

О так называемых религиозных исканиях в России.

Евангелие от декаданса.

Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как о таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой.

К. Маркс.

I.

Луначарский и Горький провозглашают человека богом на том основании, что другого бога нет и быть не может. Но большинство наших религиозных писателей высказываются против такого пропунтиamento. С особенной страстностью восстает против него г. Д. Мережковский. Он говорит: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал человеком; сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать богом. Это последнее, конечно, обман. Ведь исходная точка босячества—«существует только человек», нет бога, бог—ничто; и следовательно, «человек—бог» значит: человек—ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека».

Мы сейчас увидим, по какому поводу заговорил г. Мережковский о «сознательном босячестве»; теперь же я ограничусь пока тем замечанием, что г. Мережковский совершенно прав в своем отрицательном отношении к «религии чело-

века, который хочет стать богом»¹). Как я уже заметил это во второй статье, очень слаба логика тех людей, которые сначала объявляют бога фикцией, а затем признают человека богом: ведь человек не фикция, не вымысел, а реальное существо. Но если г. Мережковский,—а с ним и большинство наших религиозных искателей,—правильно указывает слабую сторону религии «человекобожества», то это еще не значит, что он сам находит правильную точку зрения в религиозном вопросе. Нет, он ошибается несколько не меньше А. Луначарского. Но он ошибается на другой лад, и нам нужно определить теперь, в чем заключается главная отличительная черта его собственной ошибки: определение этой черты даст нам возможность понять одно из самых интересных (с точки зрения социальной психологии) явлений в нашем современном богоискательстве.

Г. Д. Мережковский имеет весьма лестное мнение о своем образовании. Он причисляет себя к людям, проникшим до глубины европейской культуры²). Это его лестное и скромное мнение о самом себе, разумеется, очень и очень преувеличено: до глубины европейской культуры ему далеко, но во всяком случае надо признать, что он по своему очень образованный человек. И этот очень образованный человек не принадлежит ни к одной из реакционных или хотя бы только консервативных общественных групп.

Где там! Он, напротив, считает себя сторонником такой революции, перед которой должна побледнеть от ужаса прозаическая и мещанская западная Европа. Тут, конечно, опять есть огромное преувеличение. Мы увидим, что у западной Европы нет решительно никаких оснований бледнеть перед такими революционерами, как г. Мережковский и его религиозные единомышленники. Но все-таки верно то, что г. Мережковский недоволен существующим порядком вещей. Казалось бы, что это обстоятельство должно вызывать симпатию к нему во всех идеологах пролетариата. А, между тем, трудно представить себе такого идеолога пролетариата, который отнесся бы к г. Мережковскому иначе, как с неодобряющим смехом. Почему же это так?

Конечно, не потому, что у нашего автора есть слабость

¹) См. „Грядущий хам“ и т. д., 1906 г., стр. 66.

²) См. его статью: „Religion und Revolution“ в сборнике „Zar und Revolution“. München und Leipzig, 1908, S. 161.

кстати и некстати поминать чорта. Эта слабость очень смешна; но она совершенно безвредна. Дело совсем не в ней. Оно в том, что даже там, где г. Мережковский хочет быть крайним революционером, он обнаруживает такие стремления, которым отнюдь не могут сочувствовать идеологи рабочего класса. И вот эти-то его стремления и выражаются в его религиозном «искательстве».

Теоретические претензии, с которыми г. Мережковский подходит к вопросу о религии, поразительно мало соответствуют тем теоретическим средствам, которые находятся в его распоряжении. Это всего лучше видно там, где он критикует, так называемое им, сознательное босячество. Вот посмотрите. Он пишет: *«Человеческий, только человеческий»* разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности—*в боге*, тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости—«фортепианную клавишей» или «органным штифтиком», на котором играют законы природы, чтобы, поиграв, уничтожить. Но человек не может примириться с этим уничтожением. И вот, для того, чтобы утвердить, *во что бы то ни стало*, свою абсолютную свободу и абсолютное бытие, он принужден отрицать то, что их отрицает, то-есть мировой порядок, законы естественной необходимости, и, наконец, законы собственного разума. Спасая свое человеческое достоинство, человек бежит от разума в безумие, от мирового порядка в «разрушение и хаос»¹).

Что значит «абсолютная свобода», утвердить которую человек хочет, по словам г. Мережковского, *«во что бы то ни стало»*? И почему человек, лишенный возможности утвердить абсолютную свободу, должен считать себя слепым орудием необходимости? Это неизвестно. Если бы г. Мережковскому в самом деле удалось проникнуть до глубины европейской культуры, то он выказал бы гораздо больше осторожности в обращении с понятиями «свобода», «необходимость». В самом деле, еще Шеллинг говорил, что если бы данный индивидуум был безусловно несвободен, то все остальные люди были бы безусловно несвободны, и свобода была бы невозможна. В применении к истории это значит,—

¹) „Грядущий хам“, стр. 59. Курсив в подлиннике.

как это выяснил тот же Шеллинг в другом своем сочинении,—что *свободная* (сознательная) деятельность человека предполагает *необходимость*, как основу человеческих поступков. Короче, по Шеллингу, наша *свобода* не есть пустое слово только в том случае, если действия наших ближних *необходимы*. А это значит, что европейская «культура», в лице своих глубочайших мыслителей, уже разрешила ту антиномию, которую выдвигает теперь г. Мережковский в своей критике «сознательного босячества». И она сделала это не сегодня, не вчера, а более ста лет тому назад. Это обстоятельство уже дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и теми теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении: наш, будто бы глубоко культурный, автор отстал от философской мысли культурной Европы более, чем на целое столетие. Это как нельзя более комично!

II.

По словам г. Мережковского, общая метафизическая исходная точка интеллигента и босяка сводится к механическому мирозерцанию, т.-е. к «утверждению, как единственно реального, того мирового порядка, который отрицает абсолютную свободу и абсолютное бытие человеческой личности в боге, и который делает из человека «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы». В подтверждение этого он ссылается на уже цитированные мною (во второй статье) рассуждения одного из босяков Горького: «Существуют законы и силы. Как можно им противиться, ежели у нас все орудия в уме нашем, а он тоже подлежит законам и силам? Очень просто. Значит, живи и не кобенься, а то сейчас же разрушит в прах сила». На вопрос своего собеседника: «Значит, человеку некуда податься?»—босяк с несокрушимой уверенностью отвечает: «Ни на вершок! Никому ничего не известно... Тьма!» И этот его ответ представляется г. Мережковскому, как две капли воды похожим на тот окончательный вывод, к которому приходит «механическое мирозерцание». Он говорит: «Это, ведь, и есть научное—*ignoramus*, не знаем,—спустившееся до босяцкого «дна». И здесь, «на дне» оно будет иметь точно такие же последствия, как там, на интеллигентской поверх-

ности». Но, говоря это, г. Мережковский, разумеется, совершенно бессознательно показывает не то, что «научное *ignoramus*» (не знаем) совпадает с рассуждениями босяка, а то, что он сам босяк в вопросах этого рода.

Люди, трудами которых создавались элементы «механического мирозерцания», т.-е. естествоиспытатели,—очень часто были совершенно беззаботны насчет философии. И поскольку они были беззаботны на ее счет, постольку они совершенно не интересовались вопросами о том, как относится понятие о человеческой свободе к понятию о естественной необходимости. Но поскольку они интересовались философией и поскольку они занимались вопросом о взаимном отношении названных мною понятий, постольку они приходили к выводам, не имеющим ничего общего с разглагольствованиями несчастного горьковского пропойцы. Знаменитое *ignoramus*,—вернее, *ignorabimus*—Дюбуа-Реймона, относится к вопросу о том, почему колебания известным образом организованной материи сопровождаются, так называемыми, психическими явлениями. И то обстоятельство, что наука лишена возможности найти ответы на *подобные* вопросы, еще не дает г. Мережковскому ни малейшего права приписывать ее мыслящим, т.-е. философски развитым представителям,—нелепое противопоставление «человека» силам природы. Современным естествоиспытателям достаточно было усвоить себе приобретения классического немецкого идеализма, т.-е. выводы Шеллинга и Гегеля, чтобы смотреть на такое противопоставление, как на один из самых ярких образчиков самого ребяческого вздора. Уже со времен Бэкона и Декарта естествоиспытатели смотрели на человека, как на возможного господина природы: *tantum possumus quantum scimus* (столько можем, сколько знаем). И это измерение власти человека над природой объемом знания ее законов, как небо от земли, далеко от того «*некуда податься*», которое г. Мережковский навязывает науке в качестве ее окончательного вывода. И тот факт, что г. Мережковский мог навязать науке этот смешной вывод, еще раз показывает нам, как велико несоответствие между его теоретическими претензиями и теми теоретическими средствами, которыми он располагает.

Г. Мережковский думает, что всякий сторонник «механического мирозерцания» *должен* смотреть на человека, как на «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых

сил природы. Это пустышки. Но пустышки тоже являются не без причины. Почему же придумал свои пустышки наш «глубоко культурный» автор? Потому, что он не может отделиться от точки зрения анимизма.

III.

С точки зрения анимизма, достигшего известной степени развития, человек, как и вся вселенная, есть создание бога или богов. С тех пор, как человек приучается смотреть на бога, как на своего отца, он естественно начинает считать его источником всяких благ. И так как свобода во всех ее разновидностях представляется ему благом, то он и видит в боге источник своей свободы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отрицание бога представляется ему отрицанием свободы. Эта психологическая aberrация вполне естественна на известной стадии умственного развития человечества. Но она все-таки есть не более, как aberrация. Основывать на ней критику механического мирозерцания, значит просто-напросто не понимать ее природы и обнаруживать наивность, совсем недостойную «глубоко культурного» человека.

Г. Мережковский продолжает: «Прежде всего—вывод: нет бога, или вернее: человеку нет никакого дела до бога, между человеком и богом нет соединения, связи, религии, ибо religio и значит *связь* человека с богом»¹⁾

Само собою разумеется, что если нет бога, то между человеком и богом нет другой связи, кроме той, которая существует между человеком и его вымыслом. Но в этом «выводе», как таковом, нет ничего страшного.

Почему же его так боится г. Мережковский? Наш автор отвечает:

«Этот догматический позитивизм, (потому что у позитивизма есть тоже своя догматика, своя метафизика и даже своя мистика) неизбежно приводит к догматическому материализму: «Брюхо в человеке—главное дело. А как брюхо спокойно, значит, и душа жива,—всякое деяние человеческое от брюха происходит». Утилитарная нравственность—только переходная ступень, на которой нельзя остановиться,

¹⁾ Там же, стр. 61.

между старою метафизическою моралью и тем крайним, по неизбежному выводу, который делает Ницше из позитивизма—откровенным *аморализмом*, отрицанием всякой человеческой нравственности. Интеллигент не сделал этого крайнего вывода потому, что был удержан от него бессознательными пережитками метафизического идеализма. Босьяк уже ничто не удерживает; и в этом отношении так же, как и во многих других, он опередил интеллигента: босьяк откровенный и почти сознательный аморалист»¹⁾.

Здесь под догматическим позитивизмом г. Мережковский понимает собственно материализм: ведь, известно, что позитивизм новейшего толка (позитивизм Маха, Авенариуса, Петцольда) отрицает механическое объяснение природы. Поэтому я и могу ограничиться рассмотрением того, в какой мере применима к материализму мысль, заключающаяся в только что приведенных мною строках г. Мережковского. А едва возникает передо мною этот вопрос, мне вспоминаются следующие слова Энгельса, бывшего, как известно, одним из самых замечательных материалистов XIX столетия.

«Под материализмом,—говорит он,—филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче, все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще «лучший мир», о котором он кричит перед другими и в которой сам начинает веровать разве лишь тогда, когда у него болит с похмелья, или, когда он обанкротился, словом, когда ему приходится переживать неприятные последствия «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: что такое человек?—Полузверь, полуангел»²⁾.

Этими словами Энгельса я хочу сказать совсем не то, что г. Мережковский лишь изредка бывает расположен к идеализму, т.-е., что он лишь изредка верит в добродетель, любит человечество и т. д. Я вполне и охотно верю в его искренность. Но я не могу не видеть того, что свойственный ему взгляд на материализм заимствован именно у того же филистера, о котором говорит Энгельс. И само собою разумеется, что, перейдя от филистера к г. Мережковскому,

¹⁾ Там же, стр. 61—62.

²⁾ Людвиг Фейербах. Спб. 1906, стр. 50.

взгляд этот не сделался основательнее. Г. Мережковский считает себя призванным поведать миру новое религиозное слово. С этой целью он и критикует наши грешные материалистические взгляды. Но беда в том, что в критике этих взглядов он ограничивается повторением очень старых заблуждений.

В данном случае, его заблуждения опять тесно связаны с апимизмом. Я показал уже, в первой статье, что на самых ранних ступенях общественного развития нравственные понятия людей независимы от их веры в существование духов. Потом понятия эти мало-по-малу очень крепко срастаются с представлениями о тех духах, которые играют роль богов. И тогда начинает казаться, что нравственность основывается на вере в существование богов, и что с падением этой веры должна пасть и нравственность. Покойный Достоевский был глубоко убежден в этом. Как видно, то же убеждение разделяет и наш автор. Но и тут мы имеем дело с такой психологической аберрацией, которая, будучи вполне понятной, не перестает от этого быть *только* аберрацией, т. е. ни мало не приобретает значения *довода*.

Несомненно, могут встретиться люди, вполне искренно готовые повторить знаменитую фразу: «если бога нет, то все позволено». Но пример таких людей ровно ничего не доказывает. Впрочем, нет, я выражаюсь неточно: пример этот совсем не доказывает того положения, в защиту которого его обыкновенно приводят. Но он довольно убедительно доказывает обратное положение. Дело тут вот в чем.

IV.

Если нравственные понятия людей так тесно срастаются с верою в духов, что прекращение этой веры грозит падением нравственности, то в этом заключается *большая общественная опасность*. Общество не может оставаться равнодушным к тому, что судьба его нравственности зависит от судьбы данной фикции. Чтобы выйти из того опасного положения, в котором оно находится, обществу необходимо было бы позаботиться о том, чтобы его члены научились смотреть на требования нравственности, как на *нечто совершенно независимое от каких бы то ни было сверхъестественных существ*. Разумеется, мне могут сказать: но что же такое общество, если не совокупность его членов? И

есть ли у общества какая-нибудь возможность отнестись к вопросу о нравственности иначе, чем относятся к нему его члены. Это возражение я охотно признаю правильным: общество в самом деле не может смотреть ни на один вопрос иначе, чем смотрят его члены. Но действительное общество никогда не бывает односоставным: одной его части, (группе, сословию, классу) свойственны бываюи одни взгляды, другой—другие. И когда возникают в нем такие группы, нравственные понятия которых уже не сочетаются с верою в существование духов, тогда напрасно другие группы, сохранившие в этом отношении старые умственные привычки, обвиняют их в безнравственности. В лице этих групп общество впервые дорастает до таких нравственных понятий, которые умеют держаться на своих собственных ногах и не нуждаются ни в каких посторонних подпорках.

Совершенно справедливо то, что Ницше сделал из «позитивизма» вывод, равносильный отрицанию всякой человеческой нравственности. Но винить в этом надо не «позитивизм» и не материализм, а только самого Ницше. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. В аморализме Ницше сказалось настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка, и это настроение давало себя чувствовать не только в сочинениях немца Ницше. Возьмем хотя бы сочинения француза Мориса Баррэса. Он так формулирует содержание одного из своих сочинений: «Есть только одна вещь, которую мы знаем и которая действительно существует между всеми предлагаемыми тебе ложными религиями... Эта единственная осозательная действительность есть—я (с'est le moi¹), и вселенная есть лишь написанная им более или менее красивая фреска. Привяжемся же к нашему «я», защитим его от посторонних, от варваров». Это достаточно выразительно. Когда люди приходят в такое настроение, когда «единственной осозательной действительностью» представляется им их драгоценное «я», тогда они уже являются настоящими аморалистами. И если это их настроение не всегда подсказывает им *безнравственные теоретические выводы*, то это происходит единственно потому, что *безнравственная практика* далеко не всегда нуждается в *безнравственной теории*. Напротив,

¹) Le culte du moi. — Examen de trois idéologies par Maurice Barrès Paris, 1892, p. 45.

безнравственная теория нередко может явиться помехой для безнравственной практики. Вот почему люди, безнравственные на практике, часто любят нравственную теорию. Кто написал Антимаккиавелли? Тот прусский король, который на практике едва ли не усерднее всех других государей придерживался правил, изложенных в книге «Le prince», и вот почему современная буржуазия, при всей своей невольной симпатии к Ницше, всегда будет считать признаком хорошего тона отрицание его аморализма. Ницше высказывает то, что делается в современном буржуазном обществе, но в чем неудобно признаваться. Поэтому современное общество не может отнестись к нему иначе, как с *полупризнанием*. Но как бы там ни было, Ницше есть продукт известных *общественных* условий, и относить его аморализм на счет позитивизма или механического мирозерцания, значит не понимать взаимной связи явлений. Французские материалисты XVIII века тоже были, если не ошибаюсь, сторонниками механического мирозерцания, а, между тем, ни один из них не пришел к аморализму. Напротив, они так часто и так горячо говорили о нравственности, что Гримм шутливо назвал их в одном из своих писем *капуцинами добродетели*. Почему же механическое мирозерцание не вызвало в них склонности к аморализму? Единственно потому, что при тогдашних общественных условиях идеологи буржуазии,—в среде которых тогдашние материалисты составляли «крайнюю левую»,—не могли не явиться защитниками нравственности вообще и гражданской доблести в особенности. Буржуазия поднималась тогда *вверх*, была *передовым* общественным классом, воевала с безнравственной аристократией и тем же самым научалась ценить нравственность и дорожить ею. А теперь она сама представляет собою господствующий класс, теперь она идет *вниз*, теперь в ее собственные ряды все более и более проникает испорченность, теперь война всех против всех все более и более становится *conditio sine qua non* (необходимое условие) ее существования, и потому неудивительно, что ее идеологи,—т.е. собственно только ее *откровенные* идеологи, чуждающиеся лицемерия, столь обычного теперь в среде ее теоретиков—приходят к аморализму. Все это совершенно понятно. Но все это по необходимости должно оставаться непонятным для человека, держащегося того, до последней степени ребяческого, взгляда, согласно которому

настроения и действия людей определяются тем, верят или не верят они в бытие сверхъестественных существ.

Тут мне опять припоминаются прекрасные слова Энгельса, цитированные мною во второй статье: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка». Г. Мережковский принадлежит к числу самых усердных «опустошителей» человека и природы ¹⁾. Все нравственно возвышенное, все благородное, все истинно-человечное, принадлежит, по его мнению, не человеку, а именно созданному им потустороннему фантому. Поэтому фантом представляется ему необходимым условием нравственного возрождения человечества и всякого общественного прогресса. Он проповедует революцию, но мы сейчас увидим, что лишь *в опустошенной душе* могла зародиться склонность к той революции, которую он проповедует.

V.

«В судьбе Герцена, этого величайшего русского интеллигента,—говорит г. Мережковский,—предсказан вопрос, от которого зависит судьба всей русской интеллигенции: поймет ли она, что лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее? Если поймет, то будет первым исповедником и мучеником нового мира; а если нет, то, подобно Герцену,—только последним бойцам старого мира, умирающим гладиатором» ²⁾.

На первый взгляд эти слова кажутся непонятными: при чем тут Герцен? Но дело объясняется вот как.

«Последний предел всей современной европейской культуры—позитивизм, или, по терминологии Герцена, «науч-

¹⁾ Г. Н. Минский говорит: „Люди поклоняются богу не только потому, что без него нет истины, но и потому, что без него нет счастья“. („Религия будущего“. Спб. 1905 г., стр. 85). Эти его слова показывают, что г. Н. Минский тоже стоит за себя в роли опустошителя. Недаром же он занимает одно из самых первых мест между основателями декадентской религии.

²⁾ Там же, стр. 20.

ный реализм», как метод не только частного, научного, но и общего философского и даже религиозного мышления. Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии. Позитивизм, в этом широком смысле, есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира (сверх чувственного; отрицание конца и начала мира в боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, *середины* посредственности, той абсолютной, совершенно плотной, как китайская стена, сплоченной посредственности, (*conglomerated mediocrity*), того абсолютного мещанства, о котором говорят Милль и Герцен, сами, не разумея последней метафизической глубины того, что говорят»¹⁾.

Теперь ясно. Герцен глубоко возмущается «мещанством» современной ему западной Европы. Г. Мережковский доказывает, что Герцен не имел ответа на вопрос «чем народ победит мещанство»²⁾ и что этого ответа у него не было по той причине, что он боялся «религиозных глубин еще больше, чем позитивных мелей»³⁾. Бессознательно Герцен искал бога, а сознанием своим отвергал его, и в этом заключается его трагедия. «Это не первый пророк и мученик нового, а последний боец, умирающий гладиатор старого мира, старого Рима»⁴⁾. Современная русская интеллигенция должна понять, какой урок для нее заключается в судьбе Герцена; она должна сознательно стать на сторону того «грядущего христианства», которое с такой заботливой предупредительностью было придумано для нее г. Мережковским.

В основе всей этой цепи рассуждений лежит хорошо знакомая нам теперь игра слов: стремление к добру есть искание бога. Так как ненависть к «мещанству» обуславливается, несомненно, стремлением к добру, то ненавидевший мещанство Герцен был бессознательным богоискателем. А так как он не хотел встать на религиозную точку зрения, то

¹⁾ Там же, стр. 6.

²⁾ Там же, стр. 10.

³⁾ Там же, стр. 15.

⁴⁾ Там же, стр. 19.

он грешил непоследовательностью и это вело его к «раздвоению». После всего изложенного нет нужды доказывать, что игра слов, которой предается здесь наш автор, по своей теоретической ценности не превышает плохого каламбура. Но не мешает присмотреться поближе к твердому убеждению г. Мережковского в том, что «позитивизм» роковым образом ведет к «абсолютному мещанству». На чем основывается это убеждение, свойственное, как мы это сейчас увидим, не одному г. Мережковскому? Этот последний так поясняет свою мысль:

«В Европе позитивизм только делается, в Китае он уже сделался религией. Духовная основа Китая, учение Лао-Дзы и Конфуция—совершенный позитивизм, религия без бога, «религия земная, безнебесная», как выражается Герцен о европейском научном реализме. Никаких тайн, никаких углублений и порываний к «мирам иным». Все просто, все плоско. Несокрушимый, здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нет, ничего больше не надо. Здешний мир—все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля—все, и нет ничего, кроме земли. Небо не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо не *будут едино*, как утверждает христианство, а *суть едино*. Величайшая империя земли и есть Небесная империя, земное небо, Срединное царство—царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства,—«царство не божие, а человеческое», как определяет опять-таки Герцен общественный идеал позитивизма. Китайскому поклонению предкам, золотому веку в прошлом соответствует европейское поклонение потомкам, золотой век в будущем. Ежели не мы, то потомки наши увидят рай земной, земное небо,— утверждает религия прогресса. И в поклонении предкам, и в поклонении потомкам одинаково приносится в жертву единственное человеческое лицо, личность безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству,—«паюсной икре, сжатой из мириад мещанской мелкоты», грядущему вселенскому полиняку и муравейнику. Отрекаясь от бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство. Ки-

тайцы—совершенно желтолицые позитивисты; европейцы—пока еще не совершенно белолицые китайцы. В этом смысле американцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком»¹⁾).

Здесь наш «глубоко культурный» автор, выступает перед нами во всем величии своей изумительной аргументации. Он, как видно, полагает, что *доказать* известную мысль, значит повторить ее, и что чем чаще она повторяется, тем убедительнее она доказывается. Почему «позитивизм» должен непременно вести к мещанству? Потому что, «отрекаясь от бога, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности». Мы уж раз слышали это от г. Мережковского, и ни разу он не потрудился привести в пользу этой мысли хотя бы какой-нибудь намек на доказательство. Но мы уже знаем, что людям, привыкшим опустошать человеческую душу ради потустороннего фантома, дело не может представляться иначе: они не могут не думать, что с исчезновением фантома в человеческом сердце должно оказаться «запустение всех чувств», как у сумароковского Кощея. Ну, а там, где оказывается заустение всех чувств, естественно водворяются все пороки. Весь вопрос для нас теперь в том, что именно понимает под «мещанством» г. Мережковский, и почему именно мещанство относится им к числу пороков?

Мы слышали: человек впадает в абсолютное мещанство, отказываясь ради умеренной сытости от своего божественного голода и от своего божественного первордства. А несколькими строками выше наш автор дал нам понять, что отказ от божественного голода и от божественного первордства имеет место там, где человеческое лицо приносится в жертву «безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству». Допустим, что наш автор дает нам правильное определение «абсолютного мещанства» и спросим его, где же, однако, он его видел: неужели в современной Европе? Мы знаем, что в современной Европе господствует буржуазный порядок, основным буржуазным законом которого служит правило: каждый за себя, а бог за всех. И не трудно понять, что люди, следующие этому правилу в своей практической жизни, отнюдь не склонны приносить себя (а, следовательно, и свое «лицо») в жертву

¹⁾ Там же, стр. 6--7.

«роду, народу, человечеству». Что же это рассказывает нам наш «глубоко культурный» автор?

Но это еще не все.

VI.

«Абсолютное мещанство» состоит, согласно его определению, в том, что человеческое лицо приносится в жертву «роду, народу, человечеству» ради *золотого века в будущем*. И именно это принесение лица в жертву ради золотого века в будущем характеризует собою современную Европу, между тем, как «желтолицые позитивисты»—китайцы, поклоняются золотому веку в прошлом. Но опять скажем, ведь в современной Европе господствует буржуазный порядок; откуда же взял г. Мережковский, что господствующая в западной Европе буржуазия стремится к золотому веку в будущем? С кого он портреты пишет? Где разговоры слышит? Уж не в среде ли социалистов, которые, как известно, первые заговорили о золотом веке в будущем?

Так оно и есть на самом деле. Социализм, по словам г. Мережковского, «невольно включает в себя дух вечной середины, мещанства, неизбежное метафизическое следствие позитивизма, как религии, на котором и сам он, социализм, построен»¹⁾. Оставляя в стороне метафизику, взглянем на дело с точки зрения общественной психологии.

«У голодного пролетария и у сытого мещанина разные экономические выгоды, но метафизика и религия одинаковые,— уверяет нас г. Мережковский:—метафизика умеренного здравого смысла, религия умеренной мещанской сытости. Война четвертого сословия с третьим, экономически реальная, столь же не реальна метафизически и религиозно, как война желтой расы с белой; и там и здесь сила против силы, а не бог против бога»²⁾.

¹⁾ Там же, стр. 11. Единомысленница г. Мережковского—З. Гиппиус—выражается гораздо решительнее. Она уверяет западно-европейских читателей, что социалистические учения основываются „auf einem krassen Materialismus“ (на грубом материализме). См. ее статью „Die wahre Macht des Zarismus“ в периодическом сборнике „Der Zustand die Revolution“, стр. 193.

²⁾ Там же, стр. 10.

«Не реальна метафизически и религиозно та борьба, в которой не выступает бог против бога». Пусть будет так. Но почему думает наш автор, что голодный пролетарий не имеет никакого другого нравственного интереса, кроме умеренной сытости, даже в том случае, когда жертвует своими личными интересами в пользу безусловно «золотого века»? Это остается тайной. Но эту тайну не трудно раскрыть. Свою характеристику психологии голодного пролетария наш автор заимствовал у тех господ, о которых еще Гейне говорил, что:

Sie trinken heimlich Wien
Und predigen öffentlich Wasser ¹⁾.

Это старая песня. Каждый раз, когда «голодный пролетарий» предъявляет известные экономические требования сытому буржуа, этот последний обвиняет его в «грубом материализме». Буржуа не понимает и не может понять в своей сытой ограниченности, что для голодного пролетария осуществление его *экономических* требований равносильно обеспечению для него возможности удовлетворить по крайней мере некоторые из самых «духовных» потребностей. Не представляет он себе и того, что борьба за осуществление этих экономических требований может вызывать и воспитывать в душе голодного пролетария благороднейшие чувства мужества, человеческого достоинства, самоотвержения, преданности общему делу и т. д. и т. д. Буржуа судит по себе. Он сам каждый день ведет экономическую борьбу, но не испытывает при этом ни малейшего нравственного возрождения. Поэтому он презрительно улыбается, слыша о пролетарских идеалах: «рассказывай, мол, другим,—меня не надуешь». И этот его скептический взгляд целиком разделяется, как мы видели, г. Мерзковским, который воображает себя ненавистником сытого «мещанства». Да и одним ли им? К сожалению, далеко не одним. Прочтите, например, что пишет г. Н. Минский: «Разве вы не видите, что жизненная цель социалиста-рабочего и капиталиста-дэнди одна и та же, что оба они поклоняются предметам потребления и удобствам жизни

¹⁾ Они потихоньку пьют вино,
А вслух проповедуют воду.

оба стремятся к увеличению числа потребляемых предметов? Только один стоит на нижней ступени лестницы, другой—на верхней. Рабочий стремится к увеличению минимума, капиталист—к увеличению максимума житейских удобств. Оба друг перед другом правы, и борьба между ними сводится лишь к состязанию в том, какую ступеньку раньше надо прочь,—верхнюю или нижнюю» ¹⁾.

А вот еще: «Если четвертое сословие одерживает на наших глазах победу за победой, то происходит это не оттого, что на его стороне больше священных принципов, а потому, что рабочие прозаически организуют свои силы, собирают капиталы, ставят требования и силой поддерживают их. Поймите же, друг мой. Я всей душой сочувствую новой общественности, хотя бы потому, что самого себя считаю рабочим. Я даже готов признать, что на ее стороне справедливость, ибо справедливость кажется мне ничем иным, как равновесием реальных сил. Поэтому я считаю консерватизм изменой справедливости. Но не могу же я не видеть, что своими победами новая общественность не только не создает новой нравственности, но еще дальше увлекает нас в дебри предметообожания. Не могу я не видеть, что идеал социалистов есть тот же мещанский идеал предметного благополучия, продолженный книзу, в сторону общедоступного минимума. Они для себя правы, но не от них придет новая правда» ¹⁾.

Наконец, в недавно вышедшей книжке г. Минского: «На общественные темы» говорится:

«Мы, русская интеллигенция, совершили бы акт духовного самоубийства, если бы, забыв свое призвание и свой общечеловеческий идеал, приняли целиком учение европейской социал-демократии со всем его философским обоснованием и психологическим содержанием. Мы должны вечно иметь в сознании, что европейский социализм зачат в том же первородном грехе индивидуализма, как и европейское дворянство и мещанство. В основе всех притязаний и надежд европейского пролетариата лежит не общечеловеческая любовь, а то же вожделение свободы и комфорта, которое в свое время вдохновляло третье сословие и привело к теперешнему раздору. Притязания и надежды рабочих закон-

¹⁾ „Религия будущего“, стр. 287.

²⁾ Там же, стр. 288.

нее и человечнее притязаний капиталистов, но они, будучи классовыми, не совпадают с интересами человечества»¹⁾.

Г. Мережковский не умел справиться с автономией свободы и необходимости. Г. Минский споткнулся об автономию общечеловеческой любви и свободы, сопровождаемой комфортом. Второе еще забавнее первого. В своем качестве неисправимого идеалиста, г. Минский совершенно неспособен понять, что интерес данного класса может в данный период исторического развития данного общества совпадать с общечеловеческими интересами. Я не имею ни малейшей охоты выводить его из этого затруднения, но я считаю полезным указать читателю на то, что взгляд на современный социализм, как на выражение «мещанских» стремлений пролетариата, не заключает в себе ровно ничего нового, кроме разве нескольких специальных выражений²⁾. Так, например, еще Ренан в предисловии к своему «Avenir de la Science» писал: «Государство, которое обеспечило бы наибольшее счастье индивидуумам, вероятно пришло бы, с точки зрения благородных стремлений человечества, в состоянии глубокого упадка». Разве это противопоставление счастья индивидуумов благородным стремлениям человечества не есть первообраз того противопоставления общечеловеческой любви свободе, сопровождаемой комфортом, которое преподносит нам г. Минский, как главный результат своих критических и, разумеется, оригинальных размышлений о природе современного социализма? Тот же Ренан, который отчасти уже понимал значение классовой борьбы, как пружины исторического движения человечества, никогда не мог возвыситься до взгляда на

1) „На общественные темы“. Спб., 1909, стр. 63.

2) Кстати, на стр. 10 своей книги „Грядущий хам“ и пр. г. Мережковский изображает дело так, как будто бы его взгляд на психологию „голодного пролетария“ был лишь развитием взгляда Герцена. Но это совсем не верно. Герцен действительно допускал, что западный пролетариат „весь пройдет мещанством“. Но это казалось ему неизбежным лишь в том случае, если на Западе не произойдет социального переворота. А по г. Мережковскому к мещанству должен будет перейти именно социальный, т. е., по крайней мере, социалистический переворот. Взгляды Герцена на мещанство и о том, как искажают его нынешние наши сверхчеловеки, см. мою статью „Идеология мещанина нашего времени“. „Совр. Мир“. 1908.—Май и июнь.

эту борьбу, как на источник нравственного совершенствования ее участников. Он думал, что классовая борьба развивается в людях лишь зависть и вообще самые низкие инстинкты. У него выходило, что люди, участвующие в классовой борьбе, по крайней мере, со стороны угнетенных,— что особенно интересно для нас в настоящем случае,— неспособны подняться выше Калибана, ненавидящего своего повелителя Просперо. Ренан утешал себя тем соображением, что из навоза рождаются цветы и что низшие чувства участников освободительных народных движений в конце концов все-таки служат делу прогресса. Сопоставьте это его понимание классовой борьбы с тем, что мы прочли у г.г. Мережковского и Минского о психологии борющегося пролетариата, и вы поразитесь сходством этой старой псевдофилософской болтовни с новым *евангелием от декаданта*. А этой псевдо-философской болтовне предавался не один Ренан: он только ярче других выразил то настроение, которое обнаруживается уже у некоторых французских романтиков и становится господствующим у французских «парнасцев» (parnassiens). Фанатичные сторонники теории искусства для искусства, «парнасцы», были убеждены в том, что они рождены «не для житейского волнения, не для корысти, не для битв», и, за самыми редкими исключениями, решительно не в состоянии были понять нравственное величие того «житейского волнения», которое причиняется историческими междуклассовыми «битвами». Искренние, «по своему» честные и благородные ненавистники «мещанства», они зачисляли по-мещанскому ведомству решительно все современное им цивилизованное человечество и с поистине комичным негодованием упрекали в мещанстве то великое историческое движение, которое призвано искоренить *мещанство* в нравственной области, положив конец мещанскому (т. е. буржуазному) способу производства. От парнасцев это комическое презрение к воображаемому мещанству освободительной борьбы пролетариата перешло к декадентам—сначала к французским, а затем и русским. Если мы примем в соображение то обстоятельство, что наши новые евангелисты, например, те же г.г. Минский и Мережковский, с большим прилежанием и с отличными успехами в науках учились в декадентской школе, то нам сразу станет понятным происхождение их взгляда на психологию голодного западно-европейского про-

летария, которую они расписывают такими поистине мещанскими красками для духовного назидания российского интеллигента.

VII.

Увы! Ничто не ново под луною! Все евангелие от Мережковского, Минского и им подобных оказывается, по крайней мере в своем отрицательном отношении к воображаемому мещанству западно-европейского пролетариата, — лишь новой копией весьма уже подержанного оригинала. Но это еще только пол-беда. Беда-то в том, что оригинал, который воспроизводят наши доморожденные обличители пролетарского мещанства, сам насквозь пропитан буржуазным духом. Это какая-то насмешка судьбы, и надо признаться, очень горькая, злая насмешка! Упрекая в мещанстве «голодных пролетариев», тяжелой борьбой отстаивающих свое право на человеческое существование, французские парнасцы и декаденты сами не только не пренебрегали житейскими благами, но, напротив, негодовали на современное буржуазное общество, между прочим, за то, что оно не обеспечивает достаточного количества этих благ им, г.г. парнасцам и декадентам, тонким служителям красоты и истины. Смотри на классовое движение пролетариата, как на порождение низкого чувства зависти, они равно ничего не имели против разделения общества на классы. В одном из своих писем к Ренану Флобер говорит: «Благодарю вас за то, что вы восстали против демократического равенства, которое кажется мне элементом смерти в мире». Неудивительно поэтому, что при всей своей ненависти к мещанству, «парнасцы и декаденты» держали сторону буржуазного общества в его борьбе с новаторскими стремлениями пролетариев. Нимало неудивительно также и то, что прежде чем запереться в своей «*башне из слоновой кости*», все они старались как можно лучше устроить свое материальное положение в буржуазном обществе. Герой известного романа Гюисманса «*A rebours*», в своей вражде к мещанству, дошедшей до потребности устроить всю свою жизнь противоположно тому, как она устраивается в буржуазном обществе (отсюда и название романа «*Наоборот*», навыворот) начинает, однако, с того, что приводит в порядок свои денежные делишки, обеспечивая себе ренту, помнится —

в 50 тысяч франков. Он ненавидит мещанство всем своим сердцем и всем своим помышлением, но ему и в голову не приходит, что только благодаря мещанскому (капиталистическому) способу производства он может, не ударяя пальцем о палец, получать большой доход и предаваться своим антимещанским чудачествам. Он хочет причины и ненавидит следствия, неизбежно порождаемые этой причиной. Он хочет буржуазного экономического порядка и презирает чувства и настроения, им создаваемые. Он враг *мещанства*; но это не мешает ему оставаться *мещанином до мозга костей*, потому что в своем восстании против мещанства он никогда не посягнет на основу мещанского экономического порядка.

Г. Мережковский говорит о трагедии, пережитой Герценом под влиянием впечатлений, полученных им от «мещанской» Европы. Я не буду распространяться здесь об этой трагедии. Скажу только, что г. Мережковский понял ее еще хуже, нежели покойный Н. Страхов, писавший о ней в своей книге «*Борьба с Западом в нашей литературе*»¹⁾. Но мне хочется обратить внимание читателя на то трагическое раздвоение, которое неизбежно должно возникать в душе человека, искренно презирающего «мещанство» и в то же время решительно неспособного покинуть мещанскую точку зрения на основу общественных отношений. Такой человек поневоле будет пессимистом в своих общественных взглядах: ведь ему абсолютно нечего ждать от общественного развития.

Но пессимистом быть тяжело. Не всякому дано вынести пессимизм. И вот, ненавистник «мещанства» отвращает свой взор от земли, насквозь и навсегда пропитанной «мещанством», и вперяет его... в небо. Происходит то «опустошение человека и природы», о котором у меня уже была речь выше. Потусторонний фантом представляется в виде бесконечного резервуара всяческого антимещанства, и таким образом прокладывается самый прямой путь в область мистицизма. Недаром искренний и честный Гюисманс, так

¹⁾ Мой взгляд на эту трагедию изложен в моей статье «Герцен эмигрант», напечатанной в 13 выпуске «История русской литературы в XIX в.», издаваемой товариществом «Мир» под редакцией Д. Н. Овсяннико-Куликовского.

глубоко переживавший свои произведения, кончил свою жизнь убежденным мистиком, почти монахом.

Приняв все это во внимание, мы без труда определим социологический эквивалент религиозных исканий, с такой силой дающих себя чувствовать у нас в среде, более или менее — и скорее более, чем менее — прикосновенной к декадентству¹⁾.

VIII.

Люди, принадлежащие к этой среде, *ищут пути на небо по той простой причине, что они сбились с дороги на земле*. Самые великие исторические движения человечества представляются им глубоко «мещанскими» по своей природе. Вот почему одни из них равнодушны к этим движениям, или даже враждебны им, а другие, доходящие до сочувственного к ним отношения, все-таки находят необходимым окропить их святой водою для того, чтобы смыть с них проклятие их «материального» экономического происхождения.

Однако, скажут мне, вы сами признаете, что между нашими декадентами, ищущими пути на небо, есть люди, сочувствующие современным общественным движениям. Как же согласить это с вашей мыслью о том, что все эти люди сами пропитаны мещанским духом?

¹⁾ Г. Мережковский хорошо понимает связь своих религиозных исканий с декадентской „культурой“ (См. сборник „Der Zar und die Revolution“, S. 151 и след.). В качестве одного из представителей российского декадентства, г. Мережковский страшно преувеличивает его общественное значение. Он говорит: „Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekanntem Zukunft überblicken lassen“ и т. д. („Русские декаденты являются, собственно говоря, первыми русскими европейцами; они достигли высших вершин мировой культуры, с которых открываются новые горизонты неизвестного будущего“). Это забавно в полном смысле слова, но это вполне понятно, принимая в соображение то обстоятельство, что г. Мережковский, со всем своим новым евангелием, есть плоть от плоти и кость от костей российского декадентства.

Подобное возражение не только *может* быть сделано. Оно *уже* было сделано, прежде чем я высказал свою мысль. Его сделал не кто иной, как один из пророков нового евангелия, г. Минский¹⁾.

Известно, что осенью 1905 года г. Минский, в том же году опубликовавший свою книгу: «Новая религия», из которой выше сделаны были мною длинные выписки насчет «мещанского» духа современного рабочего движения, пристал к одной из фракций нашей социал-демократии. Это вызвало, разумеется, много насмешек и недоумений. И вот что отвечал г. Минский на эти недоумения и насмешки. Делаю очень длинную выписку, потому что в своем объяснении г. Минский затрагивает важнейшие вопросы современной — русской и западно-европейской — общественной жизни и литературы.

«Прежде всего замечу, что добрую половину направленных против меня удивлений и обвинений следует отнести на счет того коренного недоразумения, которое установилось в нашей либеральной критике по отношению к символической и мистической поэзии, и заключается в уверенности, будто поэты новых настроений, если не прямо враги политической свободы, то во всяком случае политические индифферентисты. Г.г. Скабичевские, Протопоповы не разглядели самого важного, того, что все символическое движение было ничем иным, как порывом к свободе и протестом против условных, извне навязанных тенденций. Когда же вместо словесных призывов к свободе над Россией пронеслось живое дыхание свободы — совершилось нечто, с точки зрения либеральной критики непонятное, а на самом деле необходимое и простое. Все — я подчеркиваю это слово — все без исключения представители новых настроений: Бальмонт, Соллогуб, Брюсов, Мережковский, А. Белый, Блок, В. Иванов — оказались певцами в стане русской революции. В лагере реакции остались поэты, чуждавшиеся символизма

¹⁾ Я точнее выразился бы, сказав: один из пророков одного из новых евангелий. Г. Минский считает свое новое евангелие совсем не похожим на новое евангелие г. Мережковского. (См. его статью: „Абсолютная реакция“ в сборнике „На общественные темы“). Это его право. Но я оставляю за собой право, столь же неоспоримое, как и право г. Минского, замечать в обоих этих евангелиях черты удивительного *фамильного сходства*.

и верные старым традициям: Голендщевы-Кутузовы и Цертелевы. То же самое произошло и в среде русских художников. Утонченные эстеты из «Мира Искусства» создают революционно-сатирический журнал в союзе с представителями крайней оппозиции, между тем как старые рыцари тенденциозной живописи, столпы передвижных выставок, с первым громом революционной грозы попрятались по углам. Какое любопытное сопоставление: здоровый реалист Репин—ректор академии, пишущий картину государственного совета, а импрессионист Серов—из окна той же академии набрасывающий эскиз казацкой атаки на толпу рабочих в утро 9-го января. Удивляться, впрочем, тут нечему. У нас повторилось явление, которое уже наблюдалось в европейской жизни. Разве искреннейший эстет, друг префаэлистов,—Моррис,—не был в то же время автором социальной утопии и одним из главарей рабочего движения? Разве талантливейшие из современных символистов—Метерлинк и Верхарн—не апостолы свободы и справедливости? Союз между символизмом и революцией—явление внутренне необходимое. Художники с наиболее утонченными нервами не могут не оказаться наиболее отзывчивыми на голос правды. Новаторы в области искусства не могут не стать рука об руку с преобразователями практической жизни».

В этой длинной выписке всего замечательнее указание (и притом «подчеркнутое» г. Мицким указание) на то, что наши представители новых литературных настроений все без исключения оказались «певцами в стане русской революции». Это в самом деле очень интересный факт. Но для того, чтобы понять значение этого факта в истории развития русской общественной мысли и литературы, полезно будет сделать небольшую историческую справку. Во Франции, из которой пришло к нам декадентство, «представители новых течений» тоже являлись иногда певцами «в стане революции». И вот, поучительно припомнить некоторые характерные особенности этого явления. Возьмем Бодлэра, которого во многих и очень важных отношениях можно считать основоположником новейших литературных течений, увлекавших собою того же г. Мицкого.

Тотчас же после февральской революции 1848 года, Бодлэр вместе с Шанфлери основывает революционный журнал «Le Salut Public». Журнал этот, правда, скоро прекратился; вышло всего два номера: от 27 и 28 февраля. Но

это произошло не от того, что Бодлэр перестал воспевать революцию. Нет, еще в 1851 году мы видим его в числе редакторов демократического альманаха «La République du Peuple», и в высшей степени достоин тот факт, что он резко оспаривает «ребяческую теорию искусства для искусства». В 1852 году, в предисловии к «Chanson» Пьера Дюпона, он доказывает, что «отныне искусство неотделимо от правдивости и пользы» (l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité).

А за несколько месяцев до этого он пишет: «Чрезмерное увлечение формой доводит до чудовищных крайностей... исчезают понятия истинного и справедливого. Необузданная страсть к искусству есть рак, разрушающий все остальное... Я понимаю ярость иконоборцев и мусульман против икон... безумное увлечение искусством равносильно злоупотреблению умом» и т. д. Словом, Бодлэр говорит чуть ли не языком наших разрушителей эстетики. И все это во имя народа, во имя революции.

А что говорил тот же Бодлэр до революции? Он говорил, и не далее как в 1846 году, что когда ему случается быть свидетелем республиканской вспышки и когда он видит, как городской колотит прикладом республиканца, он готов кричать: «бей, бей сильнее, бей еще, душка-городовой... Я обожаю тебя за это битие и считаю тебя подобным верховному судье Юпитеру. Человек, которого ты колотишь,—враг роз и благоуханий, фанатик хозяйственной утвари; это враг Ватто, враг Рафаэля, отчаянный враг роскоши, искусств и беллетристики, заядлый иконоборец, палач Венеры и Аполлона... Колоти с религиозным усердием по лопаткам анархиста!» Словом, Бодлэр выражался тогда очень сильно. И все во имя красоты, все во имя искусства для искусства.

А что говорил он *после* революции? Он говорил,—и не так уже долго спустя, после событий начала 50-х годов,—именно в 1855 году,—что идея прогресса смешна и что она служит признаком упадка. По его тогдашним словам, эта идея есть «фонарь, распространяющий мрак на все вопросы знания, и кто хочет видеть ясно в истории, тот прежде всего должен загасить этот коварный светильник». Короче, наш бывший «певец в стане революции» и на этот раз выражался очень сильно. И опять

во имя красоты, опять во имя искусства, опять во имя «новых течений»¹⁾.

IX.

Когда думает г. Минский, почему Бодлэр, в 1846 г. умолявший душку-городового колотить республиканца по лопаткам, два года спустя оказался «певцом в стане революции»? Потому ли, что он продал себя революционерам? Конечно же, нет. Бодлэр оказался «в стане революции» по той все-таки, гораздо менее постыдной причине, что его, совершенно неожиданно для него самого, забросила в революционный лагерь волна народного движения. Впечатлительный, как истеричная женщина, он неспособен был плыть против течения, и когда «вместо словесных призывов к свободе» над Францией «пронеслось живое дыхание свободы», он, еще так недавно и так грубо издевавшийся и над призывами к свободе, и над активной борьбой за нее, подобно бумажке, летящей по ветру, полетел в лагерь революционеров. А когда восторжествовала реакция, когда затихло живое дыхание свободы, он стал находить смешной идею прогресса. Люди этого разбора—совсем ненадежные союзники. Они не могут не оказаться «отзывчивыми на голос правды». Но они обыкновенно не долго отзываются на него. У них для этого не хватает характера. Они мечтают о сверх-человеках; они идеализируют силу; но они идеализируют ее не потому, что они сами сильны, а потому, что они слабы. Они идеализируют не то, что у них *есть*, а то, чего у них *нет*. Потому-то они и не умеют плавать против течения. Они вообще летают по ветру. Удивительно ли, что их заносит иногда в лагерь демократов ветром революции. Но из того, что их подчас заносит этим ветром, еще не следует, что,—как уверяет нас г. Минский,—«союз между символизмом и революцией—явление внутренне необходимое». Вовсе нет! Этот союз вызывается,—когда вызывается,—причинами, не имеющими прямого отношения ни к природе символизма, ни к природе революции. Приводимые же г. Минским при-

¹⁾ См. Albert Cossague: „La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes“. Paris, 1906, p.p. 81 и след., 113 и след.

меры Морриса, Метерлинка и Верхарна в лучшем случае доказывают¹⁾ только то, что и талантливые люди могут быть непоследовательны. Но это одна из истин, не нуждающихся в доказательствах.

Скажу прямо: я гораздо больше уважал бы наших представителей «новых течений», если бы они во время революционной грозы 1905—1906 г.г. показали, что они умеют плавать против течения и не поторопились схватиться за революционную лиру. Ведь они и сами должны сознавать теперь, что лира эта издавала в их, непривычных к ней, руках не весьма гармоничные звуки. Уж лучше было продолжать служение чистой красоте. Лучше было сочинять новые вариации, например, на такую старую тему:

„Тринадцать, темное число —
Предвестье зол, насмешка, мщенье,
Измена, хитрость и паденье —
Ты в мир со Змеем приползло“.

Я не беру на себя роли пророка, я не хочу предсказывать, что наши декадентские «певцы в стане русской революции» пройдут все зигзаги того пути, по которому проследовал в свое время Бодлэр. Но что они уже оставили за собой не мало зигзагов, это они прекрасно знают и сами. Г. Минский пишет: «Давно ли Мережковский красовался в одежде грека, сверх-человека? Давно ли Бердяев носил костюм марксиста, неокантианца! И вот они, подчиняясь силе стихийной, непреодолимой, последней искренности, служат неприкрытой бессмыслице чуда, с упоением участвуют в бамбуле суеверного сектантства, увлекая за собой, будем надеяться, немногих». Я тоже надеюсь, что г.г. Бердяев и Мережковский,—а с ними и г-н Минский,—увлекут «немногих». Но я спрошу г. Минского, каким образом он, так хорошо знающий поразительную изменчивость декадентских представителей новых течений, может с победоносным видом указывать на тот факт, что та же измен-

¹⁾ Говорю: в лучшем случае, потому что, признаюсь откровенно, я не знаю, в чем именно Метерлинка проявил себя, как „апостол свободы и справедливости“. Пусть г. Минский просветит меня на этот счет; я буду очень благодарен ему за это.

чивость завела их, между прочим, и «в стан русской революции»?

Но и в изменчивости своей люди эти остаются неизменными в одном отношении: они никогда не перестают смотреть сверху вниз на освободительное движение рабочего класса¹⁾. Сам г. Минский, рассказывая историю своего смеха, достойного редакторства, признается, разумеется, выражая это по-своему, что когда он сходил с социал-демократами, он хотел пролить на их революционные стремления благодать своей новой религиозности. А теперь, когда он давно уже убедился в том, что его попытка была заранее осуждена на неудачу, он готов с легким сердцем обвинять своих бывших союзников в самых тяжелых грехах против «всех высших духовных ценностей»²⁾.

Х.

Довольно об этом. Характеризуя г. Мережковского, г. Минский говорит:

«Мережковский с большой наивностью раскрывает перед нами причины, почему он верит в воскресение Христово».

¹⁾ Кстати, г. Минский, хорошо осведомленный в иностранных литературах, должен был бы знать, что свойственные им новые течения возникли именно, как реакция против освободительных усилий рабочего класса. Эта истина входит теперь, как общепризнанная, в историю литературы. Вот, например, что говорит Леон Пино об эволюции романа в Германии: „Социализм имел результатом Ницше, т. е. протест личности, которая не хочет исчезнуть в анонимате, против нивелирующей и все захватывающей массы; восстание гения, отказывающегося подчиниться глупости толпы, и,—в противность всем великим словам о солидарности равенства и общественной справедливости,— смелое и парадоксальное провозглашение того, что только сильные имеют право на жизнь, и что человечество существует только затем, чтобы время от времени производить нескольких сверх-человеков, которым все другие должны служить рабами.“

Эта антисоциалистическая тенденция и сказалась, по словам Пино, в новом немецком романе. Твердите, после этого, что новые литературные течения не идут вразрез с интересами пролетариата. Но г. Минский, как будто ничего не слышал об этой стороне новых течений. „О, глухота—большой порок!“ (См. „L'évolution du roman en Allemagne au XIX-e siècle“. Paris, 1908, p. 300 и след.)

²⁾ „На общественные темы“, стр. 193—199.

«Перед несомненно гниющей массой, что значит сомнительное нетление во славе, в памяти человеческой?— спрашивает он.—Ведь самого драгоценного, единственного, неповторяемого, что делает меня мною—Петром, Иваном, Сократом, Гёте, в допухе уже не будет». «Словом, причина ясна: Мережковский боится смерти и желает бессмертия»¹⁾.

Что верно, то верно! Г. Мережковский боится смерти и желает бессмертия. А так как наука за бессмертие отнюдь не ручается, то он апеллирует к религии, с точки зрения которой оно представляется несомненным. У него выходит, что бессмертие непременно есть, так как если его нет, то непременно придет время, когда уже не будет самого драгоценного, единственного, того, что делает г. Мережковского—г. Мережковским. С точки зрения логики, этот довод не выдерживает даже и самой снисходительной критики. Нельзя доказывать бытие данного существа или предмета тем соображением, что если бы этого существа или предмета не было, то мне пришлось бы очень плохо. Хлестаков говорит, что он должен есть, потому что в противном случае он может отощать. Этот его аргумент, как известно, никого не убедил. Но как ни слаба аргументация г. Мережковского, факт тот, что к ней, сознательно или бессознательно, прибегают очень многие. И в их числе г. Минский. Вот как презрительно отзывается он о представителях «куцого разума», слишком просто решающего, по его мнению, вечные вопросы бытия: «Смерть? Ха, ха! Все там будем... Начало жизни? Ха, ха! Обезьяна... Конец жизни? Ха, ха! Лопух... Желая очистить русскую действительность от гнили мнимых ценностей,—эти веселчаки, все эти «бойкие» столпы «Современника», «Дела», «Отечественных Записок»,—Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Михайловские—незаметно для себя обесценили жизнь и с самыми добрыми намерениями создали тусклую действительность и литературу второго сорта. Реализм, отрицающая божественность жизни, выродился в нигилизм, а нигилистическая веселость привела к скуке. Тесно стало душе между обезьяной и лопухом, и делу не помогло ни резание лягушек, ни хождение в народ, ни политическое подвижничество»²⁾.

¹⁾ „На общественные темы“, стр. 230.

²⁾ „На общественные темы“, стр. 251.

Г. Минский убеждает, что разогнать скуку, причиненную «нигилистической веселостью», нельзя иначе, как усвоив его «религию будущего». Я об этом спорить с ним не стану. Но почему так раздражает его «нигилистическая веселость»? Очевидно, потому, что шутки не приличны там, где решаются вечные вопросы бытия. Но неужели он думает, что люди, обнаруживающие неприятную для него веселость, *решали* эти вопросы с помощью шуток? Известно, что они, наоборот, решали их серьезными усилиями ума; достаточно напомнить рассказ Тургенева о том, с каким поглощающим интересом относился Белинский к вопросу о бытии бога. Но когда серьезные вопросы были решены для них, благодаря серьезной работе их мысли, они, обращаясь к старым, отцами и дедами завещанным решениям этих вопросов, приходили в «веселое», т.е., собственно, насмешливое настроение духа. Воспоминание об этой их насмешливости и раздражает нашего серьезного автора. Этот серьезный автор не хочет понять, что—как очень хорошо заметил Маркс,—когда я смеюсь над смешным, то это и значит, что я отношусь к нему серьезно. Весь вопрос, стало-быть, сводится к тому, насколько серьезны были те решения «вечных вопросов», к которым приходили «веселые» передовые люди восьмидесятых и семидесятых годов. Г. Минский, характеризующий эти решения словами: «обезьяна», «все там будем», «лопух», считает их совсем не серьезными. Но тут он сам очень сильно грешит недостатком серьезного отношения к предмету.

«Все там будем», «обезьяна» и «лопух» указывают на очень определенное миросозерцание, которое можно характеризовать словами: единство космоса, эволюция живых существ, вечная смена форм жизни. Что же тут несерьезного? Кажется, ничего. Кажется, именно такое миросозерцание подготовлялось всем ходом развития науки в XIX столетии. Чего же сердится г. Минский? Его раздражают те «ха, ха», которыми,—надо говорить правду,—довольно-таки часто сопровождалась ссылка и на «лопух», и на «обезьяну». Но, ведь надо же быть справедливым. Ведь надо же понять, что с точки зрения указанного миросозерцания не могли не оказаться смешными старо-дедовские решения вечных вопросов. Решения эти имеют анимистический характер, т.е. коренятся,—как я это показал выше (см. мою первую статью «О религиозных исканиях»),— в

миросозерцании дикарей. Ну, а миросозерцание дикарей очень часто и очень естественно смешит цивилизованного человека.

И совершенно напрасно думает г. Минский, что «скука», от которой он и ему подобные ищут спасения в евангелии от декаданса, ведет свою родословную от нигилистической веселости. Я уже объяснил, что «скука» эта обусловливается такими особенностями психологии современного «сверх-человека», которые имеют самое тесное отношение к мешанству и как нельзя более далеки от нигилизма. И столь же напрасно пренебрегает он «веселостью». «Веселость» «веселости» рознь. «Веселость» Вольтера,—его знаменитые «ха, ха, ха», которыми он так больно бичевал изуверство и суеверие,—оказали самую *серьезную* услугу человечеству. Вообще, крайне странно, что наши современные религиозные искатели не любят смеха. Смех—великое дело. Фейербах был прав, говоря, что смехом отличается человек от животного.

XI.

Я вполне верю, что душе г. Минского тесно «между обезьяной и лопухом». Но иначе и быть не может: он придерживается такого миросозерцания, которое заставляет смотреть сверху вниз и на «лопух», и на «обезьяну». Он—дуалист. Он пишет: «Сам по себе каждый индивидуум представляет не монаду, как учил Лейбниц, а комплексную двуединую дуаду, т.е. неразрывное единство двух неслитных и нераздельных элементов—духа и тела, или, вернее, целую систему таких дуад, как большой кристалл состоит из мелких кристаллов той же формы»¹⁾.

Это самый несомненный дуализм, но только прикрытый псевдо-монистической терминологией. И только этот дуализм открывает г. Минскому дверь в его религию будущего, при чем на этой двери написано, конечно: «дух», а не «тело». Как религиозный человек, г. Минский смотрит на мир с точки зрения анимизма. В самом деле, только человек, держащийся этой точки зрения, мог бы повторить за г. Минским следующую предсмертную молитву:

¹⁾ „Религия будущего“, стр. 177.

«В этот грустный час смерти, покидая навсегда свет, солнце и все, что любил в мире, благодарю тебя, боже, за то, что ты из любви ко мне принес себя в жертву. Вот я провожаю мыслью свою короткую жизнь, ее забытые радости и памятные страдания и вижу, что не было жизни, как теперь нет смерти. Только ты, единый, жил и умер, а я, в меру силы, отмеренной мне тобою, отражаю твою жизнь, как теперь отражаю твою смерть. Благодарю тебя, боже, за то, что ты позволил мне быть свидетелем твоего единства»¹⁾.

Г. Минский утверждает, что «наука исследует причины, религия—цели». Создав себе бога по анимистическому рецепту, т. е., в конце-концов, по своему образу и подобию, совершенно естественно задаться вопросом, какие цели преследовал бог, создавая мир и человека. Спиноза давно уже обратил внимание на эту сторону дела. Он давно и хорошо выяснил, как много предрассудков зависит от того одного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели, и даже за верное утверждают, что и сам бог направляет все к известной, определенной цели (ибо, они говорят, что бог сотворил все для человека, а человек сотворил для того, чтобы он почитал его)²⁾.

Раз поставив определенные цели для деятельности сочиненного фантома, человек с большим удобством может придумать все, что угодно. Тогда уже не трудно убедить себя в том, что «нет смерти», как уверяет г. Минский, и т. п.

Но замечательно, что религиозные искания новейшего времени вращаются преимущественно вокруг вопроса о личном бессмертии. Еще Гегель заметил, что в античном мире вопрос о загробной жизни приобрел чрезвычайное значение тогда, когда, с упадком прежнего древнего города-государства, разрушились все старые общественные связи, а человек оказался нравственно изолированным. Нечто подобное мы видим и теперь. Дошедший до самой крайности, буржуазный индивидуализм приводит к тому, что человек схватывается за вопрос о своем личном бессмертии, как за главный вопрос бытия. Если Моррис Баррэс прав, если «я»

¹⁾ „Религия будущего“, стр. 301.

²⁾ Бенедикта Спинозы „Этика“. Перевод под редакцией Модестова. Сиб., 1904 г., стр. 44.

представляет собою единственную реальность, то вопрос о том, суждено или не суждено этому «я» вечное существование, в самом деле становится вопросом всех вопросов¹⁾. И так как, если верить тому же Баррэсу, вселенная есть не что иное, как фреска, которую, дурно или хорошо, пишет паше «я», то очень естественно позаботиться о том, чтобы фреска вышла возможно более «занятой». В виду этого нельзя удивляться ни «чорту» г. Мережковского, ни «дуаде» г. Минского, ни чему угодно²⁾.

«Вопрос о бессмертии, так же, как вопрос о боге,—говорит г. Мережковский,—одна из главных тем русской литературы от Лермонтова до Л. Толстого и Достоевского. Но как бы ни углублялся этот вопрос, как бы ни колебалось его решение между *да* и *нет*, все же вопрос остается вопросом³⁾. Я вполне понимаю, что г. Мережковский увидел в вопросе о бессмертии одну из главных тем русской литературы. Но для меня совершенно непонятно, каким образом он проглядел, что русская литература дала по крайней мере один обстоятельный ответ на этот вопрос. Этот ответ принадлежит... З. Н. Гиппиус. Он не очень длинен; я приведу его целиком.

1) Г-жа З. Гиппиус говорит: „Виноваты ли мы, что каждое „я“ теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого „я“, и потому непонятным ему и ненужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотворение — отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у которого заветное „свое“ — другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание одиночества еще более отрывает людей друг от друга. Мы стыдимся своих молитв и, зная, что все равно не сольемся в них ни с кем, — говорим, слагаем их уже в полголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя“. (Собрание стихов. Москва. Книгоиздательство „Скорпион“, 1904, стр. III). Вот оно как! Тут позевале откроешь „мещанство“ в самых великих движениях человечества и по необходимости ударишься в одну из религий будущего!

2) Известно, что „чорт“ г. Мережковского имеет хвост, длинный и гладкий, как у датской собаки. Я решаюсь предложить ту гипотезу, что как необходимая антитеза этого *нечестивого* хвоста существуют *благочестивые крылья*, невидимо украшающие собою спину г. Мережковского. Я воображаю эти крылья короткими и покрытыми пушком, подобно крыльям невинного пылленка.

3) „Грядущий хам“, стр. 86.

ВЕЧЕР.

„Июльская гроза, шумя, прошла,
И тучи уплывают полосую,
Лазурь неясная опять светла...
Мы лесом едем, влажною тропею.
Спускается на землю бледный мрак,
Сквозь дым небесный виден месяц юный,—
И конь все больше замедляет шаг
И вожжи тонкие дрожат, как струны.
Порою, туч затихнувшую тьму
Вдруг молния безгромная разрежет.
Легко и вольно сердцу моему,
И ветер, пролетая, листья нежит.
Колеса не стучат по колеям,
Отежелев поникли долу ветки...
А с тихих нив и с поля к небесам
Туманный пар плывет, живой и редкий.
Как никогда я чувствую — я твой,
О, милая и стройная природа!
Живу в тебе, потом умру с тобой,
В душе моей покорность и свобода“¹⁾.

Тут есть одна неверная,—и даже очень неверная,—нота. Что значит: «умру с тобой»? То ли, что когда я умру, то со мной умрет и природа? Но, ведь, это не верно. Не природа живет во мне, а я в природе, или, вернее сказать, природа живет во мне только вследствие того, что я живу в ней, составляя одну из ее бесчисленных частей. И когда эта часть умрет, т.е. разложится, уступив место другим сочетаниям, то природа будет по-прежнему продолжать свое вечное существование. Но зато чрезвычайно тонко подмечено г-жой З. Гишпиус *чувство свободы*, вырастающее, *не смотря на мысль о неизбежности смерти*, из чувства единства природы и человека. Это чувство свободы прямо противоположно тому чувству рабской зависимости от природы, которая, по мнению г. Мережковского, должна владеть всякой душой, не опирающейся на костыль религиозного сознания. Прямо удивительно, как могло выйти стихо-

¹⁾ Собрание стихов, стр. 49—50.

творение «Вечер» из-под пера писательницы, способной взывать, обращаясь к числу—тринадцать:

„И волей первого творца,
Тринадцать, ты — необходимо.
Законом мира ты хранимо —
Для мира грозного конца“¹⁾

Чувство свободы, порождаемое сознанием единства и родства человека с природой и нимало не ослабляемое мыслью о смерти, есть как нельзя более светлое, отрадное чувство. Но оно не имеет ничего общего с той «скукой», которая овладевает г.г. Минским и Мережковским каждый раз, когда они вспомнят о своем брате «лопухе» и своей сестре «обезьяне». Это чувство нимало не боится «лопушьего бессмертия», которое так пугает г. Мережковского. Больше того, оно основывается на инстинктивном сознании этого, столь презренного в глазах г. Мережковского, бессмертия, у кого есть это чувство, тому совсем не страшна мысль о смерти, а у кого оно отсутствует, тот не отговорится от этой мысли никакими «дуадами» и никакими «религиями будущего».

XII.

Современные религиозные искатели апеллируют к потустороннему фантому именно потому, что в их опустошенных душах чувство это или совсем отсутствует, или является крайне редким гостем. Они ищут в религии утешения, как иные, а иногда, впрочем, и те же самые ищут его в вине. И очень сильно распространен тот взгляд, что религиозные утешения особенно нужны человеку тогда, когда ему приходится так или иначе платить дань смерти.

Но всякого ли утешает подобное утешение? В том-то и дело, что нет.

«Что такое религиозное утешение?—спрашивает Фейербах.—Простая видимость. Утешает ли меня то соображение, что любящий отец на небесах отнял отца у этих детей?»

¹⁾ „Собрание стихов“, стр. 142. Это стихотворение показывает, что, согласно „откровению“ Зинаиды, мир кончится в одно из тринадцатых чисел, причем следующего, четырнадцатого числа, уже ничего не будет. Премудрость!

Можно ли заменить отца? Можно ли утешить это несчастье? Да, по человечеству можно, а посредством религии нельзя. Как? Разве меня утешит представление о любящем отце, если мой бедный ребенок лежит больным целые годы. Нет... Мое сердце отвергает религиозное утешение...¹⁾.

Что скажет об этом г. Мережковский? Мне кажется, что такие речи заставляют вспоминать о гордых титанах, а не о жалких, спившихся с кругу босяках.

Г. Мережковский с величайшим презрением отзывается о «лопушьем бессмертии». Ему, как видно, совсем недоступно то бодрящее чувство родства человека с природой, которое так поэтически изображено в приведенном мною стихотворении г-жи З. Гиппиус «Вечер». Он думает, что «лопушьим бессмертием» могут довольствоваться только, так называемые, грубые материалисты. Но для полноты характеристики грубых «материалистов» надо сказать, что представление о бессмертии не покрывается для них представлением о «лопушьем бессмертии». Они говорят также, что умерший человек может жить в памяти других людей. По прекрасному выражению Фейербаха, «Das Reich der Erinnerung ist der Himmel» (царство воспоминания есть небо). Но так рассуждать мог только Фейербах, который, что там ни говори, был все-таки материалистом. А вот тонкие господа декаденты таким рассуждением не удовлетворяются. Ссылка на жизнь в воспоминании производит на них впечатление злой-насмешки. Эти тонкие господа, вообще говоря, столь склонны к идеализму, по смыслу которого мир есть лишь наше представление, испытывают чувство глубочайшей обиды, слыша, что придет такое время, когда сами они будут жить только в представлении других людей. Им нужно, чтобы сохранилось именно их дорогое «я»; мир, в котором нет этого «я», представляется им лишенным свободы, миром мрачного хаоса.

Фейербах говорил, что только люди, относящиеся к человечеству равнодушно или даже презрительно, могут не удовлетворяться мыслью о продолжении существования *человека в человеке*: «Учение о неземном, сверхчеловеческом бессмертии есть учение эгоизма; учение о продолжении су-

¹⁾ См. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, dargestellt von Karl Grün. B. I, S. 418.

ществования человека в человеке есть учение любви»¹⁾. И это, без всякого сомнения, справедливо. Наши тонкие и возвышенные господа декаденты потому и видят в вопросе о личном бессмертии основной вопрос бытия, что они—индивидуалисты до конца ногтей. Индивидуалисту же, можно сказать, по самому его званию полагается быть эгоистом.

Я не прав? Я преувеличиваю? Сошлось опять на г-жу З. Гиппиус.

«Я думаю,—пишет она,—явись теперь в наше трудное, острое время стихотворец, по существу подобный нам, но гениальный,—и он очутился бы один на своей узкой вершине; только зубец его скалы был бы выше,—ближе к небу,—и еще менее вынатым казалось бы его молитвенное пение. Пока мы не найдем общего бога, или хоть не поймем, что стремимся все к нему, единственному,—до тех пор наши молитвы,—наши стихи,—живые для каждого из нас,—будут непонятны и не нужны ни для кого»²⁾.

Почему же «наши стихи», «живые для каждого из нас», никому не нужны и никому непонятны? Да просто потому, что они—порождение крайнего индивидуализма. Когда поэту не нужен и непонятен окружающий его человеческий мир, то он сам остается ненужным и непонятным для окружающего человеческого мира. Но сознание одиночества тяжело: это чувствуется и в словах г-жи Гиппиус. И вот, за невозможностью отделаться от него с помощью представлений, относящихся к действительной, земной жизни нашего грешного человечества, измученные духовным одиночеством, индивидуалисты обращаются к небу, ищут «общего бога». Они надеются, что придуманный ими «общий бог» вылечит их от их застарелой болезни—индивидуализма. Выдыбай, боже! Тщетный призыв! Против индивидуализма не растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни людей, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные (земные) отношения людей не будут более выражаться принципом: «человек человеку—волк».

Теперь мы достаточно знаем психологию «богостроителей» декадентского пошиба для того, чтобы окончательно выяснять себе, до какой степени немислимо сочувствие освободительному движению рабочего класса со стороны этих

¹⁾ Karl Grün. Цитир. сочинение, Т. I, стр. 420.

²⁾ Цитир. соч., стр. 6.

господ. В психологии голодного пролетария они видят лишь мещанство. Я уже сказал, что это объясняется, прежде всего, их непобедимым, хотя и бессознательным сочувствием к тому «мещанскому» экономическому порядку, который услужливо освобождает их от докучной необходимости жить трудами рук своих. В их презрении к «мещанству» голодного пролетария обнаруживается мещанство,—истинное, неподдельное мещанство!—сытого буржуа. Теперь мы видим, что их мещанство обнаруживается также и с другой стороны. Оно выражается в том крайнем индивидуализме, благодаря которому делается невозможным не только сочувствие их к пролетариату, но даже и их взаимное понимание. Драгоценное «я» каждого из них осуществляет философский идеал—Лейбница: оно становится монадой, «неимеющей окон наружу».

Представьте же себе теперь, что такая монада, сделавшаяся богомольной под влиянием нестерпимой скуки жизни и непреодолимого страха смерти,—которая грозит уничтожением все тому же драгоценному «я»,—решается, наконец, покинуть свою «башню из слоновой кости». Она, прежде, занимавшаяся «тринадцатым числом» и проповедывавшая искусство для искусства, теперь с благосклонностью обращается к нашей юдоли плача и задается целью заново перестроить взаимные отношения людей. Короче, вообразите,—что монада, «не имеющая окон наружу», переносится порывом исторической бури в «стан революции». Что предпримет она там?

Нам уже известно, что она окропит экономические стремления современного борющегося человечества святой водой своего нового благочестия и окурит ладаном своей «новой» мистики. Но она не ограничится этим, она захочет переделать названные стремления сообразно своему собственному душевному складу.

Современное освободительное движение рабочего класса, есть движение против эксплуатирующего меньшинства. Сила участников этого движения заключается в их *солидарности*. Их *успех* предполагает в них способность жертвовать своими частными интересами интересам целого. *Пафосом* этой борьбы является *самоотвержение*. Но монада, «не имеющая окон наружу», не знает самоотвержения. Подчинение интересов частей интересам целого представляется ей насилием над личностью. Ей антипатична масса, которая, по ее мнению, грозит ей «анониматом». Поэтому она никогда не

заклучит искреннего и прочного мира с социалистическим идеалом. Она будет отвергать его, даже невольно ему уступая.

Мы видим это на примере г. Минского. Г. Минский делает на словах много уступок современному социализму, но на деле все его симпатии склоняются к, так называемым, революционным синдикалистам, *теория* которых есть незаконная дочь анархизма. Социализм школы Маркса кажется ему слишком «властолюбивым». Он не одобряет, правда, и анархистов школы Бенжамена Теккера,—крайних индивидуалистов,—они представляются ему слишком «самолюбивым». И он решает, что «властолюбие социалистов и проповедь самолюбия со стороны анархистов... роднят тех и других не только с идеологией, но и с психологией ненавистной им буржуазии»¹⁾. На этом основании вы подумаете, может быть, что г. Минский одинаково далек как от социализма, так и от анархизма. Вы ошибаетесь. Слушайте дальше:

«Вполне радикальными оказываются либертарные социалисты, которые одновременно отрицают и частную собственность, и организованную власть, и таким образом вправе считать себя совершенно исцелившимися от отравы мещанского непонимания и неустройства»²⁾.

Что же такое эти «либертарные» социалисты, так сильно пришедшие по душе нашему автору? Это—анархисты школы Бакунина—Кропоткина, т.-е. анархисты, называющие себя коммунистами. Принимая в соображение, что в Европе других анархистов почти нет,—немногочисленные последователи Теккера, встречаются преимущественно в Соединенных Штатах Северной Америки,—мы видим, что симпатии г. Минского принадлежат западно-европейским анархистам. Анархисты эти отрицают, как он говорит, и частную собственность, и организованную власть. Так как неорганизованной власти анархисты, тоже, конечно, не признают, то наш автор точнее выразился бы, если бы сказал, что «либертарные социалисты» отрицают всякое ограничение прав индивидуума. Такое отрицание кажется ему очень радикальным, особенно в виду того, что «либертарные социалисты» отрицают также и частную собственность. Восхищенный таким радикализмом, г. Минский готов признать «либертарных социали-

1) „На общественные темы“, стр. 90.

2) „На общественные темы“, стр. 90.

стов» совершенно исцелившимися от отравы мещанского непонимания и жизнеустройства. Оказывается, стало-быть, что единственное движение, чуждое мещанства, есть ныне то, которое совершается в западной Европе под анархическим знаменем. Можно ли отзываться благосклоннее? Наш благосклонный к коммунистическому анархизму автор не заметил, что «радикализм» этого направления сводится к простому паралогизму: в самом деле, нельзя отрицать всякое ограничение прав индивидуума и в то же время отвергать частную собственность, т.-е. право индивидуума на присвоение себе известных предметов. Но ум нередко умолкает, когда говорит сердце. Индивидуалист из декадентского лагеря не может не питать крайнего сочувствия к индивидуалистам из лагеря «либертарного социализма»¹⁾. Комичнее всего, то, что г. Минский валит с большой головы на здоровую. Он посылает упрек в индивидуализме именно современному социализму, или, по его терминологии, социал-демократизму. «Вполне возможно,—говорит он,—что понимание мирового процесса, как борьбы за экономические интересы, нормально и истинно для индивидуалиста. Но для нас, выстрадавших иное отношение к миру, может быть болезненное, но столь близкое и дорогое нам, отношение всечеловеческой любви и самопожертвования,—для нас нормальным и правильным является понимание мирового процесса, как мистерии вселенской любви и жертвы»²⁾.

Тут первым делом нужно заметить, что ни одному толковому марксисту никогда не приходило в голову рассматривать весь «мировой процесс», т.-е., например, также и развитие солнечной системы, как борьбу за экономические интересы. Это—ахинея, до которой могли доходить лишь некоторые наши доморощенные эмпириомонисты (Богданов и др.). Но дело не в этом. Как уже сказано выше, для современного мещанина особенно характерно это противопоставление «всечеловеческой любви и самопожертвования»

¹⁾ Мимоходом. Почему думает г. Минский, что мы, марксисты, говорим о буржуазной природе анархического учения лишь под влиянием «полемического задора»? Никакого задора тут нет. Мы просто констатируем тот факт, что идеологи анархизма еще более крайние индивидуалисты, чем даже идеологи буржуазии. Но опаривать этот факт можно именно только под влиянием полемического задора.

²⁾ «На общественные темы», стр. 70.

борьбе за экономические интересы—заметьте: борьбе за экономические интересы эксплуатируемого класса. На такое противопоставление способен только тот, кто не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви. Именно потому, что г. Минский не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви, он испытывает непреодолимую потребность окутывать их мраком религиозной «мистерии».

А г. Мережковский?

Что касается его, то он еще менее, чем г. Минский, может понять социализм; поэтому он склоняется к той «бесконечной анархии», которая, по его словам, составляет скрытую душу русской революции¹⁾. И не один он: к бесконечной анархии склоняется, как видно, вся троица: Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. В неподписанном предисловии к триединому сборнику «Der Zar und die Revolution» говорится,—очевидно, от лица всей троицы,—что эмпирическая сознательная цель русской революции есть социализм, а ее мистическая и бессознательная цель—анархия²⁾.

Тут же русская революция отождествляется с анархией («Die russische Revolution oder Anarchie. S. 1.») и предсказывается, что рано или поздно «Европа, как целое» придет в столкновение с анархической русской революцией. А чтобы Европа, как целое, знала, с кем именно ей придется иметь дело в предстоящем столкновении, до ее сведения доведется, что между тем, как для европейца политика—наука, для нас она—религия³⁾, и что «мы»—мистики в глубочайшей основе своей сущности и воли. При этом «наша мистическая сущность характеризуется, между прочим, тем, что мы не хсдим, мы бегаем; мы не летаем, мы падаем»⁴⁾. Несколько ниже «Европа, как целое» с величайшим удивлением читает, что «мы летаем» самым необыкновенным образом,—именно «mit in die Luft gerichteten Fer-

¹⁾ Der Zar und die Revolution. S. 153.

²⁾ Там же, стр. 5. Как это само собою разумеется, наша троица находит, что социализм «предписывает» полное подчинение личности обществу (это последнее «предписание» особенно хорошо!).

³⁾ Там же, стр. 2.

⁴⁾ Там же, стр. 2.

sen»¹⁾), по-русски это выражение означает: головой вниз, vulgo: кверху тормашками.

И это признание триединого автора сборника кажется мне наиболее ценным элементом всего участия всех разнообразнейших декадентской «религии будущего». Эти почтенные мистики в самом деле не ходят и не бегают,—ходить и бегать человек может только по земле,—нам же, конечно, не до земли,—а летают, и летают головой вниз. От этого нового способа передвижения у них делается прилив крови к мозгу, и он не совсем хорошо функционирует. Это обстоятельство проливает чрезвычайно яркий свет на происхождение декадентской мистики.

Религия без бога, сочиненная Луначарским, и евангелие от декаданса далеко не исчерпывают собою всех разновидностей современного нашего религиозного «искательства». В первоначальный план моего ряда статей об этом предмете входил также подробный анализ религиозного откровения, идущего к нам от той группы писателей, которая издала так много на шумевший сборник «Вехи». Но чем больше я вчитывался в этот сборник и чем больше я прислушивался к толкам, им вызванным, тем более я убеждался в том, что евангелию от Струве—Гершензона—Франка—Булгакова нужно посвятить особую работу, рассмотрев его, как выражаются немцы, в другой связи. Я и сделаю это в будущем году, в статье, или, может быть, в целом ряде статей, посвященных исследованию того, как пятилась часть нашей интеллигенции от «марксизма к идеализму»... и далее,—к «Вехам». Не считаю нужным скрывать, что одною из главных вех моей будущей работы явится вопрос о том, каким образом и почему известная разновидность наших религиозных искательств служит духовным орудием европеизации нашей буржуазии. Ведь Маркс прав: «религиозные вопросы имеют ныне общественное значение». И, ведь, действительно, наивно думать, что, когда, например, г. П. Струве старается опровергнуть с помощью религии некоторые «философемы» социализма, он поступает, как *теолог*, а не как *публицист*, стоящий на точке зрения определенного класса.

¹⁾ Там же, стр. 4.