Чем они важнее, тем более нужна такая внутренняя уверенность в том, к чему интуитивно пришел. Когда пишешь, то всегда в своем лице имеешь и собственного критика, придирчивого и неотвязного. Задача моя не малая — дать *новый* и в известном смысле *безжалостный синтез* русской истории, — не российского пространства, а русской культуры и российской государственности.

Эту умственную задачу я не только разрешаю, но переживаю всеми фибрами своей души, ясно видя, что мне остается уже очень небольшой кусочек жизни в смысле творческих возможностей и способностей.

Извини, что я занимаю тебя в этом письме собою, но, к сожалению, другими мыслями, может быть, для тебя более интересными⁹, я не могу тебя сейчас занять, хотя они и меня теперь не оставляют. Но и они выстраиваются для меня в *исторической* перспективе, которая у меня вырисовывается.

Желаю вам и всем вашим, дорогие друзья, исполнения всех желаний в наступающем году, который, как надо надеяться, принесет измученному миру успокоение.

Обнимаю вас, дорогие друзья.

Любящий вас П. Струве».

⁹ Намек на политические и военные события времени.

Так его мысль и вся его душа жила в последние месяцы и дни его жизни одной темой, в которой слились воедино два главных интереса его жизни, научный и политический — вопросом о судьбе родины в ее прошлом, настоящем и будущем. Ко дню его рождения, 8-го февраля, я его приветствовал с нежной любовью и еще раз просил беречь себя — для нас, его друзей, и для родины, которой он еще нужен. На это письмо я уже не получил ответа. Еще 25-го февраля он целый день провел в Национальной библиотеке, дважды съездивши до нее из Отэй по метро. На ночь, легши в постель, он еще читал «Итальянские путешествия» Гёте. Проснувшись в 5 часов утра 26-го февраля, он почувствовал себя плохо, позвал своего сына Аркадия — и через 10 минут скончался. «Загонял себя наш бедный старик, не выдержало его ретивое сердце», — писал его сын Алексей, уведомляя меня об его кончине.

Он умер, как жил — на посту мыслителя и борца.

Приложение

Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве

В моих воспоминаниях о Струве я пытался обрисовать умственный склад, личность и воззрения П.Б., как я постепенно их узнавал в течение моего почти полувекового дружеского общения с ним. Я старался при этом умышленно, насколько это было возможно, воздерживаться от обобщений и ограничиваться приведением фактов, — лишь в исключительных случаях, где было необходимо для понимания самих фактов, отступая от этого приема и давая общую его характеристику. Поэтому мои воспоминания суть скорее материалы к истории его жизни, к его биографии (подлинная его биография — само собой разумеется — есть дело будущего историка русской мысли и общественности), чем синтетическое описание его как личности и мыслителя. Подводя итоги сказанному выше, мне хотелось бы дополнить эти материалы к биографии попыткой обобщающей его характеристики. Я не ставлю своей задачей дать законченно-целостный портрет его умственной и духовной личности — это задача художника слова и мысли, к которой я не чувствую себя способным; я хотел бы только набросать несколько отдельных, наиболее существенных, по моему впечатлению, штрихов, из которых он складывается.

Я начинаю с характеристики его умственного склада. Первое, что при этом бросалось в глаза всякому, кто интел-

лектуально общался с П.Б., — это редкая, едва ли не единственная в наше время многосторонность его интересов и знаний. Широкая публика, привыкшая, что в наше время даже самые выдающиеся личности укладываются в какую-нибудь профессиональную категорию, подводила его под две рубрики — для нее он был ученый профессор-экономист и политик. Но всякий лично знавший Струве или даже ближе знакомый с его писаниями, должен был сознавать, что его личность и деятельность никак не исчерпывались этими понятиями. Уже на простой общий вопрос: кто такой П.Б. Струве — ученый? писатель? политик? — единственный правильный ответ будет: все вместе в нераздельном единстве личности. Очарование его личности состояло именно в том, что он был прежде всего яркой индивидуальностью, *личностью вообще*, то есть существом, по самой своей природе не укладывающимся в определенные рамки, а состоящим из гармонии противоборствующих противоположностей (*coincidentia oppositorum*, употребляя философский термин Николая Кузанского). Не раз его друзья огорчались тем, что он растрчивает себя, разбрасываясь в разные стороны, и, как я упоминал в воспоминаниях, мне самому приходилось в последние годы его жизни предупреждать его об этой опасности. Мне известно, что приглашение его на профессию в Политехнический институт имело отчасти — у друзей, которым принадлежала инициатива этого приглашения, — задачу отвлечь его от политики и публицистики и заставить сосредоточить свои силы на научном творчестве. Все это было тщетно, ибо личность нельзя изменить, а личность П.Б. могла выражаться и находить себе удовлетворение только в полноте многообразных и противоречивых интересов и разного рода деятельности. В этом отношении он — немец по происхождению — был типически русским духом; он походил своим умственным и духовным складом на такие типично русские умы, как Герцен, Хомяков, Вл. Соловьев, — с той только разницей, что они были гениальными дилетантами (или как Вл. Соловьев, специалистом только в одной области),

тогда как Струве был настоящим солидным ученым сразу в весьма широкой области знаний.

Пытаясь определить прежде всего сферу его научного творчества и научных интересов, нужно сказать, что она охватывала едва ли не все области «гуманитарных знаний» — политическую экономию и статистику, социологию, историю во всех ее подразделениях (политическую историю, историю права и государства, хозяйственную историю, историю культуры), правоведение в двух основных его отделах гражданского и государственного права, историю литературы, по крайней мере, XVIII и XIX века и, наконец, даже языкознание и философию. Конечно, не все эти науки имели одинаковое значение и занимали равное место в его творчестве; подлинным ученым специалистом в течение первой половины своей жизни он был преимущественно в области политической экономии (одновременно экономической теории и истории хозяйства), статистики и социологии; под старость он стал едва ли не первым по знаниям и оригинальности мысли из современных русских историков и считал научное творчество в этой области главным своим призванием. Но, во-первых, его научный горизонт по этим основным его специальностям был так широк, что всегда охватывал целый ряд смежных наук. Так, в работе над книгой «Хозяйство и цена» он стал основательным знатоком истории гражданского права с древнейших времен, в частности римского права и ряда других наук; в работе над русской историей он изучил историю русского языка и написал по нему несколько этюдов (о происхождении слова «крестьянин», об истории словесных оборотов «потому что» и «оттого что»). История экономических учений превращалась для него, как это видно из одного из его последних писем ко мне, в историю экономической мысли, для которой он изучал общую литературу, начиная с Гомера и греческих трагиков. А затем на другие области научного знания он совершал по временам как бы «налеты» из чистой любознательности, необычайно быстро

овладевая их литературой и становясь в них скорее настоящим знатоком, чем дилетантом; по некоторым из них он оставил самостоятельные работы и исследовательского и творческого характера (например, по философии, по истории русской и европейской литературы XVIII и XIX века, по истории русской науки); но даже в областях знания, по которым он сам ничего не писал, он становился основательным знатоком. Так, в 20-х годах живя в Париже и редактируя «Возрождение», он погрузился в изучение исторической грамматики французского языка; в одном из разговоров с ним я убедился, что он с исчерпывающей основательностью изучил всю литературу государственного права; и таких примеров можно было бы привести еще множество. Но его знания не ограничивались даже всей сферой гуманитарных наук, а распространялись на смежные с ней области естествознания — отчасти в исторической перспективе (так, он был знатоком истории русской науки, включая историю математики и естествознания в России — в частности историю деятельности немецких ученых естественников и математиков в России), отчасти в связи с его общими философскими и социологическими интересами. Из этой последней сферы приведу один пример. В связи со своим учением об обществе как системе взаимодействия между индивидами, он изучил литературу недавно возникшей новой биологической науки «экологии» (науки о формах совместной жизни и взаимодействии в животном и растительном царстве). Говоря однажды со мной о нелюбимом им австрийском социологе Отмаре Шпанне, стороннике отрицаемой П.Б. органической теории общества, и цитируя фразу Шпанна, в которой органическое единство общества противопоставлялось механической совокупности деревьев в лесу, он сказал: «Он настолько невежествен, что даже не знает о существовании целой науки экологии». Я подумал при этом, что по меньшей мере девять десятых знаменитых и ученых социологов должны быть по этому признаку зачислены в разряд невежд.

Такого рода широта научного творчества и знаний предполагает, кроме широты интересов, еще особый дар — память. Всякий, кто встречался и беседовал с ним, знает, что он обладал почти сверхчеловеческой силой памяти. Он, казалось, никогда не забывал раз узнанные или где-либо вычитанные факты, данные, названия и мысли. Читая необычайно быстро, он на всю жизнь запоминал прочитанное во всех подробностях и через 20—30 лет мог рассказать содержание книги, как будто прочитал ее накануне. Память его распространялась не на одни лишь данные научного порядка. Во время редактирования «Освобождения» он поражал меня и других тем, что знал служебную биографию и как бы мог на память составить послужной список едва ли не всех видных русских бюрократов (включая и губернаторов). В «Русской Мысли» он завел особый ежемесячный отдел некрологов, который он составлял сам, поминая жизнь и деятельность иногда до десяти людей, скончавшихся в истекшем месяце. Он очень дорожил такой биографической работой; когда однажды в редакции возникли сомнения в надобности этого отдела некролога, он горячо воскликнул: «Нет, уж оставьте мне моих покойников». Для своих друзей и собеседников он был ходячим энциклопедическим словарем.

Эта память, в связи с любовью к книге и быстротой усвоения прочитанного, делала его несравнимым знатком общей литературы; он всегда умел находить бесконечно много забытых, мало кому известных или оставшихся не оцененными книг и был в этом отношении совершенно исключительным наставником. Некоторые факты, сюда относящиеся, из моего общения с ним я уже приводил; приведу здесь еще некоторые другие. В самом начале нашего знакомства он однажды написал мне: «Знаете ли вы письма Флобера? Вот чтение для богов — и для вас!» Благодаря этому указанию, я ознакомился с одним из величайших — по мысли и форме — произведений французской литературы XIX века — кажется, доселе недостаточно оцененным. Много позднее он обратил мое внимание

на замечательного и мало кому известного поэта Щербину. Но главная ценность его детальной литературной и исторической осведомленности состояла в том, что она существенно исправляла ходячие ложные суждения о деятелях прошлого. Так, например, от него я узнал, что Тредьяковский — обычно только нарицательное имя для поэтической бездарности и педантизма — имеет заслугу первого введения в русскую литературу философской терминологии, или что Сенковский (в беллетристике — ничтожный «барон Брамбеус») был первоклассным ученым лингвистом, или что *bete noire* русской радикальной новейшей истории — граф С.С. Уваров — был не только заслуженным либеральным государственным деятелем, но и одним из самых образованных людей своего времени, ученым классиком, другом и почитателем Гёте. Таких примеров неожиданных, свежих, интересных указаний и независимых суждений, которые приходилось слышать от П.Б., можно было бы привести бесконечное множество.

Роль, которую играла в научном творчестве Струве его огромная память (унаследованная им, вероятно, от его деда, знаменитого астронома Струве, составителя каталога звезд), могла бы склонить к предположению, что главный интерес его умственной природы состоял в эмпирическом установлении и описании фактов. Много знаменитых ученых составили себе славу именно как установители и собиратели фактических данных, из которых слагается эмпирическая реальность; таковы многие историки и представители описательного естествознания. Совсем не таков был умственный склад П.Б. Он, правда, любил познание фактов, так сказать, как таковое, любил обилие деталей, точность в описании эмпирической действительности; но в общем его умственном складе факты были для него только материалом для мысли, для обобщающих интуиций. То, что его влекло всегда к широким обобщениям, что он обладал даром интуитивного открытия новых истин, и что он вместе с тем всегда стремился тщательно проверять свои интуиции на частных фактах, опираться на детальное зна-

ние эмпирической реальности во всем ее бесконечном многообразии, всегда затрудняло его научное творчество, как это видно из его приведенных в моих воспоминаниях писем о занятии русской историей в последние годы жизни. Он ставил себе почти неосуществимую задачу сочетать одновременно *исчерпывающее* знание всего эмпирического материала с построением широких, как бы философских обобщений. Ему никогда на практике не удавалось соблюдать мудрое правило Гёте: «In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister» (мастер прежде всего сказывается в самоограничении); его обобщениям угрожала всегда опасность либо утонуть в безбрежном количестве приводимого материала, либо оставаться только фрагментарными; и этим отчасти объясняется сравнительно малая — при его дарованиях — его научная плодотворность (вопрос, которого я подробнее коснусь ниже). Но если оставить в стороне вопрос, в какой мере эта полнота замысла была полезна или вредна в практике его творчества, обратить внимание только на самый его *стиль*, то можно сказать, что его целью было всегда — редко встречающееся в науке — гармоническое равновесие между эмпирическим и интуитивно-обобщающим моментами знания, между фактами и общими идеями. Так, по его основной специальности решительно преодолев «классическую», то есть абстрактную политическую экономию, он совсем не был сторонником противоположной, «исторической» школы политической экономии, просто отвергавшей теорию и заменявшей ее описанием хозяйственного быта, а стремился создать новый тип обобщающей теории хозяйства, основанный на установлении эмпирических закономерностей хозяйственной жизни. Таково же было и его основное педагогическое влияние на молодое поколение русских экономистов — его учеников: он учил их экономически *мыслить*, ориентируясь на эмпирической хозяйственной реальности. В философии его также влекло к тому типу философской мысли, который опирается на данные и выводы положительных наук.

Это сочетание философского интереса с эмпирическим, отвлеченной мысли с любовью к конкретной реальности было более, чем просто умственным складом П.Б. Оно было укоренено в самой его духовной личности. По первому, внешнему впечатлению он был типичным рассеянным «ученым» — или мечтателем, — человеком, погруженным в свои мысли и мечты и не обращающим внимания на все окружающее. С ним не раз случалось, что он как будто просто не видел людей, находящихся в одной комнате с ним, забывал с ними поздороваться; и об его феноменальной рассеянности ходили, как я уже упоминал, целые легенды. Но это была лишь внешняя, бросающаяся в глаза, поверхностная сторона его существа. Его внимание, правда, шло своим особым, капризным путем, почти не считаясь — как у нормальных людей — с практически нуждами жизненного обихода. Но под обликом рассеянности скрывались напряженное внимание и интерес ко всем конкретным деталям окружавшей его реальности; он жадным, любовным взором всматривался во все, что встречалось на его пути, и со свойственной ему силой памяти надолго — едва ли не навсегда — все запоминал. Через много лет он мог подробно рассказать, какое платье носила женщина, которой он, казалось, совсем не заметил при встрече. Этот по наружному своему облику, по внешнему устройству и ходу своей жизни типически русский интеллигент-аскет, неряшливый и беззаботный, для себя самого равнодушный к жизненным удобствам и благолепию, был, так сказать, бескорыстно страстным любителем жизни во всей конкретной полноте ее проявлений. Его практический аскетизм вытекал просто из его личного бескорыстия, из направленности его духа на созерцание жизни и на действительное *моральное* участие в ней; в нем не было и тени *принципиального* аскетизма, столь распространенного в русской интеллигенции и опирающегося на некое, по большей части неосознанное «гностическое» отвержение мира и презрение к нему, на врожденную, кажется, русскому духу тягу к «опрощению», на отвлечен-

ный спиритуализм, для которого плоть, всякое цветение, богатство и полнота земного бытия сами по себе суть зло или ненужная суета. П.Б., напротив, по-пушкински или по-гётевски благословлял жизнь, любил и ценил ее, страстно ею интересовался, считал все в ней важным и интересным, одобрял в ней не бедность, а богатство и полноту. Проживя сам всю свою жизнь отрешенным от жизни скитальцем, он духовно был человеком жизни, деятельным ее участником и строителем. Доминирующая в его миросозерцании идея *культуры* — всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной, или — точнее — неразрывного единства в культуре ее материального базиса и воплощения с ее духовной сердцевиной вытекала из этой его органической обращенности на жизнь.

Это внимание к конкретной жизни и признание ее положительной ценности исключали для него возможность быть *партийным* человеком, быть плененным какой-либо партийной узостью, односторонностью и пристрастностью. Его любимым лозунгом было: «Надо рассуждать *по существу*». «Рассуждать по существу» значило для него: оценивать явления жизни и ценность отдельных людей по их собственному внутреннему содержанию, по их объективной ценности — независимо от того, имеем ли мы дело с политическим другом или врагом и уместаются ли такие объективные оценки в схему нашего политического миросозерцания, наших «общих принципов». Он постоянно боролся против распространенной в русской либеральной и радикальной журналистике привычки без разбору высмеивать политических противников, высказывать о них огульные отрицательные или пренебрежительные суждения, а также против привычки применять разные мерилы моральной оценки к врагам и друзьям. Я помню его возмущение, когда один из сотрудников «Освобождения» грубо-пренебрежительно отозвался в своей статье о литературном достоинстве публициста Каткова. Он искренне недоумевал, как вообще возможно высказывать такое пристрастное суждение. По поводу

распространенного в радикальных кругах морального негодования (часто связанного со смакованием) на развращенность высших правящих кругов он говорил: «Почему Михайловский (Михайловский славился в писательском кругу своим донжуанством) может ежегодно менять своих возлюбленных, а великие князья не могут?» Его суждения о личном составе русской бюрократии — даже в эпоху юности, когда он был ее политическим врагом — всегда были индивидуальны: он отчетливо различал в ней между людьми одаренными и бездарными, просвещенными и грубыми, добросовестными и недобросовестными. И такое же различие между людьми он делал позднее в оценке своих политических противников слева. Я уже упоминал, что, питая жгучую личную ненависть к Ленину как натуре злобной и жестокой, он с почти благоговейным уважением отзывался о личности социал-демократки Веры Засулич. И вообще одно из очарований его личности было сочетание в нем страстной убежденности, морального пафоса с широким, терпимым, снисходительным отношением к людям, с признанием законности многообразия индивидуальных дарований, призваний и склонностей.

В этой связи я должен коснуться интимной стороны жизни П.Б., в которую я был посвящен — именно его отношения к женщинам и эротической любви. Делаю это не из намерения удовлетворить праздное любопытство читателя, а потому что эта сторона жизни — обычно, естественно, остающаяся скрытой и неведомой другим — есть часто в некотором смысле пробный камень самого нутра человеческой личности — и что она особенно характерна для своеобразия личности П.Б. В нем не было и тени легкомысленно-эпикурейского, смакующего отношения к женщинам и любви, ни столь распространенного в русской радикальной среде фарисейского, аскетически-осуждающего или пренебрежительного отношения к этой сфере жизни. В основе обеих этих противоположных установок лежит столь свойственный русской душе (и, в частности, многим талантливым русским людям) *цинизм*;

цинизм же был органически чужд и ненавистен П.Б. Этот погруженный в свои научные думы и общественные заботы человек до поздних лет своей жизни оставался юношески-чистой, романтической душой, горящей благоговением перед женской красотой и перед святыней эротической любви. Его отношение выразимо пушкинской формулой: «Благоговевя богомольно перед святыней красоты». Любви он придавал религиозное значение. Он уподоблял ее другой религиозной страсти своей души — любви к познанию. Он однажды сказал мне: «Любовь к женщине и любовь к истине есть, собственно, одно и то же чувство». Эту глубокую философскую мысль, сродни платоническому учению об эресе и некоторым течениям мистики, например, «эротической философии» Баадера, он высказывал как личный опыт. Он, прежде всего, страстно увлекался бескорыстно женской красотой. Так уже на пятом десятке лет он увлекся образом знаменитой красавицы леди Гамильтон, возлюбленной Нельсона, покупал и дарил мне ее портреты и поместил в «Русской Мысли» переводной роман из ее жизни. В его личной жизни любовь — в самом глубоком и полном смысле этого понятия — играла огромную роль; он был органически неспособен на какое-либо легкомыслие в этой области.

Это отношение к эротической любви, в конечном счете, вытекало из главной определяющей черты его нравственного существа; он был как бы насквозь, до последней глубины, натурой *чистой и горячей*. Большинство людей, производящих впечатление и оставляющих по себе память чистых, бескорыстных, святых личностей, имеют все же скрытые от других, часто скрываемые от себя самих, темные, мутные, корыстные низины души — обычно сказывающиеся при более близком будничном общении с ними. Ничуть не увлекаясь моей симпатией к П.Б., а стараясь оставаться совершенно объективным и трезвым, я решаюсь утверждать, что он был совершенно чужд всяких мелких, низменных, корыстных страстей и страстишек — в той мере, в какой это вообще возможно не «святому», а человеку

жизни и жизненных страстей. Он хорошо знал себе цену и искренно и откровенно возмущался, когда встречал несправедливое отношение к себе — но именно так, как он возмущался несправедливым отношением к другим заслуженным людям. Но бескорыстие, отсутствие тайной оглядки на свои личные интересы, отсутствие мысли о личной карьере, репутации, материальном положении и вообще отсутствие всякой мелочности в жизни и отношениях с людьми давалось ему само собой, было в нем самой его природой. Я приводил уже тому примеры; но, в сущности, вся его жизнь и деятельность есть подтверждение этого. Когда в самом начале оппозиционного движения в царствование Николая II понадобился человек, который, рискуя на всю жизнь стать изгнанником, стал бы во главе заграничного оппозиционного журнала (материально обеспеченного, конечно, только на первые годы) — таким человеком оказался П.Б. Когда в эпоху антибольшевистской эмиграции ему казалось необходимым взяться за неблагодарную во всех смыслах задачу политического объединения эмиграции в борьбе против большевизма — он без колебания взялся за это, еще гораздо более шаткое дело, отказавшись ради него от предложенного ему тогда же почетного и во всех отношениях подходящего поста директора Экономического института в Софии. Он ни на мгновение не задумывался над тем, что этим он навлек на себя неудовольствие левого чешского правительства, которое своим «иждивением» давало единственный прочный источник материального обеспечения русским эмигрантам-интеллигентам. И столь же равнодушен был он к своей общественно-политической репутации. Вся его публицистическая и политическая деятельность есть ряд «скандалов» — вызовов, которые он смело и не задумываясь бросал господствующему общественному мнению. Его жизнь была поистине сплошным бескорыстным служением — целиком была определена чувством долга.

«Чувство долга» есть только иное название для того состояния духа, которое точнее можно определить как го-

рение. Горячность в любви к правде и добру, негодование на неправду и зло были основным, длительным состоянием его души. Он был по натуре страстным человеком, и вся эта страстность уходила на бескорыстное служение. Он был одинаково и страстным мыслителем, искателем объективной истины, и страстным борцом за моральную правду и общественное строительство. Эти две страсти, на практике часто раздиравшие его жизнь, где-то в последней глубине его существа сливались в единую страсть *к правде* — в том глубоком и первичном, религиозном смысле этого начала, в котором правда-истина и правда-справедливость суть все же лишь две стороны нераздельно-единой правды как жизни в согласии с истинно Сущим. Огнем искания правды и обличения неправды и заблуждения он — видимо для всякого собеседника — загорался и вспыхивал и в теоретически-научных спорах, и в спорах и беседах политических. Для всех входящих в соприкосновение с ним, это было основным определяющим впечатлением от его личности. В конце 1905 года, после его возвращения из-за границы в Петербург, мне пришлось свести его с публицистом Г.Н. Штильманом (позднее близким сотрудником «Русской Мысли»). Мы обедали втроем в ресторане Палкина, и П.Б. излагал Штильману свои политические идеи. В момент, когда он отвернулся и замолчал, Штильман, наклонившись ко мне, шепнул: «Как он загорается!» И без малого сорок лет спустя, дряхлым старцем, придя в Париже, уже незадолго до своей кончины, на собрание «клуба стариков», где седые, охлажденные долгим жизненным опытом люди мирно толковали о текущих политических событиях, он, как мне передавали, учинил настоящий разгром, яростно отстаивая свое, для большинства парадоксальное понимание исторического смысла совершающегося и закончив возгласом: «Надо быть идиотом, чтобы этого не понимать!» После его кончины один человек, близкий Милюкову и лишь редко встречавшийся с П.Б. и мало его знавший, в двух словах точно определил (в письме ко мне) основное

различие между ними: «Милюков был человек холодный, Струве — человек горящий».

Какой именно идее, какой цели было посвящено это горение? Не пытаясь здесь исчерпать такую сложную и обширную тему, как мировоззрение П.Б. Струве, я хотел бы лишь отметить основной, определяющий мотив его общественных воззрений. Здесь прежде всего нужно решительно отвергнуть ходячее представление об эволюции его идей. Обычное, обывательское представление сводится к тому, что он радикально изменил идеалам своей юности и из одного лагеря перешел в противоположный. Часто приходилось — и от левых, и от правых — слышать неодобрительное суждение: «Струве начал с того, что был крайним левым марксистом-революционером, другом Ленина, а кончил едва ли не крайним правым». Это суждение ложно еще более, чем обычно бывают ложны все ходячие, обывательские формулы. Оно прежде всего ложно уже чисто фактически. Как я уже упоминал, *никогда* П.Б. не был ни «другом Ленина» (личность и умственный тип которого были ему всегда — даже и в юности — чужды и ненавистны), ни ортодоксальным марксистом, ни фанатиком-революционером. И никогда он не стал ни «крайним правым», ни даже вообще «правым» в типически русском смысле этого понятия; перед революцией 1917 года и даже сейчас же после нее, он, будучи убежденным «консерватором», отчетливо и страстно противопоставлял свой консерватизм демагогическому «черносотенству», сродство которого в его «погромном» существе с большевизмом он ясно сознавал и определенно высказывал. В 20-х годах он пытался *коалиционно* сблизиться с крайними правыми в плане объединения всех антибольшевистских партий в борьбе с большевизмом; эта попытка быстро кончилась неудачей, после которой он снова ясно осознал всю глубину и принципиальность своего духовного разногласия с обычным, господствующим типом русских «правых». Характеризуя эволюцию политических идей П.Б. чисто внешне, в банальных, ходячих (и потому неизбежно смут-

ных) политических терминах, нужно будет сказать, что будучи в юности радикалом и социалистом, но и уже тогда скорее умеренного и чуждого революционной догме направления, он в зрелом возрасте и в старости стал умеренным же консерватором.

Но такого рода определение в ходячих терминах совершенно не адекватно конкретному духовному содержанию политических идей — и вообще, и в частности в отношении воззрений П.Б. Поверхностные клички затуманивают и искажают подлинное существо вопроса. Я уже указывал в иной связи, что П.Б. принадлежал к числу людей, которых Джемс определяет как «однажды рожденных». Зная его убеждения на протяжении всей его жизни, я решительно утверждаю, что никакого вообще переворота в них никогда не происходило. В самом *существо* своих воззрений *он вообще не изменился* — от начала до конца он веровал в *одно и то же*. Если уже нужно — и поскольку вообще можно — определить тоже в ходячем общем политическом термине это единое неизменное основное содержание его политической веры, то П.Б. следовало бы назвать либералом. От начала до самого конца своей жизни он в политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях был и остался сторонником *свободы* как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства. В начале моих воспоминаний я указал, какой, собственно, смысл имел его юношеский «марксизм». Это указание я хотел бы здесь еще несколько дополнить. В своей юности П.Б. был, действительно, довольно короткое время сторонником социалистического *движения* в той политической форме, которую оно имело в Германии в лице социал-демократической партии (с некоторыми членами этой партии он тогда находился в дружеских личных отношениях). Но эта немецкая социал-демократическая партия, подобие которой русские марксисты, в том числе и П.Б., пытались тогда создать в России, была по своему конкретному содержанию и политической прак-

тике просто радикально-демократической партией, опиравшейся на рабочее движение и стремившейся к повышению экономического и культурного уровня рабочих масс. Собственно социалистический идеал фигурировал, как известно, только в ее «программе-максимум», то есть как конечная цель, осуществление которой преподносилось в некоем туманно-отдаленном будущем; фактически он оставался ни к чему не обязывающей романтической мечтой, а для более пронизательных вождей — просто пустой фразой. По общему своему духу эта партия была не радикальнее — скорее даже умереннее — обычного типа тогдашнего русского либерализма с его «народолюбием». В идеологии партии был даже момент, прямо противоположный революционизму — я имею в виду социологическое учение Маркса, по которому политические перевороты могут быть только плодом медленного, постепенного, как бы произвольно-органического назревания и изменения экономической структуры общества. К этому надо еще присоединить, что *реальный* политический пафос основанной тогда при участии П.Б. русской социал-демократической партии — как и всей тогдашней оппозиции — сводился к осуществлению единственной задачи, стоявшей перед русской общественностью, — чисто либеральной задаче смены самодержавно-бюрократического строя строем конституционно-демократическим.

Правда, русская социал-демократическая партия — и в лице своих вождей (тогда еще солидарных между собой Ленина и Плеханова), и в лице своей рядовой массы — оказалась фактически гораздо более радикально-революционной, чем ее немецкий образец. В ней уже с первых лет ее существования назревал будущий «большевизм», приведший в 1917 году к основанию коммунистической партии, резко противопоставившей себя европейскому социализму; но и более умеренные будущие русские «меньшевики» были гораздо более фанатически-догматическими революционерами, чем их западноевропейские товарищи. Но именно поэтому П.Б. с самого же начала

почувствовал себя чуждым этой революционной группировке и очень скоро с ней разошелся окончательно.

Но возглавляемый в то время П.Б. так называемый «литературный» марксизм — то есть марксизм как *идейное* движение русской мысли — находясь как бы в некой «личной унии» с социал-демократической партией, имел вообще — как я уже указал в начале моих воспоминаний — совершенно иной общественно-философский смысл. Он был в русской мысли первым последовательным *западничеством* (до этого последовательными западниками были только одиночки, вроде И.С. Тургенева и Б.Н. Чичерина). Он полемически направлялся против народничества, этого завуалированного славянофильства, в течение многих десятилетий безраздельно господствовавшего над русской общественной мыслью. Он решительно восстал против исконно-русской тяги к «опрощению», против ставки на русскую отсталость и некультурность как залога, что России удастся избежать трагических социальных трудностей западноевропейского буржуазного капиталистического строя, против мечты, что из архаически-примитивной формы крестьянской земельной общины быстро и мирно родится социальная гармония. Именно в этом состоял и личный идейный пафос юношеского марксизма П.Б. Он ненавидел народничество, называл его «сифилисом русской мысли». Культу «мужика», культу отсталости и примитивности как залога морально-общественного здоровья — толстовскому лозунгу «по-мужицки, по-дурацки, по-крестьянски, по-христиански» (в общем смысле владевшему всей русской общественной мыслью) он решительно противопоставлял (в своей первой юношеской книге) призыв к *культуре*, возможной только через «выучку у капитализма».

Но это западничество, этот призыв к обогащению и усложнению культуры по западноевропейскому типу был, тем самым, *либерализмом*. Борьба против земельной общины, связывавшей свободную инициативу крестьянства, была у П.Б. с самого начала борьбой за начало *экономиче-*

ской свободы — то есть борьбой *против идеала социалистического хозяйства*; и экономическая свобода мыслилась им как необходимая база для прочной политической свободы и свободного культурного развития вообще. Именно на этом пункте — еще под общим покровом «марксизма» — уже с самого начала обозначилось «разделение духов». Ортодоксальный марксизм, с его демагогической верой в классовую борьбу между «пролетариатом» и «буржуазией» и фанатической ненавистью к буржуазии и капитализму, — этот марксизм, смотревший на капиталистическую фазу развития как на трагическое «чистилище», через которое нужно пройти на пути в социалистический рай, и потому считавший «буржуазный либерализм» только своим временным попутчиком, — сразу же и совершенно справедливо почуял в П.Б. чуждый и враждебный ему дух «буржуазного либерала».

Эту свою юношескую веру в ценность экономической свободы — и свободы вообще как условия социальной и культурной дифференциации и культурного развития и обогащения — П.Б. не только сохранил вообще до конца своей жизни, — она оставалась в нем основным догматом его политического и социально-философского мирозерцания. На основе этого убеждения он — в оппозиции к конституционно-демократической партии, членом которой он был — решительно защищал аграрную реформу Столыпина, основанную на государственном поощрении частной земельной собственности в форме «хуторского хозяйства». В течение всей своей жизни он проводил эту веру в своей политической и публицистической деятельности; и вся научная работа его жизни — его политическая экономия и социология, его воззрения на историю России — была сосредоточена на обосновании именно этой веры. Повторяю: с самого начала своей умственной жизни и до последних ее дней он оставался «либералом».

«Консерватизм» второй половины его жизни — и в зачатке обозначившийся уже в его «марксизме», именно в указанном учении о зависимости политических перемен от

органически внутреннего развития экономического быта (П.Б. посвятил особый этюд доказательству, что сама идея социализма и особенно указанная социологическая доктрина Маркса возникли из антиреволюционной реакции французских романтиков Жозефа де Местра и Бональда на бунтарское просветительство XVIII века), — этот консерватизм ни в малейшей мере не был изменой либерализму, как это склонны утверждать люди, мыслящие в ходячих, графаретных формулах. П.Б. сам любил называть себя «правым», или «консерватором»; он и был таковым, но только в том смысле, в каком «консерватизм» включает в себя «либерализм» и есть его основание — другими словами, в том смысле, в котором этот «консерватизм» вообще выходит за пределы традиционной противоположности между «правым» и «левым» и основан на ее принципиальном преодолении. Вот почему П.Б. никогда не мог ужиться ни с «левыми», ни с подлинными «нутряными» правыми и, по слову поэта, всю жизнь оставался «двух станом не боец, а только гость случайный». Консерватизм Струве состоял в убеждении, что традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы, и напротив, всякий самоchinный «революционизм», всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка, всякое разнуздание демагогических страстей ведет только к деспотизму и рабству. И вместе с тем он опирался на античную идею меры — на убеждение в гибельности в человеческой жизни всякой крайности и безмерности и, напротив, в необходимости и благотворности соглашения, уступчивости, «компромисса» в отношениях между противоборствующими началами и силами общественной жизни. Пользуясь излюбленным выражением самого П.Б. (заимствованным им, если не ошибаюсь, из характеристики кн. Вяземским политических идей Пушкина), он был «консервативным либералом» или «либеральным консерватором» — духовно — политическим типом, хорошо известным и совершенно понятным в Англии, но редко и лишь в виде исключения

встречавшимся в России (в своем послесловии к моей брошюре о Пушкине как политическом мыслителе П.Б. приводил примеры русских либеральных консерваторов — Пушкина, Вяземского, Мордвинова, Чичерина, Пирогова и некоторых других).

Этот элемент «консерватизма» в составе консервативного либерализма постоянно усиливался и все отчетливее и настойчивее осознавался П.Б. в течение хода его жизненного духовного развития. Это было естественно не только в силу нравственного умудрения, необходимо приводящего к отрицанию крайности и безумств, а также в силу общего закона духовного развития человека, по которому юность ощущает творческие порывы как бы рождающимися спонтанно из глубины личного духа и в оппозиции ко всему прошлому, тогда как зрелый дух все более сознает, что все творческое в нем определено его укорененностью в почве прошлого и может быть истинно плодотворно не как самочинное начинание, не как ломка и разрыв с прошлым, именно как органическое прорастание задатков прошлого и через непрерывную преемственность с ним. Кроме этого общего закона духовного развития, здесь действовало также впечатление, накопившееся в сознании П.Б. от хода русской общественной жизни и мысли. Как я описал это в моих воспоминаниях, поворотным пунктом здесь была для П.Б. революция 1905 года с обнаружившимися в ней чертами анархического бунтарства. Со свойственной ему умственной и духовной чуткостью он почувствовал в событиях того времени не случайное сотрясение, а действие неких глубоких общих разрушительных сил. Под этим впечатлением он, порвав с умственными навыками русского либерализма, освященными вековой традицией, уже тогда стал утверждать, что главная опасность грозит России «не справа, а слева». Уже тогда он понял, что бунтарство, разнуздание анархических страстей народных масс, утопическая вера в благодетельность насильственной радикальной ломки существующего, разрыва с традициями несет с собой не свободу, а деспотизм — и что, напротив, прочная и благо-

творная свобода может быть утверждена только постепенным приобщением низших классов к культуре и государственным навыкам высших, образованных слоев общества. Мысль об опасности «колебания основ» — которую либеральное общественное мнение привыкло только осмеивать как лицемерное оправдание реакции — П.Б. едва ли не первый из состава русской радикальной оппозиции постиг во всей ее серьезности и стал переживать с глубокой тревогой. С этого момента его либерализм стал осознанно консервативным, и этот консерватизм под влиянием дальнейших событий все более укреплялся и углублялся в нем.

Но этот консерватизм никогда не переставал в нем быть либерализмом. Уже став консерватором, он со всей страстностью своей природы участвовал во время войны 1914–1917 годов в борьбе общественности против разваленных порядков верховной власти и бюрократии тех лет, не только в первый момент приветствовал крушение монархии как освобождение России от давивших ее тисков, но и позднее — после того как не он один, а большинство из нас пережило под влиянием большевистской революции решительное отклонение «вправо» — ему приходилось не раз выступать против «правых» тенденций там, где они шли вразрез с его установкой либерального консерватизма. Так, в 1921 году во время так называемого «карловацкого собора» он решительно возражал против попытки правой иерархии внести политику (именно монархическую) в эмигрантскую церковь, и так же решительно он выступил против той же правой иерархии при церковном расколе 1926 года. Так же он с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма; в противоположность им П.Б. усмотрел в демагогической диктатуре, принципиально отвергавшей начало личной свободы, опасного врага европейской культуры и во имя своего консерватизма восстал против разрушительных «правых» тенденций национал-социализма. Так идея свободы осталась до конца его жиз-

ни доминирующей в его политическом и культурно-философском мирозерцании. Начав юношей с утверждения, что свобода может быть достигнута и основана только на положительном развитии и обогащении культуры, он кончил в старости тем же заветным убеждением о неразрывности связи свободы с преемственным развитием культуры. Целая бездна отделяет этот либеральный консерватизм от консерватизма реакционного — от вожделия насильственно удержать жизнь на низшем уровне духовной и общественно-политической культуры, утвердить устойчивость старого через государственную опеку над человеческим духом, через подавление его вольного творческого начала.

Таким образом, П.Б. по существу вообще никогда не менял своего общественного и духовного идеала; от начала до конца он шел к одной конечной цели. Это не значит, что он «не менял фронта». Напротив, он действительно и в буквальном смысле слова «менял фронт». Но это было не «изменой идеалу», как это обычно представляют себе, не переходом из одного воюющего лагеря в другой. Это было той «переменной фронта», которую вынужден предпринять во время войны всякий боец — в зависимости от того, с какой стороны нападает на него враг. П.Б. должен был бороться и «направо», и «налево», и в разные эпохи жизни главное направление его борьбы иногда радикально менялось в зависимости от того, с какой стороны в разные исторические эпохи угрожала России, ее свободе и культурному развитию главная опасность. В этом отношении всему нашему поколению, умственно и общественно достигшему первой зрелости еще до 1905 года, пришлось пережить целых три радикально различных исторических эпохи. Конец первой начался в 1905 и завершился в 1917 году, с постепенным в течение этого времени разложением, отмиранием и уходом с исторической сцены старой бюрократической России. В этот первый период — до 1905, и отчасти до 1917 года, — приходилось бороться прежде всего с губительными, задерживавшими свободное культур-

ное развитие влияниями близорукой реакционной государственной опеки. Начиная с 1917 года, страшнейшим и жесточайшим врагом того же свободного культурного развития стала большевистская власть и вся идеология, на которой она была построена. Наконец, с начала 30-х годов над Европой и Россией нависла новая грозная опасность, разразившаяся в 1939 году в неслыханном по силе потрясении мировой войны. Восстал новый враг, быть может, еще более грозный и опасный, чем большевизм (хотя в своем существе ему родственный). Для Европы и России тем самым наступила новая — уже третья для нашего поколения — историческая эпоха, потребовавшая новой борьбы и нового «фронта». Нужна большая независимость и чуткость политической мысли, чтобы — как это пришлось нашему поколению — ориентироваться сразу в этих трех, совершенно разнородных исторических эпохах, чтобы, порвав с укоренившимися привычками мысли и оценок, без колебания двинуться в бой в том направлении, откуда нападает новый враг. Такой именно независимостью и чуткостью мысли обладал в исключительной мере П.Б. Как в эпоху от 1905 до 1917 года, еще продолжая бороться с традиционным противником «справа», он первый ощутил еще более грозного врага *слева* и с 1917 года, «изменив фронт», все силы своего духа отдал борьбе с этим новым врагом, так с начала 30-х годов он стал чужать нового, третьего врага, и с момента его нападения на Россию без колебания, без малейшего духовного и умственного смущения сознал себя духовным участником Великой Отечественной войны, которую Россия, хотя и возглавляемая тем же гибельным, ненавистным ему большевизмом, вынуждена вести против своего грозного врага¹⁰. Эта духовная свобода может быть выражена и так, что П.Б. вообще не был служителем како-

¹⁰ Это было написано в 1944 году, до крушения Германии. До новой опасности, грозящей теперь миру от агрессивности большевизма, переродившегося в новый фашизм, П.Б. не дожил. Но мне известно, что он уже предвидел необходимость новой борьбы с большевизмом после разгрома Германии.

го-либо «направления идей». Даже доминирующие в его общественно-политическом мирозерцании начала *свободы и культуры* не были для него «идеалами», были не высшей, самодовлеющей целью и ценностью, а лишь необходимыми средствами к ней. То, чему было подлинно посвящено его служение, было не каким-либо отвлеченным началом, а живой реальностью: это была *родина* и ее благо. Заслуживает быть отмеченным как существенная черта его мирозерцания и его духовного существа, что в среде, из которой он вышел, — в среде русской радикальной интеллигенции и в известной мере даже вообще в среде русской либеральной общественности, — П.Б. был первым человеком, отчетливо осознавшим себя *русским патриотом* и проповедовавшим патриотизм. Это может показаться парадоксальным. Не есть ли служение родине обоснование вообще всякой бескорыстной политической деятельности? Конечно, благо родины, любовь к родине в некоторой общей форме были определяющим мотивом всех политических партий в России, включая революционные (за исключением только чистых, принципиальных интернационалистов). Но это верно лишь в том смысле, в котором понятие родины совпадает с понятием *народа*. Сознательный патриотизм предполагает, однако, еще нечто иное — осознание ценности самого национального бытия как такового и тем самым его организации в лице государственности. Но в силу некоторых особенностей русской истории XVIII и XIX веков эта мысль и забота о самом национальном бытии, его сохранности и процветании оказалась достоянием одних только правящих кругов; широкие слои общества и народа настолько привыкли ощущать неколебимую прочность и мощь национального бытия, что совсем отучились думать о нем; это сказывалось в особенности в полном пренебрежении к вопросам внешней политики. Настроение Отечественной войны 1812 года миновало быстро и довольно бесследно; уже в 1831 году по поводу отношения русского общества к польскому восстанию Пушкин жаловался на господствующий в России патриотический индифферен-

тизм. Тем более этот индифферентизм овладел русским обществом, начиная с 60-х годов, когда все внимание было обращено на внутренние реформы и в состав общества вошли недворянские слои, далекие от навыков государственной власти. В сущности, впервые патриотизм снова проявился в России в 1914 году, в момент объявления Германии войны; но и эта вспышка патриотического чувства была кратковременной и слабой. Все мы выросли и жили в атмосфере равнодушия к проблеме национального бытия: идеи национализма и патриотизма, лозунги о защите государства от внешних и внутренних врагов казались только лицемерным прикрытием реакционных мероприятий и вожделений власти, и над ними было принято только смеяться. Славянофильство, культивировавшее национальное сознание, скоро сошло со сцены или начало вырождаться; все оппозиционное общественное мнение стало «западническим», а западничество — если не принципиально, то фактически — постепенно сливалось с индифферентизмом к проблеме государственно-национального бытия России.

Среди этой атмосферы, безраздельно господствовавшей особенно в среде радикальной интеллигенции, П.Б., кажется, первый снова остро осознал эту проблему и со свойственной ему независимостью мысли стал проповедовать патриотизм. Даже его «пораженчество» в эпоху Русско-японской войны носило иной оттенок, чем общераспространенное тогда пораженчество — оно не было основано на принципиальном равнодушии к государственной мощи России. И я уже говорил в моих воспоминаниях, какой скандал вызвал в кругах «освободительного движения» призыв П.Б. к молодежи во время уличных манифестаций солидаризироваться с русской армией. Но особенно после 1905 года Струве стал открыто пропагандировать идею патриотизма и национального сознания. Я уже упоминал, что он — идя опять на конфликт с общественным мнением — не побоялся отметить опасность для России украинского движения и настойчиво подчеркнул значение общерусского языка как фундамента

общерусской культуры; упоминал я также о его программной статье «Великая Россия», впервые наметившей идею «Российской Империи» как ценности, которую надлежит блюсти и развивать. А в 1917 году, как я тоже указал, он пытался основать Лигу русской культуры.

Все это были не отдельные случайные выступления. Немец по своему происхождению (его мать тоже была обрусевшая немка из прибалтийского края — баронесса Розен), проведший свое детство в Германии, он ощущал себя не только исконно русским человеком (что случается едва ли не со всеми иностранцами, переселившимися в Россию), но и горячим русским патриотом; и в центре его интересов и его служения стояла именно Россия и ее судьба. Его политическое мировоззрение с самого начала основывалось не на каких-либо партийных принципах, но только на заботе о конкретной судьбе России; и потому оно охватывало сразу — явление единственное в оппозиционных кругах того времени — проблемы не только внутренней, но и внешней политики. Его политические заботы касались не только — как это было типично для дореволюционной России — материального благополучия и повышения образовательного уровня народных масс, но и укрепления и расцвета русской национальной культуры и тем самым ее хранителя — русской государственности. Как я указал в моих воспоминаниях, П.Б. с самого начала внес в господствующее оппозиционное мировоззрение отчетливую ноту *государственного сознания*. При всем многообразии его научного творчества все научные вопросы интересовали его, в конечном счете, не столько в их отвлеченном содержании, сколько в их отношении к судьбе России и ее духовной культуры. Совсем не случайно, что и первая его юношеская книга, сразу его прославившая, и труд, которому он посвятил последние годы своей жизни и за которым его застала смерть, оба были посвящены судьбам России. Он начал с книги об «Экономическом развитии России» — книги, которая фактически содержала указание и на духовный путь России; и он кончил напряженной научной работой над

проверкой и осмыслением пути России с древнейших времен до современности. Он горел патриотической заботой и тревогой за судьбу России всю свою жизнь; им в последние два года своей жизни — в годы страшного испытания России — он жил надеждой на ее спасение и исцеление — более того, непоколебимой верой в величие, всепобеждающую силу и славное будущее русского духа.

Сознание родины как высшей ценности и служение родине — не только ее земным нуждам в плане эмпирической действительности, но и самой ее духовной реальности как некоего соборного лица, — не нуждалось у П.Б. в каком-либо обосновании: оно просто было непосредственным чувством, доминирующей страстью его жизни. Но по существу, в порядке морально-психологическом оно входило как элемент в состав его духовной жизни, как-то вытекало из его общего миропонимания и мироощущения. Я уже упоминал, что — в отличие от обычного типа русского интеллигента нашего поколения — П.Б. уже в юности не только имел, но и отчетливо и непрерывно осознавал в себе напряженную внутреннюю духовную жизнь. Сама политическая страсть была у него, тоже в отличие от обычного типа русского интеллигента, не бессознательным *суррогатом* религии, не неким наивным идолопоклонством, а скорее естественным выражением и практическим приложением духовной и религиозной жизни. Его действительно нравственной натуре был чужд и глубоко антипатичен (встречающийся и в русской православной среде) тип пиететического, отстраняющегося от жизни благочестия, практически связанный с равнодушием к добру и злу, к земной неправде. Но его мирозерцание и жизнепонимание отнюдь *не исчерпывалось* политической; оно охватывало общие основы и внутренние глубины жизни и бытия. П.Б. не был ни самостоятельным философом — умом, напряженно направленным на постижение последних тайн мирового бытия, ни самостоятельным религиозным мыслителем, то есть душой, бурно переживающей религиозную проблематику и мучающейся

ею. И тем не менее, он в каком-то общем смысле был и философским умом, и религиозной душой. Он постоянно размышлял над философскими проблемами и всегда, уже начиная с юности, имел осознанную религиозную жизнь; то и другое составляло как бы произвольный общий фон или фундамент его мысли. Он был духом, как-то непосредственно укорененным в этих глубинах бытия.

Попытаюсь подвести здесь вкратце итоги его философской и религиозной мысли, отдельные выражения которой я попутно уже упоминал в воспоминаниях. Философски П.Б. был основательно начитан в литературе XIX века, начиная с Канта, и усердно следил за всеми новинками философской мысли; из старых классиков он хорошо знал и ценил Аристотеля («Этику» и «Политику» которого он специально изучил в связи со своими социологическими изысканиями), а также Лейбница. Как я уже указывал, он первый в нашем поколении уже в ранней юности преодолел господствующий материализм — официальную философскую доктрину марксизма! — и позитивизм, первый ознакомил русскую публику с немецким новокантианским критицизмом и идеализмом — этим первым явлением европейского философского возрождения последней четверти XIX века. По его почину — проявленному в философских страницах его юношеской книги об экономическом развитии России — русские читатели в лице нашего поколения заменили чтение Спенсера и Огюста Конта чтением Канта, от него узнали имена новых тогда вождей немецкой философской мысли — Рихля, Когена, Риккерта, Шуппе, Зиммеля и других. Он первый — по крайней мере, для более широких кругов русской интеллигенции — проломил брешь в замкнутости философского кругозора интеллигенции, провозгласив права метафизической мысли (национально-русская метафизическая школа Лопатина и Сергея Трубецкого стояла в то время особняком и не пользовалась влиянием; Владимир Соловьев славился главным образом своей публицистикой, не находя отголоска своей философии). П.Б. явился, таким образом, на пороге XIX и

XX веков родоначальником движения русского идеализма, который вскоре развился в русскую религиозную философию. Он сам не пошел по этому пути, им проложенному, и относился с осторожным скептицизмом к религиозной философии и метафизике (ср. выше его письмо ко мне от 31 марта 1943 года). Ему самому достаточно было пробудить в себе и других общее сознание, что бытие имеет последние глубины, имеет как бы общие, запредельные специально-научному знанию горизонты; он отказывался углубляться в их изыскания. Философию он ценил и изучал, с одной стороны, как методологию научного знания, как уяснение его основополагающих понятий и общих путей и, с другой стороны, как руководство к общей духовной ориентировке в жизни. По содержанию своего онтологического мировоззрения он был, как я уже упоминал, «плюралистом» и написал «Очерки плюралистической философии». В этом выражалась его основная интуиция, определившая и его социологическое, и его политическое мирозерцание — представление о мире и жизни как системе свободного взаимодействия между единичными конкретными существами, носителями спонтанной активности. Под конец жизни он пытался подвести итоги своему философскому мировоззрению в оставшейся, по-видимому, незаконченной «Системе критической философии» (рукопись эта, кажется, пропала во время войны в Белграде).

Вместе с тем он был, повторяю, исконно религиозной душой. Как-то легко и просто, само собой, не пережив при этом никакого религиозного кризиса, он преодолел — тоже уже в юности — традиционное безбожие русского интеллигентского сознания. Если не ошибаюсь, опять-таки едва ли не первый из нашего поколения он заговорил в журнальной литературе в положительном смысле о «мистике» и религии и употребил — большая в то время смелость! — имя Божие. Сразу став на естественную для его духа религиозную почву, он никогда не занимался «религиозными вопросами», не обсуждал проблем и понятий религии. Как я уже указал, он никогда не переживал трагически исканий и не-

доумений в этой области, никогда не пытался отдать себе ясный отчет в догматическом содержании своих верований. Он считал это, как он мне говорил, делом бесплодным и потому ненужным. В середине своей жизни он склонялся — может быть, под влиянием своей общей, как бы кровной связи с немецкой культурой — к верованиям примерно в духе немецкого либерально-протестантского христианского богословия. В последнее десятилетие своей жизни он сознавал себя верующим православным, часто, хотя и не постоянно посещал церковные богослужения, исповедовался и причащался. Но эту православную веру он исповедовал в порядке, который католические богословы называют *fides externa*: он просто с какой-то высшей духовной мудренностью признал, что в этой области — говоря словами Еврипида — «не мудро умствовать»; он покорно подчинялся авторитету традиционного религиозного учения христианского человечества (или того восточного христианства, к которому он принадлежал). Это было ему тем более легко, что, по его убеждению, в религии культ, молитвенная жизнь имеет более решающее значение, чем идеи, отвлеченное догматическое вероучение. Для себя самого он оставался свободным религиозным духом, не связанным никакой точно оформленной догматикой. Он просто духовно жил, непрерывно ощущая Святыню Бога, — жил, как говорит Достоевский, через «касание мирам иным». Это было ему достаточно. И это смирение в религиозном мудрствовании, этот принципиальный «агностицизм» (как он это высказал в том же письме ко мне) как-то входил в состав его консерватизма — его убеждения, что дерзаниям человеческого духа поставлены некие непреходимые пределы. Он следовал завету Гёте: «Познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое».

Так прожил свою относительно долгую (по русским понятиям и принимая во внимание выпавшие на его долю испытания) жизнь этот во всех отношениях замечательный человек, одновременно непрерывно участвуя в бурной политической борьбе и предаваясь сосредоточенному

созерцанию. Когда после его кончины его образ во всей своей значительности снова встал перед моим сознанием, я поставил себе вопрос: отчего, несмотря на его огромные дарования и непрерывное напряженное творчество, его научное и духовное наследие все же как-то не адекватно размерам и богатству его гениальной личности? Ибо для меня — и для всех, кто знал его лично, — несомненно, что все его произведения, все, что он оставил после себя, есть только фрагмент, скудные обрывки той сокровищницы знаний и постижений, которой он обладал и которую унес с собой. Это касается прежде всего его научного творчества. Он не написал ни одной вполне законченной научной работы. Первая опубликованная им — после юношеских «Критических заметок» — научная книга («Крепостное хозяйство») была собранием объединенных общей темой небольших работ. Единственная цельная, относительно «толстая» книга, им написанная за всю его жизнь, — исследование «Хозяйство и цена», — обозначенная им как первый том задуманной и продуманной им экономической теории; продолжение ее остановилось на маленькой брошюре — первом выпуске второго тома. Все остальное, им написанное, носит характер «очерков», незаконченных набросков и выражено им в журнальных статьях или брошюрах. Конечно, ближайшее объяснение заключается здесь в том, что он разбрасывался, растрчивал свои силы на практическую политическую деятельность (в общем неподходящую его натуре и потому скорее неудачную) и на текущую газетную публицистику. Но это объяснение недостаточно. Другие люди — дарований не больших, а часто скорее меньших, чем он, — умели сочетать политическую деятельность и публицистику с большой научной плодотворностью. Конечно, здесь не следует руководиться чисто внешними критериями; и утверждение о недостаточности оставленных им научных трудов нуждается в оговорке. Очень многие из его научных набросков и относительно кратких статей содержат больше знаний и оригинальных мыслей, чем обычного типа толстые научные книги. Любому научному ре-

месленнику ничего не стоило бы с помощью обширных цитат из приводимых им книг или подробного изложения намеченных им мыслей превратить иную статью П.Б. в обстоятельное объемистое научное исследование. И когда наступит время для издания — если и не полного собрания его сочинений, то, по крайней мере, собрания его научных трудов, обнаружится, что его научное наследие весьма богато и имеет большую и длительную ценность. Это не противоречит, однако, тому, что все сотворенное им остается все же далеко не адекватно богатству и значительности его знаний и мыслей.

Я думаю, что фрагментарность, форма незаконченных «набросков» как-то соответствовала самой его духовной натуре, внутреннему характеру его творчества. Прежде всего — обладая большим литературным дарованием, особенно ярко выразившимся в его публицистике, он любил лаконичность, стремился высказывать свои мысли в кратких выразительных формулах, подчеркивая как бы только сердцевину своих идей, чуждаясь многословного обстоятельного их развития. Он как бы возвещал только существо своих интуиций, оставляя про себя и весь сложный и трудный процесс их добывания, которым другие авторы делятся с читателем, и все множество выводов и производных мыслей, из них вытекающих. Он как будто любил делиться только отдельными блестящими мыслями. Но и не в одном этом дело. Бывают творцы — односторонние, одержимые одной идеей, которой они подчиняют все ими познаваемое; для таких умов познание естественно укладывается в законченную, целостную систему. Таков, например, тип гениальных философов: они как будто родились, чтобы сказать одно свое слово, увидеть бытие с одной его стороны, под одним особым углом зрения и возвестить миру это свое «видение»; все богатство и вся противоречивая сложность бытия естественно укладывается для них в одну целостную картину — а что в нее не укладывается, того они вообще не замечают. Но есть такого же типа и умы узкие и бедные, «мономаны», которые вообще ничего не видят в

мире, кроме одной своей идеи; такие умы самой влюбленностью в свою мысль, упорством в ее повторении и в отрицании всего, ей противоречащего, часто покоряют общественное мнение и приобретают репутацию значительных мыслителей; можно было бы привести немало примеров научных знаменитостей или духовных вождей такого типа. Прямой их противоположностью был П.Б. Конечно, и он обладал некоторыми руководящими, центральными идеями, как бы прирожденными ему духовными и познавательными интуициями, без чего вообще невозможно творчество; некоторые из них я старался выше наметить. Но сила его умственного и духовного творчества была как-то связана с широтой горизонта, многообразием видения, беспристрастием в постижении и признании противоречивых и противоборствующих начал бытия — с любовным вниманием к богатству деталей. Выхватить из бесконечности жизни отдельный ее кусок или отдельную сторону, замкнуть их в законченную самодовлеющую картину и воображать, что этой картиной исчерпана вся полнота реальности — это противоречило его умственному и духовному существу. Он, напротив, остро чувствовал условность всякой замкнутой стройной системы идей, присущий ей момент «стилизации», искусственного обеднения и даже как бы насильственного сгибания и искажения конкретной реальности. Всякую отвлеченную мысль он склонен был сопровождать поправками, ограничениями и дополнениями. Его познавательное отношение к реальности выразимо в словах Гёте, что жизнь укладывается в теорию только, как живое тело укладывается на крест, на котором оно распинается. И тип его мысли может быть лучше всего охарактеризован тоже гётевским термином «предметного мышления» (*gegenständliches Denken*). Это есть мышление, как бы прикованное к конкретной предметной реальности и избегающее уклонения от нее в гордыне отвлеченных построений. Такого типа мышление выразимо, собственно, только в художественном слове; оно сполна удавалось в области науки только некоторым гениальным историкам, вроде Мишле,

Ранке, Трейчке. Когда оно сочетается с врожденным стремлением к обобщениям и осуществляется в отвлеченных понятиях, оно, конечно, есть в каком-то смысле помеха для законченного и отчетливо выраженного научного построения. С ним несовместим дар «композиции», столь же необходимый в науке, как и в искусстве; и этого дара, как я понимаю дело, недоставало П.Б. Научная картина реальности для него необходимо оставалась именно наброском.

Истинной стихией мысли и духа П.Б. поэтому было только *живое слово* — литературное слово в форме краткой, выразительной, обращенной сразу и к мысли и к чувству читателя публицистической статьи (некоторые такие статьи П.Б. суть блестящие произведения художественного слова), и прежде всего устная речь. Под устной речью я разумею не ораторскую фразу, еще гораздо более условную, чем научная теория, и всегда склонную к стилизации, преувеличениям и фальши, а непринужденное слово правдивой беседы. Я указывал в моих воспоминаниях, что очарованием его устного слова было непрестанное усилие мысли в тщательном отыскании правдивого, точного слова. В этом элементе личного умственного общения, наставничества в форме «диалога» он был без остатка в своей стихии, и именно через эту стихию идет его главное влияние на современную ему мысль. Я думаю поэтому, что, несмотря на всю значительность его научных трудов, на длительную ценность его публицистики, он войдет в историю русской мысли все же главным образом как личный духовный образ, как живая личность, через свою переписку и благодарные воспоминания его друзей и учеников — примерно так же, как сохранились в истории русской мысли такие — в других отношениях совершенно непохожие на него — умы, как Белинский или Грановский. Это возлагает особый долг на всех, кому дорога его память.

Именной указатель

- Августин 341, 373
Аггеев К. 6, 463
Айхенвальд Ю.И. 442
Александр II 15, 38, 321, 415
Александр III 415
Арбажин К.Н. 406
Аристотель 143, 352–353, 355,
359, 361, 365, 375–376, 380, 391,
529, 541, 576
Арсеньев Н.С. 489
Аскольдов-Алексеев С.А. 463,
464
Ахматова А.А. 444
Баадер Ф. 340, 559
Бакунин М.А. 35, 308
Бальзак О. де 536
Бальмонт К.Д. 411
Барбе д'Оревильи 536
Барцева Т.С. 6
Беккер Б.Б. 490
Белинский В.Г. 230
Белый А. 444
Беме Я. 197, 349
Бемэ Маргарита 128
Бергсон А. 336, 361, 364, 368, 371,
380, 533
Бердяев Н.А. 10, 113, 273, 407,
418, 455, 462–463, 490, 496,
498–499, 501, 505
Биккерман И.М. 498
Билимович А.Д. 471
Бинсвангер Л. 10, 11, 334–346
Бисмарк О. 120, 469
Блок А.А. 462
Блюм Л. 331–332
Богданов А.А. 260
Богучарский-Яковлев В.Я. 412, 418
Болдырев Д.В. 461, 475
Бональд Л. Г. А. 567
Браун Ф.А. 479

-
- Брюсов В.Я. 432, 444
Бужанский О.Е. 406
Булгаков С.Н. 10, 113, 192, 195,
396, 402, 418, 437, 455–456, 462,
505
Быков А.Н. 460
Вагнер Р. 471
Валери П. 337
Введенский А.И. 479
Вернадский В.И. 488
Винберг А.В. 424
Виндельбанд В. 175, 181, 416
Витте С.Ю. 427
Водовозова М.И. 402–403, 411
Вольтер 49, 208
Врангель П.Н. 490
Вундт В. 378, 384
Вяземский П.А. 568
Гапон Г.А. 425–426
Гартман Н. 337, 340
Гартман Э. 295–296, 340
Гауптман Г. 409
Геббель К. Ф. 471
Гегель Г. В. Ф. 100, 177–178,
185–186, 339
Гейзенберг В. 358
Геккель Э. 291
Гельвещий К. А. 243
Гердер И.Г. 296
Герцен А.И. 35, 41, 48, 230, 322,
397–398, 414, 550
Гершензон М.О. 7, 404, 454–457
Гессен И.В. 428, 435, 466, 468
Гессен С.И. 466
Гёте И.В. 11, 133, 197, 199,
337–338, 355, 378, 420–421,
465–466, 554–555, 557, 578, 581
Геддинг В.Ф. 441, 522
Гиппиус З.Н. 444–445, 458,
462–464, 474
Гитлер А. 9, 534
Гоголь Н.В. 526
Гольбах П. А. 243
Гольцев В.А. 442
Гомер 541
Гомперц Т. 181
Городецкий С.М. 462
Горький А.М. 411, 485
Гофмансталь Г. 471
Грановский Т.Н. 457, 582
Григорий Нисский 341
Гримм Э.Д. 475
Грот Н.Я. 443
Гукасов А.О. 510–511
Гумилев Н.С. 444
Гуревич Л.Я. 444
Гучков А.М. 476
Дават В.Х. 520
Дарвин Ч. 49, 291, 294–295,
302–303, 308, 364, 384
Демокрит 169
Демосфенов С.С. 441

-
- Державин Г.Р. 254
Джемс У. 295, 384, 445, 449, 460
Дизраэли Б. 491
Достоевский Ф.М. 55, 58, 236,
284, 335, 341, 510, 522, 526, 578
Екатерина II 321
Елпатьевский С.Я. 411
Ельяшевич В.Б. 406, 440, 471,
528–531, 535
Жанэ П. 295
Жирмунский В.М. 7
Жуковский Д.Е. 412, 416, 418,
462
Зайцев К.И. 441, 515
Зак Л.В. 13
Засулич В. И. 222, 408, 517, 558
Зеньковский В.В. 10
Зиммель Г. 70, 567
Иванов В.И. 192, 198, 462
Иванюкова И.И. 520
Изгоев А.С. 445, 455, 479, 496,
498, 507, 510–511
Ильин И.А. 459, 498, 509
Иоанн Грозный 488
Калмыкова А.М. 403, 438
Кальвин Ж. 341
Кант И. 11, 168, 171, 174–176,
180–181, 196–197, 343, 358, 475,
576
Карлейль Т. 66, 68–69, 73, 100
Карташев А.В. 463, 506
Катков М.Н. 557
Каутский К. 406
Кауфман А.А. 429, 432
Керенский А.Ф. 211, 487, 506
Кизиветтер А.А. 117, 433, 442
Кистяковский Б.А. 418, 455, 468
Коген Г. 567
Коновалов А.И. 531
Коновалов С.А. 531
Конт О. 145
Коперник Н. 294–295
Корнилов А.А. 461
Короленко В.Г. 418
Котляревский С.А. 418, 419, 445,
459
Кривошеин А.В. 477
Крупская Н.К. 422
Кускова Е.Д. 418–419
Кушнарев И.Н. 489
Ландау Г.А. 498
Лаплас П.С. 364
Лапшин И.И. 479
Лев XIII 272
Левицкий С.А. 10
Лейбниц Г.В. 181, 296, 359, 576
Леман Г.А. 223
Ленин В.И. 211, 221, 318, 324,
402, 408, 417, 422, 490, 497, 517,
558, 562, 564
Лесков Н.С. 510
Лобаческий Н.И. 152

-
- Локк Д. 208
Лопатин Г.А. 396
Лопатин Л.М. 459
Лосский Н.О. 460, 479
Лотце Р. Г. 174
Лукреций 379
Лурье С.В. 449, 459
Львов Н.Н. 419, 429, 445
Людовик XI 67
Людовик XVI 140
Лютер М. 341
Мабли Г. Б. 243
Маклаков В.А. 429, 437, 478
Мальгус Т. Р. 401
Мануилов А.А. 440
Маркс К. 6, 33, 35, 55, 70, 104,
209, 302, 330, 396–402, 405–407,
466, 564
Масарик Т. 486
Мейстер Эххарт 196, 260, 388
Мережковский Д.С. 444–445,
458, 462–465, 534
Местр Ж. 243, 567
Меттерних К. 67
Миль Д.С. 133, 289
Милюков П.Н. 211, 418, 428,
435, 457, 478, 482–483, 531,
561–562
Минский Н.М. 462
Михайловский В.М. 403
Михайловский Н.К. 21, 401, 444
Мишле Ж. 545, 581
Морозова М.К. 459
Муретов Д. 446, 475, 479
Набоков В.Д. 432
Наполеон 65–67, 140, 364
Насонов Д.Н. 460
Никитин А.М. 395
Николай II 339–400, 481, 560
Николай Кузанский 11, 343, 350,
550
Николай Николаевич, Великий
князь 506
Ницше Ф. 47, 50, 56, 59–100,
133–134, 185, 340, 345, 411–412
Новалис 197
Новгородцев П.И. 411–412, 419
Ньютон И. 361, 365
Оболенский А.Д. 477
Оболенский В.А. 432, 541, 544
Ольденбург С.С. 515
Ольденбург Ф.Ф. 6, 460, 481, 488
Острогорский А.Я. 526
Острогорский Г.А. 526
Остроухов П.А. 441
Папен Ф. 525
Паскаль Б. 343
Паскаль П. 545
Петр I 38, 237, 321
Петрункевич Е.И. 412, 461
Петрункевич И.И. 418–419
Пий XI 272

-
- Пиксанов Н.К. 7
Пирожков М.В. 429, 431
Писарев Д.М. 46, 457
Платон 11, 145, 162, 164, 172, 293, 303–304, 343
Плеве В.К. 33, 114
Плеханов А.Н. 211, 222, 396, 397, 408, 417, 517, 564
Плотин 11, 343, 391
Победоносцев К.П. 33
Посников А.С. 413, 440
Поссе В.А. 406
Потресов А.Н. 406
Прокопович С.Н. 418–419
Пушкин А.С. 13, 44, 46, 48, 52, 63, 202, 387, 526–528, 557, 567–568
Пэрс Б. 461
Ранке Л. 582
Рачинский Г.А. 192
Ремизов А.М. 444
Ренан Ж.Э. 49, 56, 149–150, 162
Риккерт Г. 567
Риль А. 567
Рильке Р.М. 13
Робеспьер М. 61, 140, 208
Родзянко М.В. 485
Родичев Ф.И. 412, 418, 432
Руссо Ж.-Ж. 44, 59, 106, 130, 142, 151–152, 208–209, 243, 280, 330
Рыкачев А.М. 445, 476
Савицкий П.Н. 441, 511
Салтыков-Щедрин М.Е. 45–46
Сахаров С.И. 223
Сенковский О.И. 554
Сен-Симон К.А. 243
Симеон Новый Богослов 341
Сковорода Г.С. 467
Сократ 467
Соловьев В.С. 8, 47, 175, 189, 330, 462, 467, 477, 550
Сорель Ж. 448
Спекторский Е.В. 520
Спенсер Г. 393
Сперанский М.М. 24
Спиноза Б. 401
Сталин И.В. 320, 534
Столыпин П.А. 437, 447, 468–469, 566
Стоюнина М.Н. 460
Струве А.П. 521, 532, 544, 548
Струве В.П. 459
Струве К.П. 414
Струве Л.П. 412–413, 517
Струве Н.А. 405, 413–548
Струве П.Б. 6, 12, 14, 37, 111, 394–582
Сытин И.Д. 429–431
Тарановский Ф.В. 520
Тард Г. 70
Татарина А.П. 443, 445
Толстой Л.Л. 433
Толстой Л.Н. 47–48, 61–66, 68,

-
- 73, 96–100, 105, 129–131, 336,
352, 458, 461, 463–464, 526, 565
Торез М. 331–332
Тредьяковский В.К. 554
Трубецкой Г.Н. 445, 474, 476, 489,
518
Трубецкой Е.Н. 159, 192, 199, 445,
459, 467, 475, 476
Туган-Барановский М.И. 399
Тургенев И.С. 40–41, 48, 111, 267,
397, 414, 510, 565
Тютчев Ф.И. 13, 311, 432
Уайтхед А. Н. 364
Уваров С.С. 554
Фасмер М.Р. 7, 524
Фейербах Л. 340
Философов Д.В. 458, 463
Фихте Г. 134
Флобер Г. 553
Фома Аквинский 343, 373, 376,
382
Франк В.С. 8, 14
Франк А.С. 8
Франк М.Л. 408, 413
Франк Н.С. 14
Франс А. 424
Фрейд З. 291–315
Фурье Ш. 54
Хайдеггер М. 337–340, 342,
344–345
Хижняков В.В. 419
Хомяков А.С. 550
Христос 44, 284, 286, 288, 290,
331, 333, 392–393
Чаадаев П.Я. 40
Черновитова-Хижнякова М.В.
432
Чернышевский Н.Г. 457
Чехов А.П. 411
Чингисхан 322
Чириков Е.Н. 509–510
Чичерин Б.Н. 397, 565, 568
Чулков Г.И. 462
Чупров А.А. 440, 479
Шекспир У. 44, 52
Шелер М. 335, 340
Шеллинг Ф.В.Й. 197, 340
Шиллер Ф. 393, 409, 465, 530
Шлейермахер Ф. 133, 445
Шмидт К. 406
Шмидт Я.Ф. 523
Шмурло Е.И. 520
Шопен Ф. 13
Шопенгауэр А. 44, 292, 295–296,
340
Шпанне О. 552
Штаммлер Р. 401
Штильман Г.Н. 445, 469, 561
Штирнер М. 340
Штраус Р. 471
Шульгин В.В. 477, 481, 498
Шуман Р. 13

Шуппе В. 576

Шербина Н.Ф. 554

Эвклид 152

Эддингтон А.С. 358

Эйнштейн А. 358, 360

Эмпедокл 379

Энгельс Ф. 56

Эри В.Ф. 192, 195–197, 466–467,
475

Эсхил 541

Юм Д. 358

Юровский Л.Н. 441

Содержание

5 Предисловие (А.А. Гапоненков, Ю.П. Сенокосов)

СТАТЬИ

- 15 . . . Государство и личность
25 Политика и идеи
37 Очерки философии культуры
63 Проблема власти
110 . . . Молодая демократия
128 . . . К вопросу о сущности морали
137 . . . Философские предпосылки деспотизма
166 . . . Нравственный идеал и действительность
190 . . . О поисках смысла войны
200 . . . Демократия на распутье
207 . . . Нравственный водораздел в русской революции
215 . . . О благородстве и низости в политике
223 . . . Мертвые молчат
230 . . . По ту сторону «правого» и «левого»
248 . . . Личная жизнь и социальное строительство
272 . . . Проблема «христианского социализма»
291 . . . Психоанализ как мирозерцание
316 . . . Советский империализм
327 . . . Реальный смысл борьбы

ПИСЬМА. ФИЛОСОФСКИЙ ДНЕВНИК

- 334 . . . Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру
347 . . . Мысли в страшные дни
394 . . . ВОСПОМИНАНИЯ О П.Б. СТРУВЕ
583 . . . Именной указатель

С. Франк
НЕПРОЧИТАННОЕ...
Статьи, письма, воспоминания

Серия «Культура политика философия»

Художественное оформление серии *Ф. Домогацкого*

Ответственный за выпуск *О. Карпова*
Редактор *Г. Амелин*
Корректоры *Н. Мышкова, С. Наджафова*
Компьютерная верстка *О. Козак*

ЛР № 00972 от 14.02.2000 г.
Подписано в печать 26.02.2001 г. Формат 84х108/32.
Бумага офсетная. Гарнитура Petersburg. Печать офсетная.
Печ. л. 18,5. Тираж 2000 экз. Заказ № 671.

Московская школа политических исследований.
121854, ГСП-2, Большая Никитская ул., 44-2, комн. 22.
e-mail: msps@co.ru
<http://www.msps.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов в Московской типографии № 6
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций
109088, Ж-88, Москва, Южнопортовая ул., 24

ISBN 5-93895-013-9



9 785938 950139 >