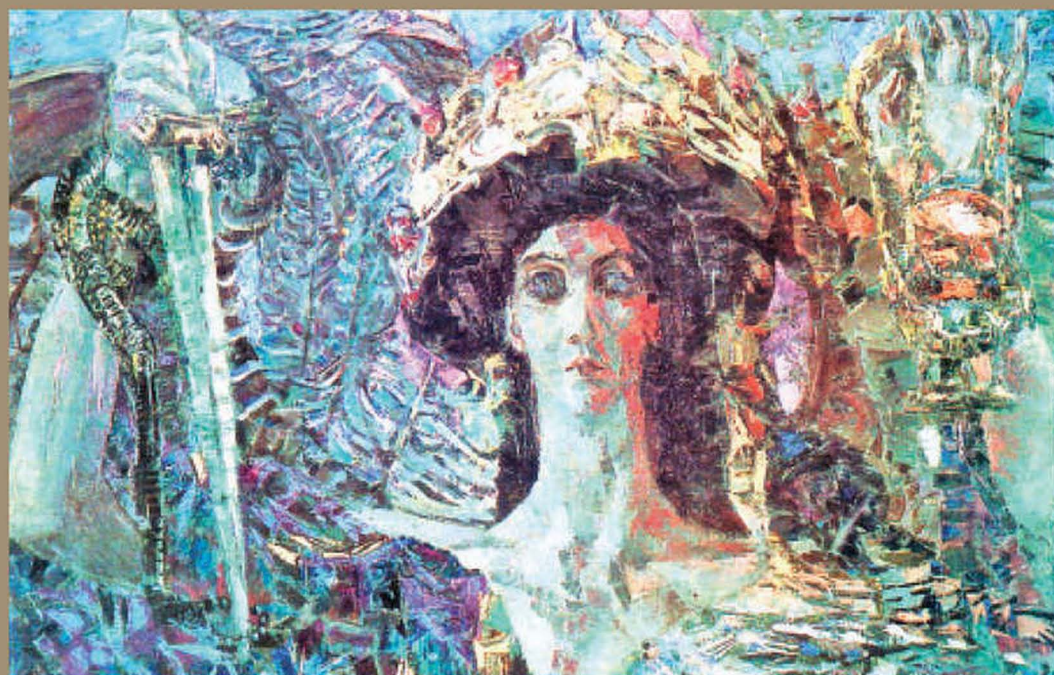


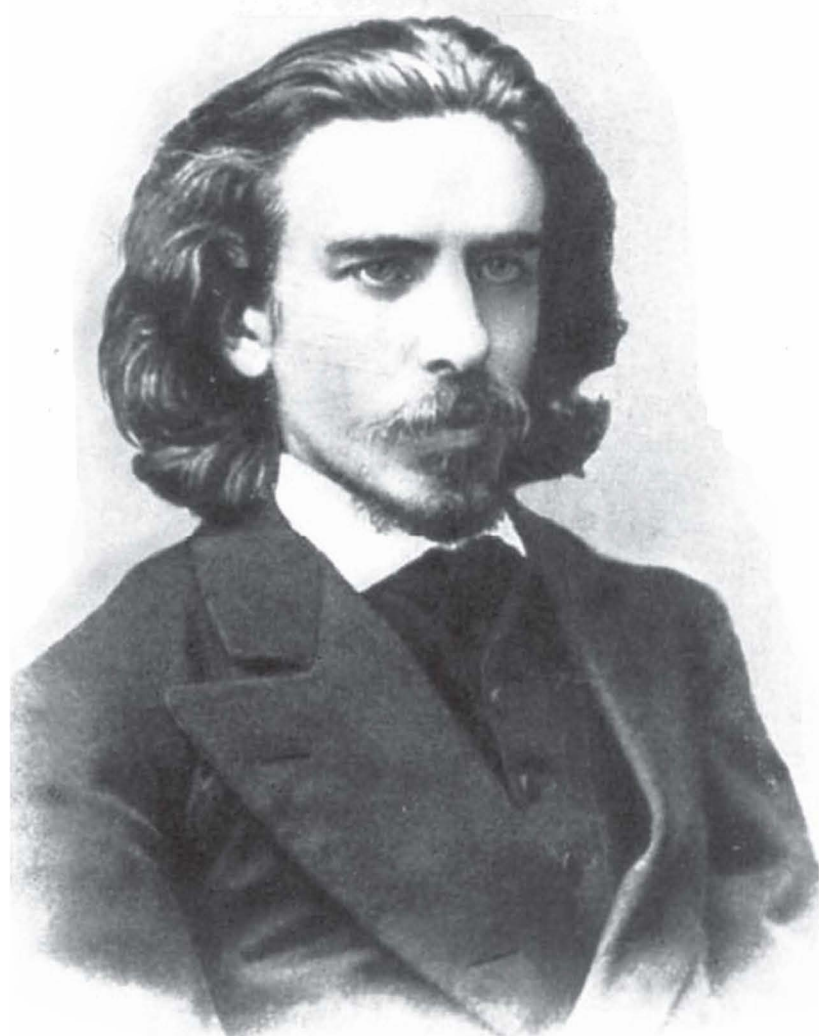
*Искусство
и действительность*

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ
КРАСОТА
КАК ПРЕОБРАЖАЮЩАЯ
СИЛА



РИПОЛ
КЛАССИК

*Искусство
и действительность*



*Искусство
и действительность*

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ
КРАСОТА КАК
ПРЕОБРАЖАЮЩАЯ СИЛА



**РИПОЛ
КЛАССИК**

Москва

УДК 7.0
ББК 87.8
С60

Соловьев, Владимир

С60 Красота как преобразующая сила / В. Соловьев. — М. : РИПОЛ классик, 2017. — 496 с. — (Искусство и действительность).

ISBN 978-5-386-10245-6

Владимир Соловьев — одна из важнейших фигур в русской культуре, гениальная и разносторонняя личность, оказавшая огромное влияние на целое поколение мыслителей, писателей и поэтов Серебряного века. В эстетике Соловьев развил мысль о деятельном искусстве, которое, воскрешая образы прошлого, воскрешает в человеке его самую подлинную любовь.

Сколь ни были бы разнообразны предметы, которыми занимался Соловьев, одно общее в них: переживание мысли как живого существа. Мысль для него — та глубина в нас самих, о которой мы не догадываемся так же, как мы не догадываемся о своей влюбленности, пока не влюбимся.

В настоящем издании представлены главные работы Владимира Соловьева, посвященные красоте, искусству и миссии художника в мире.

Сборник сопровождается вступительной статьей доктора филологических наук Александра Маркова.

УДК 7.0
ББК 87.8

© Марков А. В., вступительная статья, 2017
© Издание, оформление.
ООО Группа компаний
«РИПОЛ классик», 2017

ISBN 978-5-386-10245-6

Александр Марков

КРАСОТА СЧАСТЛИВОГО СОЗНАНИЯ:

О ВЛАДИМИРЕ СЕРГЕЕВИЧЕ

СОЛОВЬЕВЕ

Владимир Сергеевич Соловьев — один из русских гениев, отдельные стороны деятельности которого могут не так много сказать современному человеку, но облик которого будет ярк, пока жива русская культура. В теоретической философии Соловьев доказал, что душа — не самостоятельное существо, но вдохновение, искра свыше, особое отношение к бытию. В религиозной философии Соловьев обосновал Премудрость Божию, Софию, как предмет веры и знания: если мы можем не только созерцать мир, но и любить его, то потому что София, олицетворенный замысел Бога о мире, уже полюбила мир. В области нравственности Соловьев показал, что добро не может быть сведено лишь к пользе: оно только тогда добро, когда освобождает своего деятеля от него самого, от готовых предрассудков, от привычек, и отдает полностью высокой правде поступка. Наконец, в эстетике Соловьев раз-

вил мысль о деятельном искусстве, которое, воскрешая образы прошлого, воскрешает в человеке его самую подлинную любовь.

Сколько ни были бы разнообразны предметы, которыми занимался Соловьев, одно общее в них: переживание мысли как живого существа. Мысль для него — София, которой он рыцарски предстоит, живой поступок, которому он отдает все силы, любовь, которой он вдохновляется. Философ чтит тайны природы и утверждал, что природу невозможно понять только техническими средствами; но природа не была для него первой и последней реальностью. Гораздо выше для него стояло мышление: чуткое и прозрачное, живое и одушевленное, одухотворенное и личное. Мысль для него — та глубина в нас самих, о которой мы не догадываемся так же, как мы не догадываемся о своей влюбленности, пока не влюбимся.

Родился В. С. Соловьев в январе 1853 года, в заснеженной Москве, в семье знаменитого историка, профессора и ректора Московского университета, и прожил меньше половины столетия. Образ зимы очень шел ему уже в зрелости: он любил возвышенные зрелища, в том числе и зрелище снегов, сам являлся часто среди снега, «восставший шубой в вечный зов», как вспоминал о нем Андрей Белый в поэме «Первое свиданье», вдруг явившись в московской квартире и сразу начав спорить и рассуждать, мог отдать свою шубу нищему и не простудиться. Снежное вдохновение поэзии Блока — родом из опыта Соловьева.

Семья была большой — его брат Всеволод стал историческим романистом, открывшим эстетику Московской Руси, брат Михаил — гимназическим учителем, переводчиком Платона и наставником Андрея Белого в литературе, сестра Поликсена — поэтессой, одной из создательниц русской детской поэзии. Чуткость к слову, умение видеть незаметное, любовь к символам и знакам — вот что объединяло столь несхожих братьев и сестер. Владимир выделялся на фоне и своих одаренных собратьев: он интересовался всем, от современной биологии до средневековой мистики, прочитывал шкафы книг, закончил университет в 20 лет, и сразу был оставлен для приготовления к профессорскому званию. Мистический опыт сопровождал его ученые занятия: мир вдруг представлял ему цельным, общительным, в образе возлюбленной он мог увидеть образ Софии и вдохновиться на поиски этой Премудрости в книгах давних веков.

Философия не особо поощрялась в университете: с одной стороны, чиновники побаивались вольнодумцев, с другой стороны, студенты тяготились сложными определениями и разграничениями. Многим молодым людям казалось, что философия далека от интересов жизни, что она требует критически относиться к нашему собственному уму, а значит, якобы уводит от действительности в мир бесплодных мечтаний. В. С. Соловьев не стал опровергать суждения противников философии по пунктам, но просто доказал, что философия — это система разграничений, сохраняющих внутреннюю

свободу человека, тогда как чрезмерная отвлеченность мышления или чрезмерная его преданность грубым вещам лишает этой свободы. В 21 год В. С. Соловьев защитил диссертацию «Кризис отвлеченных начал», в которой показал, что схемы бытового или научного мышления не могут обосновать свободу и достоинство человека. Вскоре он уехал в Лондон, где, занимаясь в уединении в Британской библиотеке, страдая от шума трамваев, но погружаясь мыслью в судьбы древних цивилизаций, он вдруг открыл для себя Софию как «деву радужных ворот», как общечеловеческое религиозное представление о женственности как источнике любой индивидуальности, любой уникальности, любой подлинности.

Соловьев вел жизнь не то монаха, не то странствующего рыцаря, не то заезжего мудреца. Он был влюбчив, мог сходить с ума от любви, но представить его семьянином невозможно. Он блистал как лектор, но не мог бы получить профессорскую должность ни в России, ни в Европе, слишком он был не похож на обычных профессоров. Он мог работать днями и ночами, создавая блистательные труды на одном порыве вдохновения, но при этом он постарел быстро, не дожив и до пятидесяти лет. Умер он, вступив в новый век, в усадьбе Узкое, тогдашнем Подмосковье, теперешней Москве.

Взгляды Соловьева трудно связать в систему. Он заступался за арестованных, осуждал цензуру и при этом ратовал за всемирную христианскую монархию.

Он признавал учение Дарвина, но при этом настаивал на том, что сама жизнь человеческого сознания — чудо. Он говорил о всемирной миссии папского Рима, который только и придает смысл всей западной истории, но при этом видел в России небывалое умение каяться и прозревать. Именно В. С. Соловьев переосмыслил спор западников и славянофилов: если они спорили о том, какой должна быть демократия, Соловьев поставил вопрос, каким должно быть международное сотрудничество с участием России, посмотрел на Россию в мировом масштабе и научил русскую культуру говорить о своих личных качествах: как возможно прозрение, соучастие, сострадание и братство в политике. При этом Соловьев трезво понимал, что многие цели достигаются не сразу и путь от философского созерцания к поступку не столь скор, как хотелось бы: на настоящий поступок еще должна вдохновить София-Премудрость.

Прославился В. С. Соловьев своими публичными лекциями «Чтение о богочеловечестве» (1878), в которых он доказывал, что идея личности необходима в религии и философии. Соловьев рассуждал так: все мы рано или поздно приобретаем общие представления, делая обобщения или торопя выводы. Но эти общие представления мы не сможем разделить с другими, если мы слишком настаиваем на них, мы присваиваем себе то, что нам не принадлежит. А если мы учимся представлять сами эти представления, учимся любить любовь, если мы становимся таким образом философами, то мы познаем высшую реаль-

ность как исток нашей собственной личности. Природа для нас начинает говорить, совесть — пламенеть и вдохновлять, ум — догадываться о том, что есть не только загадки бытия, но и его разгадки.

Учение В. С. Соловьева о красоте исходит из представлений о затаенности, стыдливости, тихой радости красоты. Красоту он противопоставляет производительности, причем не только технической (что понятно нам, живущим среди стандартных вещей), но и природной: споры и икринки в их множестве не столь прекрасны, сколь детеныши млекопитающих, рождающиеся часто единично. Красота не может тревожить себя умножением, но делает даже заботу о себе уникальной в своей утонченности.

Из учения о красоте вытекает и учение об искусстве. Простое, подражательное искусство лишь передает формы вещей, пытаясь расположить вещи в правильном порядке, но на деле лишь останавливаясь перед загадкой мира. Живущее в человеческой душе сострадание заставляет прозревать за формами судьбы, проникаясь сочувствием к людям страдающим и угнетенным. Но и этого мало, потому что одно сочувствие тоже ничего не меняет в мире, в котором господствуют смерть и время. Искусство должно победить саму смерть, торжествуя над временем, над привычками, над прежними усилиями и будущими замыслами, оказываясь сильнее даже самых сильных порывов и впечатлительнее даже самых глубоких мыслей.

В. С. Соловьев был незаурядным поэтом и критиком. Для его собственной поэзии были важны Лер-

монтов и Гейне, соединявшие едкую социальную язвительность с доверием к детскому опыту. Пушкин был для Соловьева великим, но несколько чужим: в статье «Судьба Пушкина» Соловьев упрекает поэта за верность аристократическим предрассудкам, за недоверие к интеллигенции, за вспыльчивость и самоуверенность. Он судит Пушкина судом разночинца, мечтая о новой поэзии, которая будет проникновенна, а не только величественна. Такую проникновенную поэзию Соловьев возводил к Платону: когда созерцание вечных истин становится поддержкой на тяжелом жизненном пути, когда величественное молчание оказывается сильнее самых лучших слов, когда дружелюбный голос и делается символом будущего братства людей. Платон был для Соловьева важнее многих мыслителей, он переводил Платона и пытался доказать, что нравственности Платон учит в каждой фразе: если последующие философы аргументируют в пользу нравственности, иногда вяло и недостаточно подробно, то Платон живет этой нравственностью, понимая, что от каждой его фразы зависит нравственное благополучие слушателей.

Как критик, В. С. Соловьев изменил саму периодизацию истории русской литературы. До него был школьный канон поэтической классики, от Ломоносова до Пушкина и Лермонтова, а вся последующая русская литература обсуждалась критикой, вызвала восторг читателей, именовалась литературой после Гоголя, но не имела собственного имени и собственных границ. Соловьев назвал пушкинскую

эпоху Золотым веком, а последующую — Серебряным веком, отнеся к ней не вполне еще оцененных обществом Тютчева и Фета. С Фетом он дружил, два поэта даже вместе переводили античных авторов и создали свою переводческую школу, с требованием точности до остроумия и мелодичности до экстаза. Выражение «Серебряный век» в наши дни получило другое значение — поэзия русского модернизма, во многом обязанная Соловьеву своими мистическими интересами, напряженным созерцанием и при этом едкой иронией. Сам Соловьев без восторга отнесся к начинающим символистам, Валерию Брюсову и его группе, сочтя, что символисты слишком сентиментальны и потому превращают глубокомысленные мистические образы в мелькание дешевых переживаний. Пародии Соловьева на поэтику символистов, все эти «ослы терпенья и слоны раздумья», паникадила на небесах и горизонты вертикальные, иначе говоря, пародия на парадокс, выдаваемый за мистический опыт, конечно, повеселили публику, но и научили ее серьезно относиться к современной поэзии, не видя в ней лишь развлечение.

Соловьев первым оценил Достоевского как мыслителя. Современная критика видела в Достоевском великого романиста, драматического или даже мелодраматического писателя. Для Соловьева Достоевский — учитель деятельного христианства, показавший, что братскую любовь и самопожертвование нельзя выводить ни из личных чувств, ни из общественных требований. Только переживание соб-

ственной человеческой данности, «человек ли я», позволяет человеку по-настоящему полюбить другого человека, не видя в нем ни предмета страсти, ни отражения собственных желаний, но цель и волю своего существования. Соловьев поправляет Канта: если для Канта другой человек — цель моего нравственного отношения к нему, то для Соловьева другой человек — моя воля в том числе и оказаться нравственным по отношению к себе, к нему и ко всем-всем остальным. Нельзя просто помочь другому человеку или поступить с ним справедливо, но нужно так помочь другому, чтобы эта помощь оказалась подспорьем для всей социальной жизни, для всего существования природы, чтобы не только законы стали лучше, но и природа стала вновь благосклонна к людям. В таких рассуждениях В. С. Соловьев предвосхищает множество философских открытий XX века, от экзистенциализма до экологической философии.

Главное понятие эстетики В. С. Соловьева — теургия. В античности этим словом называли умение философа действовать как боги: пророчествовать, совершать чудеса, создавать технические изобретения, спасать город от эпидемий... — теургия не была тождественна ни магии (осуждавшейся из-за корысти некоторых магов), ни технике (будто отмеченной печатью ремесленной грубости), хотя и была дружественна им обеим. Античный философ, добившийся власти над своим телом, душой и умом, мог тем самым приводить в движение все силы природы, подвластные мысли.

Соловьев понимает теургию иначе — как начало творения нового мира. Художники, музыканты, скульпторы и поэты закладывают первые камни в строение Нового Иерусалима, в будущий город идеального существования, в котором восторжествует только такая справедливость, которая не противоречит нравственной истине. Утопии требуют справедливости, противоречащей истине, потому что истина пестует личность, а не утопическую безличность. Реалистическое искусство требует истины, но не знает настоящей справедливости, так как судит современность лишь с позиций, взятых из этой современности. И только теургия, не уклоняясь ни в сторону утопий, ни в сторону самонадеянного реализма, может научить людей навыкам лучшей жизни. Соловьев был солидарен со словами Новалиса о том, что «человек — это мессия природы»: природа, согласно Соловьеву, часто лишь смутно догадывается о своей красоте, тогда как человек, угадавший свое место в природной жизни, сможет угадать и действительность ее красоты.

Единство истины, добра и красоты Соловьев может подтверждать как внимательными рассуждениями, так и остроумными примерами: он как настоящий лектор, умеет вовремя пошутить. Например, рассуждает он, паразит или откормленная свинья для нас уродливы, тогда как дикий кабан прекрасен — но так потому, что мы нравственно осуждаем паразитизм или неразборчивость, для нас это «некрасиво», потому что предосудительно. Но Соловьев не останавливается на анекдоте, потому что нельзя говорить

только о добре и красоте, забыв об истине. А истина в том, что природа живет красотой, эволюционировать может благодаря своему внутреннему чувству красоты, благодаря тому, что в ней действуют стройные законы. А значит, паразитизм — это измена истине, заглушающая внутреннее чувство, тогда как красота первозданной природы — это стройность непосредственного переживания собственного бытия.

В. С. Соловьев переосмыслил отношение между разными искусствами. Он не делил искусства на декоративные и высокие, не делил на значимые и мало-значимые. Конечно, для него были искусства, непосредственно выводящие созерцателя к тайной жизни мира: музыка охватывает любовным волнением человека, поэзия сообщает его чувствам справедливую стройность, живопись позволяет благоговейно касаться вещей, тогда как архитектура учит созерцателя преодолевать тяжесть в рассмотрении идеальных форм. Когда Мандельштам воспел сестер «тяжесть и нежность», вероятно, он тоже вдохновлялся мыслью В.С. Соловьева об искусстве как о благоговении перед красотой, которое при этом заставляет воспарить над былыми слишком тесными образами красоты.

Важнейшая задача искусства, по Соловьеву — помочь природе раскрыть в себе игру жизненных сил. Но цель искусства — помочь самим этим жизненным силам осознать себя как силы любви, уже не силы притяжения или влечения, но силы благоговения, стыдливости и созидания. Соловьев не сводил искусство ни к сублимации эротического влечения, ни к передаче глубоких эмоциональных переживаний — оба

подхода он бы заклеил как неверные. Для него стыдливое благоговение перед бытием — не сублимация, а та единственная вежливость, которая и освобождает нас от тяжести былой вины и былых ошибок.

Нет ни одного русского философа XX века, который не был бы благодарен Соловьеву. Философия творчества Николая Бердяева и философия поступка Михаила Бахтина, интуиция истины Павла Флоренского и религиозная диалектика Алексея Лосева — прямое продолжение философии В. С. Соловьева. Невозможно без влияния Соловьева представить ни Прекрасную даму Блока, являющуюся из туманов бытия в область идеала, ни фантасмагорию «Петербурга» Андрея Белого, продолжающую учение Соловьева о конечности и неполноте исторических форм.

Сейчас настало время читать труды В. С. Соловьева. Страстная убежденность в своей правоте, роднящая Соловьева с Белинским и Чернышевским, соединяется в его трудах с доверием к собеседнику, с мистической утонченностью и умением понимать языки различных искусств, чего не было дано демократическим критикам, но что роднит Соловьева с Гоголем. Соловьев учит нас видеть не только возможности, но и цели разных видов искусств. Соловьев учит нас находить красоту в себе, в собственных переживаниях и интуициях, и радоваться даже в глубокой печали. Соловьев учит глядеть и на свою жизнь как на произведение искусства, как на часть общей картины, и объясняет, как это произведение искусства может стать продуманным шедевром.

Владимир Соловьев



КРАСОТА
КАК ПРЕОБРАЖАЮЩАЯ
СИЛА



(СБОРНИК)



КРАСОТА В ПРИРОДЕ

Красота спасает мир.

Достоевский

Страшно кажется возлагать на красоту спасение мира, когда приходится спасать саму красоту от художественных и критических опытов, старающихся заменить идеально-прекрасное реально-безобразным. Но если не смущаться грубыми, а иногда и совсем нелепыми выражениями новейшего эстетического реализма (и утилитаризма), а вникнуть в существенный смысл его требований, то в них именно и окажется безотчетное и противоречивое, но тем более дорогое признание за красотой мирового значения: ее кажущиеся гонители усвоят ей как раз эту самую задачу спасать мир. Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается как праздная забава; идеальная красота презирается как произвольная и пустая прикраса действительности. Значит, требуется, чтобы настоящее художество было *важным делом*, значит, признается за истинною красотой способность глубоко и сильно воздействовать на реальный мир. Освободивши требования новых эстетиков (реалистов и утилитаристов) от логических противоречий, в которые они обыкновенно за-

путываются, и сводя эти требования к одному, мы получим такую формулу: эстетически прекрасное должно вести к *реальному улучшению действительности*. Требование вполне справедливое; и, вообще говоря, от него никогда не отказывалось и идеальное искусство, его признавали и старые эстетики. Так, например, древняя трагедия, по объяснению Аристотеля (в его «Поэтике»), должна была производить действительное улучшение души человеческой через ее очищение (*κάθαρσις*). Подобное же реально нравственное действие приписывает Платон (в «Республике») некоторым родам музыки и лирики, укрепляющим мужественный дух. С другой стороны, художественная пластика, помимо своего эстетического влияния на душу, представляет еще хотя весьма незначительное, поверхностное и частичное, но все-таки реальное, прямое и пребывающее воздействие на внешнюю вещественную природу, на материал, из которого это искусство создает свои произведения. Прекрасная статуя по отношению к простому куску мрамора есть бесспорно новый реальный предмет, и притом лучший, более совершенный (в объективном смысле), как более сложный и вместе с тем более обособленный. Если в этом случае улучшающее действие искусства на материальный предмет имеет характер чисто внешний, несколько не изменяющий существенных свойств самой вещи, то нет, однако, никаких оснований утверждать, что такой поверхностный образ действия должен непременно принадлежать искус-

ству вообще, всегда и во всех его видах. Напротив, мы имеем полное право думать, что воздействие художества как на природу вещей, так и на душу человеческую допускает различные степени, может быть более или менее глубоким и сильным.

Но, во всяком случае, как бы слабо ни было это двойное действие художника, он все-таки производит некоторые новые предметы и состояния, некоторую новую прекрасную действительность, которой без него вовсе бы не было. Эта прекрасная действительность, или эта осуществленная красота, составляет лишь весьма незначительную и немощную часть всей нашей далеко не прекрасной действительности. В человеческой жизни художественная красота есть только символ лучшей надежды, минутная радуга на темном фоне нашего хаотического существования. Против этой-то недостаточности художественной красоты, против этого поверхностного ее характера и восстают противники чистого искусства. Они отвергают его не за то, что оно слишком возвышенно, а за то, что оно не довольно реально, т. е. оно не в состоянии овладеть всею нашею действительностью, преобразовать ее, сделать всецело прекрасною. Быть может, сами не ясно это сознавая, они требуют от искусства гораздо большего, чем то, что оно до сих пор давало и дает. В этом они правы, ибо ограниченность наличного художественного творчества, эта призрачность идеальной красоты выражает только несовершенную степень в развитии человеческого искусства, а

никак не вытекает из самой его сущности. Было бы явною ошибкой считать существующие ныне способы и пределы художественного действия за окончательные и безусловно обязательные. Как и все человеческое, искусство есть текущее явление, и, быть может, в наших руках только отрывочные начатки истинного искусства. Пускай сама красота неизменна, но объем и сила ее осуществления в виде прекрасной действительности имеют множество степеней, и нет никакого основания для мыслящего духа окончательно останавливаться на той ступени, которой мы не успели достигнуть в настоящую историческую минуту, хотя бы эта минута и продолжалась уже тысячелетия.

Имея в виду философскую теорию красоты и искусства, следует помнить, что всякая такая теория, объясняя свой предмет в его настоящем виде, должна открывать для него широкие горизонты будущего. Бесплодна та теория, которая только подмечает и обобщает в отвлеченных формулах фактическую связь явлений: это — простая эмпирия, лишь *одною* степенью возвышающаяся над мудростью народных примет. Истинно философская теория, понимая смысл факта, т. е. его соотношение со всеми, что ему сродно, тем самым связывает этот факт с неопределенно восходящим рядом новых фактов, и, какою бы смелою ни казалась нам такая теория, в ней нет ничего произвольного и фантастического, если только ее широкие построения основаны на подлинной сущности предмета, открытой разумом в

данном явлении или фазе этого предмета. Ибо сущность его необходимо больше и глубже данного явления, и, следовательно, по необходимости же она есть источник новых явлений, все более и более ее выражающих или осуществляющих.

Но во всяком случае сущность красоты должна быть прежде всего понята в ее действительных наличных явлениях. Из двух областей прекрасных явлений — природы и искусства — мы начнем с той, которая шире по объему, проще по содержанию и естественно (в порядке бытия) предшествует другой. Эстетика природы даст нам необходимые основания для философии искусства.

I

Алмаз, т. е. кристаллизованный углерод, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомненно также, что пение соловья и неистовые крики влюбленного кота — по психофизиологической основе своей — суть одно и то же, именно звуковое выражение усиленного полового инстинкта. Но алмаз красив и дорого ценится за свою красоту, тогда как и самый невзыскательный дикарь вряд ли захочет употребить кусок угля в виде украшения. И между тем как соловьиное пение всегда и везде почиталось за одно из проявлений прекрасного в природе, кошачья музыка, не менее ярко выражающая тот же самый душевно-телесный мотив, нигде, никогда и никому не доставляла эстетического наслаждения.

Из этих элементарных примеров уже явствует, что красота есть нечто формально особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее не сводимое. Независимая от материальной подкладки предметов и явлений, красота не обусловлена также и их субъективной оценкой по той житейской пользе и той чувственной приятности, которую они могут нам доставлять. Что самые прекрасные предметы бывают совершенно бесполезны в смысле удовлетворения житейских нужд и что, наоборот, вещи наиболее полезные бывают вовсе не красивы — это, конечно, не требует доказательства, но нельзя обойти ту теорию, которая косвенно определяет красоту пользой. А именно: она утверждает, что красота есть переставшая действовать полезность, или воспоминание о прежней пользе. То, что было полезно для предков, становится украшением для потомков. При смелом применении дарвинизма можно распространять это понятие о *прежней* пользе очень далеко и за предков наших считать не только обезьян или тюленей, но, пожалуй, даже и устриц. В этой теории превращения полезного в прекрасное есть доля фактической истины, и нам нет надобности ее отвергать. Несомненно только, что она совершенно недостаточна в смысле философского объяснения или существенного определения красоты.

Далее мы видим, что и на низших ступенях духовного развития (в мире животном) красота имеет объективное значение помимо всякого утилитарного отношения. Но хотя бы и была доказана *генети-*

ческая зависимость прекрасного от полезного, этим нисколько не решается *эстетическая* задача. Несомненно, что все значительные явления прекрасного в природе и искусстве не связаны ни с какою практической пользой для нас и для наших хотя бы самых отдаленных предков. А в таком случае возможная материальная полезность тех первичных элементов, на которые мы разлагаем прекрасные явления, так же мало имеет значения для эстетики, как для непосредственного чувства красоты безразличен тот факт, что самое прекрасное человеческое тело произошло из безобразного эмбриона.

Вопрос о том: *что есть* известный предмет? — никогда не совпадает с вопросом: *из чего* или *откуда произошел* этот предмет? Вопрос о происхождении эстетических чувств принадлежит к области биологии и психофизиологии; но этим нисколько не решается и даже не затрагивается эстетический вопрос о том, что есть красота. В порядке генетическом так называемые каменные бабы, несомненно, предшествуют греческим статуям. Но неужели указание на эти безобразные произведения поможет нам уразуметь эстетическую сущность Венеры Милосской?.. Несомненно, что в генетическом смысле все наши чувства, не исключая и высших, зрения и слуха, суть лишь дифференциации осязания. Неужели этим отнимается самостоятельное значение у оптики и акустики? Разложение эстетических явлений на первичные элементы, имеющие свойство полезности или приятности, может быть очень интересно; но

настоящая теория прекрасного есть та, которая имеет в виду собственную сущность красоты во всех ее явлениях, как простых, так и сложных. Как органическая химия, при всей своей важности для биолога, не может, однако, заменить ему собственно ботанических и зоологических исследований, так и психофизиологический анализ эстетических явлений никогда не получит значения настоящей эстетики¹.

Каковы бы ни были ее материальные элементы, формальная красота всегда заявляет себя как чистая бесполезность. Однако эта чистая бесполезность высоко ценится человеком и, как увидим далее, не человеком только. И если она не может цениться как средство удовлетворения тех или других житейских или физиологических потребностей, то, значит, она ценится как цель сама в себе. В красоте — даже при самых простых и первичных ее проявлениях — мы встречаемся с чем-то *безусловно-ценным*, что существует не ради другого, а ради самого себя, что самым существованием своим радуется и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов.

¹ См. «Физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты. Психофизиологический этюд». Л. Е. Оболенского (СПб., 1878). Более притязательно, но зато и менее основательно сочинение г. Вл. Велямовича «Психофизиологические основания эстетики. Сущность искусства, его социальное значение и отношение к науке и нравственности. (Новый опыт философии искусств)» (ч. 1–2, Спб., 1878). Как единственный в русской литературе опыт систематической эстетики, эта книга заслуживает упоминания, но, впрочем, не нуждается в критике.

Это древнегреческое понятие о красоте как предмете бесстрастного, бескорыстного и безвольного созерцания, или, проще, как о чистой бесполезности, в недавнее время было возобновлено и распространено последним представителем великой германской философии. Впрочем, все, что Шопенгауэр так хорошо и верно говорит на эту тему, есть, в сущности, не более как философский комментарий на известное двустишие, мимоходом брошенное Гёте:

*Die Sterne die begehrt man nicht:
Man freut sich ihrer Pracht.*

Нет надобности долго останавливаться на этой стороне дела, во-первых, потому, что она исчерпана франкфуртским мыслителем, а во-вторых, потому, что она сама далеко не исчерпывает вопроса о красоте. Сказать, что красота есть предмет бескорыстного созерцания, или цель сама в себе, значит только сказать, что она не есть средство для посторонних целей: определение совершенно верное, но чисто отрицательное и бессодержательное. Как ни важно для мыслителя свойство безволия и бескорыстности, присущее всякой чисто эстетической оценке, но еще важнее и интереснее для него вопрос о собственной положительной сущности красоты; и недаром гениальный поэт к своему отрицательному указанию: *die Sterne die begehrt man nicht* — прибавил и положительное: *man freut sich ihrer Pracht*. В чем же, собственно, состоит эта *Pracht* во всяком прекрасном

предмете — вот что главным образом должна решить философская эстетика. Как цель сама в себе красота ничему служить не может, в практическом и житейском смысле она есть чистая бесполезность; но этим нисколько не устраняется вопрос о независимом содержании самой этой цели: за что, за какое свое собственное внутреннее свойство ценится эта чистая бесполезность?

Намек, но только намек на истину находим мы в известном учении, по которому существенное содержание красоты составляют идеи (вечные типы вещей) как предметные выражения (объективации) мировой воли. Настоящего ответа на эстетический вопрос здесь нет потому, что для этой теории все существующее одинаково есть объективация мировой воли, а между тем не все существующее одинаково красиво. Взгляд, который логически вынуждается признать какую-нибудь глисту столь же прекрасною, как Елену на стенах Трои, сам себя убивает в смысле эстетической доктрины. Существуют отвлеченно-метафизические точки зрения, несовместимые с признанием разницы между добром и злом, между красотой и безобразием; но, становясь на такие точки зрения, лучше уже вовсе не рассуждать о нравственных и эстетических предметах.

II

Итак, оставляя в стороне отвлеченную метафизику, обратимся опять к тем действительным примерам прекрасного в природе, с которых началось на-

ше рассуждение. Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (ибо это вещество то же самое, что и в некрасивом куске каменного угля), очевидно, зависит от игры световых лучей в его кристаллах. Из этого, однако, не следует, чтобы свойство красоты принадлежало не самому алмазу, а преломленному в нем лучу света. Ибо тот же световой луч, отраженный каким-нибудь некрасивым предметом, никакого эстетического впечатления не производит, а если он ничем не отражен и не преломлен, то и вовсе никакого впечатления не получается. Значит, красота, не принадлежащая ни материальному телу алмаза, ни преломленному в нем световому лучу, есть произведение обоих в их взаимодействии. Игра света, задержанного и видоизмененного этим телом, закрывает совершенно его грубовещественную видимость, и хотя темная материя углерода присутствует здесь, как и в угле, но лишь в виде носительницы другого, светового начала, раскрывающего в этой игре цветов свое собственное содержание. Световой луч когда падает на кусок угля, то поглощается его веществом, и черный цвет сего последнего есть натуральный символ того, что здесь светлая сила не одолела темных стихий природы. С другой стороны, если мы возьмем, например, простое прозрачное стекло, то здесь вещество превратилось в безразличную среду для световых лучей, пропускающую их без всякого видоизменения, не оказывающую на них никакого заметного воздействия; и несомненно, что от этих двух проти-

воположных между собою явлений результат в занимающем нас отношении получается один и тот же, и именно отрицательный: простое белое стекло, так же как и черный уголь, не принадлежит к числу прекрасных явлений, никакого эстетического значения не имеет. И если такое значение (в элементарной степени) бесспорно принадлежит алмазу, то это, очевидно, потому, что в нем ни темное вещество, ни светлое начало не пользуются односторонним преобладанием, а взаимно проникают друг друга в некотором идеальном равновесии. Здесь, с одной стороны, материя углерода, сохраняя всю силу своего сопротивления (как твердое тело), определилась, однако же, противоположным себе самой, ставши прозрачною, вполне просветленною, невидимою в своей темной особности; а с другой стороны, световой луч, задержанный кристаллическим телом алмаза, в нем и от него получает новую полноту феноменального бытия, преломляясь, разлагается или расчленяется в каждой грани на составные цвета, из простого белого луча превращается в сложное собрание многоцветных спектров и в этом новом виде отражается нашему глазу. В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу, но ни то, ни другое не видно в своей отдельности, а видна одна светоносная материя и воплощенный свет, — просветленный уголь и окаменевшая радуга.

Невозможно, да и нет нам никакой надобности утверждать безусловную противоположность между

светом и материей в их метафизической субстанции и в их физической действительности. Нельзя признавать свет (как это делает, например, Шопенгауэр) за какую-то чисто идеальную сущность, а равно и в материи нельзя видеть голую вещь о себе, безусловно лишенную всех идеальных определений и совершенно независимую от духовных начал. Но как бы кто ни философствовал о существе вещей, а равно и каких бы кто ни держался физических теорий об атомах, эфире и движении, для нашей эстетической задачи вполне достаточно той относительной и феноменальной противоположности, которая несомненно существует между светом и весомыми телами как таковыми. В этом смысле свет есть во всяком случае сверхматериальный, идеальный деятель. Итак, видя, что красота алмаза всецело зависит от просветления его вещества, задерживающего в себе и расчленяющего (развивающего) световые лучи, мы должны определить красоту как *преобразование материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала*. Далее придется углублять и наполнять содержанием это определение; но сущность его останется неизменною при рассмотрении самых сложных проявлений прекрасного не только в природе, но и в искусстве.

И прежде всего это понятие о красоте, составленное на основании элементарного примера прекрасных зрительных явлений в природе, вполне подтверждается нашим элементарным *звуковым* примером. Как в алмазе весомое и темное вещество

углерода облеклось в лучезарное световое явление, так в пении соловья материальный половой инстинкт облекается в форму стройных звуков. В этом случае объективное звуковое выражение половой страсти совершенно закрывает ее материальную основу, оно приобретает самостоятельное значение и может быть отвлечено от своего ближайшего физиологического мотива: можно слушать поющую птицу и получать эстетическое впечатление от ее пения, совершенно забывая о том, что побуждает ее петь; точно так же, как, любуясь блеском бриллианта, мы не имеем надобности думать о его химическом веществе. Но на самом деле как для алмаза необходимо быть кристаллизованным углеродом, так для соловьиной песни необходимо быть выражением полового влечения, отчасти перешедшего в объективную звуковую форму. Эта песня есть преобразование полового инстинкта, освобождение его от грубого физиологического факта, это есть животный половой инстинкт, воплощающий в себе *идею любви*, между тем как крики влюбленного кота на крыше суть лишь прямое выражение физиологического аффекта, не владеющего собою. В этом последнем случае всецело преобладает материальный мотив, тогда как в первом он уравновешен идеальной формой.

Таким образом, и в нашем звуковом примере красота оказывается результатом взаимодействия и взаимного проникновения двух производителей: и здесь, как в зрительном примере, идеальное начало

овладевает вещественным фактом, воплощается в нем, и со своей стороны материальная стихия, воплощая в себе идеальное содержание, тем самым преобразуется и просветляется.

Красота есть действительный факт, произведение реальных естественных процессов, совершающихся в мире. Где весомое вещество преобразуется в светоносные тела, где неистовое стремление к осязательному животному акту превращается в ряд стройных и мерных звуков, там мы имеем красоту в природе. Она отсутствует везде, где материальные стихии мира являются более или менее *обнаженными*, будь то в мире неорганическом, как грубое бесформенное вещество, будь то в мире живых организмов, как неистовый жизненный инстинкт. Впрочем, в неорганическом мире те предметы и явления, которые некрасивы, не становятся через это безобразными, а остаются просто безразличными в эстетическом отношении. Куча песку или булыжнику, обнаженная почва, бесформенные серые облака, изливающие мелкий дождь, — все это в природе хотя и лишено красоты, но не имеет в себе ничего *положительно-отвратительного*. Причина ясна: в явлениях этого порядка мировая жизнь находится на низших, элементарных ступенях, она малосодержательна, и материальному началу не на чем проявить безмерность своего сопротивления; оно здесь сравнительно в своей области и пользуется спокойным обладанием своего скудного бытия. Но там, где свет и жизнь уже овладели материей, где всемирный смысл уже стал

раскрывать свою внутреннюю полноту, там несдержанное проявление хаотического начала, снова разбивающего или подавляющего идеальную форму, естественно, должно производить резкое впечатление безобразия. И чем на высшей ступени мирового развития проявляются вновь обнаженность и неистовость материальной стихии, тем отвратительнее такие проявления. В животном царстве мы уже встречаем крупные примеры настоящего безобразия. Здесь есть целые отделы существ, которые представляют лишь голое воплощение одной из материальных жизненных функций — половой или питательной. Таковы, с одной стороны, некоторые внутренностные черви (глисты), все тело которых есть не что иное, как мешок самого элементарного строения, заключающий в себе одни только половые органы, напротив, весьма развитые. С другой стороны, червеобразные личинки насекомых (гусеницы и т. п.) суть как бы один воплощенный инстинкт питания во всей его ненасытности; то же до известной степени можно сказать и об огромных головоногих моллюсках (каракатицы). Все названные животные несомненно безобразны. Но крайней степени безобразия достигает лишь в области высшей и совершеннейшей природной формы: никакое животное не может быть так отвратительно, как очень безобразный человек. Существованием безобразных типов в природе обличается несостоятельность (или, по крайней мере, недостаточность) того ходячего эстетического взгляда, который видит в красоте

лишь совершенное наружное выражение внутреннего содержания, безразлично к тому, в чем состоит само это содержание. Согласно такому понятию следует приписать красоту каракатице или свинье, так как тело этих животных в совершенстве выражает их внутреннее содержание, именно прожорливость. Но тут-то и ясно, что красота в природе не есть выражение всякого содержания, а лишь содержания идеального, что она есть *воплощение идеи*.

III

Определение красоты как *идеи воплощенной* первым своим словом (идея) устраняет тот взгляд, по которому красота может выражать всякое содержание, а вторым словом (воплощенная) исправляет и тот (еще более распространенный) взгляд, который хотя и требует для нее идеального содержания, но находит в красоте не действительное осуществление, а только видимость или призрак (Schein) идеи¹. В этом последнем воззрении прекрасное как субъективный психологический факт, т. е. ощущение красоты, ее явление или сияние в нашем духе, заслоняет собою саму красоту как объективную форму вещей в природе. Поистине же красота есть идея, действительно осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа, и это ее воплощение не менее

¹ В сущности, над этим воззрением не возвысился, несмотря на свой трансцендентальный реализм, и Эд. Гартман в своей недавно вышедшей объемистой и многословной «Эстетике».

реально и гораздо более значительно (в космогоническом смысле), нежели те материальные стихии, в которых она воплощается. Игра световых лучей в кристаллическом теле, во всяком случае, не менее реальна, чем химическое вещество этого тела, и модуляция птичьей песни есть такая же естественная реальность, как и акт размножения.

Красота, или воплощенная идея, есть лучшая половина нашего реального мира, именно та его половина, которая не только существует, но и заслуживает существования. Идеей вообще мы называем то, что само по себе достойно быть. Безусловно говоря, достойно бытия только все совершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков. Частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного, или идеального, бытия, становятся ему причастны через свое отношение к абсолютному во всемирном процессе, который и есть постепенное воплощение его идеи. Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному. Отсюда легко вывести следующее формальное определение идеи, или достойного вида бытия. Она есть *полная свобода составных частей в совершенном единстве целого*.

Самостоятельность частей, или простор бытия, в разных предметах и явлениях может быть более или менее полной; единство целого, дающего этот про-

стор своим частям, может быть более или менее совершенным. Из таких относительных различий вытекает множество степеней в осуществлении идеи, все разнообразие и вся сложность мирового процесса. Но, помимо частных усложнений в процессе своего осуществления, всемирная идея в самой общности своей представляется необходимо с трех сторон. В ней различаются: 1) свобода, или автономия бытия, 2) полнота содержания, или смысл и 3) совершенство выражения, или формы. Без этих трех условий нет достойного, или идеального, бытия. Рассматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней безусловности, как абсолютно желанное или изволяемое, идея есть добро; со стороны полноты обнимаемых ею частных определений, как мыслимое содержание для ума, идея есть истина; наконец, со стороны совершенства или законченности своего воплощения, как реально осязаемая в чувственном бытии, идея есть красота.

Таким образом, в красоте, как в одной из определенных фаз триединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и специально-эстетическую форму. Только эта последняя отличает красоту от добра и истины, тогда как идеальная сущность у них одна и та же — достойное бытие, или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего. *Этого* мы желаем как высшего блага, *это* мыслим как истину и *это* же ощущаем как красоту; но для того, чтобы мы могли *ощущать* идею, нужно, чтобы она была воплощена в

материальной действительности. Законченностью этого воплощения и определяется красота как такая в своем специфическом признаке.

Критерий достойного, или идеального, бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого. Критерий эстетического достоинства есть наиболее законченное и многостороннее воплощение этого идеального момента в данном материале. Понятно, что в применении к частным случаям эти критерии могут вовсе не совпадать и должны быть строго различаемы. Весьма слабая степень достойного, или идеального, бытия может быть в высшей степени хорошо воплощена в данном материале, и точно так же возможно крайне несовершенное выражение самых высших идеальных моментов. В области искусства это различие бросается в глаза, и здесь два критерия — общеидеальный и специально-эстетический — могут смешиваться только умами совсем необразованными. Различие менее явно в области природы, но и в ней оно несомненно существует, и очень важно его не забывать. Возьмем опять два старые примера: с одной стороны — внутренностного червя (глисту), а с другой — алмаз. Первый выражает в некоторой степени идею жизни в виде животного организма; второй, по своему идеальному содержанию, есть некоторая степень просветления неорганического вещества. Но идея органической жизни, хотя бы и на степени червя, выше идеи кристаллического тела, хотя бы и в виде алмаза. В этом последнем материя

лишь извне просветлена, тогда как в черве она внутренне оживотворена. В самом простом организме мы находим совокупность большего числа особенных частей и большее их единство, нежели в самом совершенном камне; всякий организм более сложен и вместе с тем более индивидуален, чем камень. Итак, по первому критерию глиста выше алмаза, потому что *содержательнее* его. Но, прилагая собственно эстетический критерий, мы приходим к другому заключению. В алмазе простая элементарная идея просветленного минерала (благородного камня) выражена законченнее и совершеннее, нежели как более сложная и высокая идея органической (в частности, животной) жизни выражена в глесте. Алмаз есть предмет в своем роде совершенный, ибо нигде такая сила сопротивления или непроницаемости не соединяется с такою светозарностью, нигде не встречается такая яркая и тонкая игра света в таком твердом теле. В черве, напротив, мы находим одно из несовершеннейших зачаточных выражений для той идеи органической жизни, к области которой это существо принадлежит. Хотя уже по самому химическому составу своих тканей червь есть тело более сложное, чем алмаз, но *организация* этого тела есть самая упрощенная и скудная. Точно так же, хотя по силе индивидуального единства этот простейший организм все-таки превосходит всякий алмаз, ибо не может подобно сему последнему безразлично дробиться, оставаясь самим собою, однако в смысле органическом это единство настолько слабо,

что даже иногда не выдерживает идеи организма (способность делиться по членикам). Таким образом, с точки зрения собственно эстетической червь, как крайне несовершенное воплощение своей хотя сравнительно и высокой идеи (животного организма), должен быть поставлен неизмеримо ниже алмаза, который есть совершенное, законченное выражение своей, хотя и малосодержательной, идеи просветленного камня.

IV

Вещество есть косность и непроницаемость бытия — прямая противоположность идее как положительной всепроницаемости или всеединству. Лишь в *свете* вещество освобождается от своей косности и непроницаемости, и таким образом видимый мир впервые расчленяется на две противоположные полярности. Свет или его невесомый носитель — эфир — есть первичная реальность идеи в ее противоположности весоному веществу, и в этом смысле он есть первое начало красоты в природе. Дальнейшие ее явления обусловлены сочетаниями света с материей. Такие сочетания бывают двоякого рода: механические, или наружные, и органические, или внутренние. Первыми производятся собственно световые явления в природе, вторыми — явления жизни. Древняя наука догадывалась, а нынешняя доказывает, что органическая жизнь есть превращение света. Таким образом, материя становится носитель-

ницею красоты через действие одного и того же светового начала, которое ее сперва поверхностно озаряет, а затем внутренне проникает, животворит и организует.

В мире неорганическом красота принадлежит или таким предметам и явлениям, в которых вещество прямо становится носителем света, или таким, в которых неодушевленная природа как бы одушевляется и в своем движении являет черты жизни. Оставляем метафизике решать вопрос, насколько тут субъективной иллюзии и насколько действительно природа, помимо органических существ (растений и животных), имеет в себе жизни, т. е. способности к внутренним восприятиям и самостоятельным движениям. Для нас — в пределах эстетического рассуждения — достаточно того факта, что в явлениях, о которых идет речь, красота их обусловлена не механическим движением как таковым, а впечатлением игры живых сил. Но сначала несколько слов о красоте неорганической природы в ее *покое*, о красоте чисто светового характера.

Порядок воплощения идеи, или явления красоты в мире, соответствует общему космогоническому порядку: вначале сотворил Бог *небо*... Если наши предки видели в небе отца богов, то мы, и не поклоняясь Сварогу или Варуне и вовсе не усматривая в небесном своде признаков живого личного существа, не менее язычников любимся его красотой; следовательно, она не зависит от наших субъективных представлений, а связана с действительными

свойствами, присущими видимому нам мировому пространству. Эти эстетические свойства неба обусловлены светом: оно прекрасно только озаренное. Ни в серый дождливый день, ни в черную беззвездную ночь небо никакой красоты не имеет. Говоря об этой красоте, мы разумеем собственно лишь световые явления, происходящие в пределах доступного нашим взглядам мирового пространства.

Всеобъемлющее небо прекрасно, во-первых, как образ вселенского единства, как выражение спокойного торжества, вечной победы светлого начала над хаотическим смятением, вечного воплощения идеи во всем объеме материального бытия. Этот общий смысл раскрывается более определенно в трех главных видах небесной красоты — солнечной, лунной и звездной.

1. Мировое всеединство и его физический выразитель — свет — в своем собственном активном средоточении — солнце. Солнечный восход — образ деятельного торжества светлых сил. Отсюда особенная красота неба в эту минуту, когда

*По всей
Неизмеримости эфирной
Несется благовест всемирный
Победных солнечных лучей.*
(Тютчев)

Сияющая красота неба в ясный полдень — то же торжество света, но уже достигнутое, не в действии, а в невозмутимом неподвижном покое.

*И как мечты почиющей природы,
Волнистые проходят облака.*

(Фет)

2. Мировое всеединство со стороны воспринимающей его материальной природы, свет отраженный — пассивная женственная красота лунной ночи. Как естественный переход от солнечного вида к лунному — красота вечернего неба и заходящего солнца, когда уменьшение прямой центральной силы света вознаграждается большим разнообразием его оттенков в озаренной среде.

3. Мировое всеединство и его выразитель — свет — в своем первоначальном расчленении на множественность самостоятельных средоточий, обнимаемых, однако, общею гармонией, красота звездного неба. Ясно, что в этой последней полнее и совершеннее, нежели в двух первых, осуществляется идея положительного всеединства. Впрочем, не должно забывать, что как непосредственное впечатление от красоты яркого полдня или лунной ночи, так и эстетическая оценка этой красоты обнимает необходимо всю картину природы в данный момент, все те земные предметы и явления, которые озарены солнцем и луною и которые имеют свою собственную красоту, усиленную этим особенным озарением, но, в свою очередь, увеличивающую красоту светлого неба; тогда как при созерцании звездной ночи эстетическое впечатление всецело ограничивается самим небом, а красота земных предметов,

сливающихся во мраке, не может иметь значения. Если устранить эту неравномерность и при эстетической оценке полдневного и лунного неба отвлечься от красоты озаренного ландшафта, то всякий согласится, что из трех главных видов неба звездное представляет наибольшую степень красоты¹.

Из астральной бесконечности переходя в тесные пределы нашей земной атмосферы, мы встречаемся здесь с прекрасными явлениями, изображающими в различной степени просветление материи или воплощение в ней идеального начала. В этом смысле имеют самостоятельную красоту облака, озаренные утренним или вечерним солнцем, с их различными оттенками и сочетаниями цветов, северное сияние и т. д. Полнее и определеннее ту же идею (взаимного проникновения небесного света и земной стихии) представляет *радуга*, в которой темное и бесформенное вещество водяных паров превращается на миг в яркое и полноцветное откровение воплощенного света и просветленной материи:

¹ Известно различие, которое немецкая эстетика (особенно со времен Канта) полагает между прекрасным и возвышенным (*Erhabenes*), причем звездное небо относится к этой последней эстетической категории. Нам кажется, что здесь известный оттенок прекрасного возведен без достаточного основания на степень независимой категории, противопоставляемой прекрасному вообще. Впрочем, нельзя приписывать важного значения этому терминологическому вопросу, а, во всяком случае, на русском языке мы имеем полное право говорить о красоте звездного неба.

*Как неожиданно и ярко
По влажной неба синеве
Воздушная воздвиглась арка
В своем минутном торжестве!
Один конец в леса вонзила,
Другим за облака ушла;
Она полнеба обхватила
И в высоте изнемогла!*

(Тютчев)

К световому прекрасному принадлежит и красота спокойного моря. В воде материальная стихия впервые освобождается от своей косности и непроницаемой твердости. Этот текучий элемент есть связь неба и земли, и такое его значение наглядно является в картине затихшего моря, отражающего в себе бесконечную синеву и сияние небес. Еще яснее этот характер водяной красоты в гладком зеркале озера или реки.

К воплощениям света в материи газообразной (облака, радуга) и к сейчас упомянутым его воплощениям в материи жидкой должно присоединить еще световые воплощения в твердых телах — благородные металлы и драгоценные камни. Сюда относится в большей или меньшей степени сказанное выше по поводу алмаза.

V

От явлений спокойного, торжествующего света переходим к явлениям подвижной и кажущейся свободной жизни в неорганической природе. Жизнь

по самому широкому своему определению есть игра, или свободное движение, частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом. Поскольку в этой игре выражается один из существенных признаков идеального или достойного бытия (которое одинаково не может быть ни отвлеченно-всеобщим, т. е. пустым, ни случайно-частным), постольку воплощение ее в явлениях материального мира, действительная или кажущаяся жизнь в природе представляет эстетическое значение. Этою красотой видимой жизни в неорганическом мире отличается прежде всего текущая вода в разных своих видах: ручей, горная речка, водопад. Эстетический смысл этого живого движения усиливается его беспредельностью, которая как бы выражает неутолимую тоску частного бытия, отделенного от абсолютного всеединства.

*Волна в разлуке с морем
Не ведает покою,
Ключом ли бьет кипучим
Иль катится рекою,
Все ропщет и вздыхает
В цепях и на просторе,
Тоскуя по безбрежном,
Бездонном синем море.*

А само это безбрежное море в своем бурном волнении получает новую красоту, как образ мятежной жизни, гигантского порыва стихийных сил, не мо-

гущих, однако, расторгнуть общей связи мироздания и нарушить его единства, а только наполняющих его движением, блеском и громом.

*Как хорошо ты, о море ночное,
Здесь лучезарно, — там сизо-черно!
В лунном сиянии словно живое
Ходит, и дышит, и плещет оно.
На бесконечном, на вольном просторе
Блеск и движение, грохот и гром...
Тусклым сияньем облитое море,
Как хорошо ты в безлюдье ночном!
Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздник так празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткие звезды глядят с высоты.*

(Тютчев)

Хаос, т. е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и эстетическая ценность таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними хаос шевелится.

Движение живых стихийных сил в природе имеет два главных оттенка: свободной игры и грозной борьбы. Одно и то же явление природы, гроза, может представлять и тот и другой оттенок, смотря по условиям, в которых она происходит. Величавая красота летних гроз, как и бурного моря, зависит от шевелящегося хаоса и от возбужденной интенсивности стихийных сил, оспаривающих окончательное тор-

жество у светлого мирового порядка. Совсем другое впечатление производит гроза в начале мая,

*Когда весенний первый гром,
Как бы резвяся и играя,
Грохочет в небе голубом.
Гремят раскаты молодые...
Вот дождик брызнул, пыль летит...
Повисли перлы дождевые,
И солнце нивы золотит...
С горы бежит поток проворный,
В лесу не молкнет птичий гам,
И гам лесной, и шум нагорный,
Все вторит весело громам...
Ты скажешь, ветреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящий кубок с неба
Смеясь на землю пролила.*

(Тютчев)

А вот у того же поэта картина наступающей грозы в летнюю ночь, в момент, когда хаотические силы еще только медленно готовятся к предстоящей страшной борьбе:

*Не остывшая от зною
Ночь июльская блистала,
И над тусклою землею
Небо полное грозою
От зарниц все трепетало...*

*Словно тяжкие ресницы
Разверзались порою,
И сквозь беглые зарницы
Чьи-то грозные зеницы
Загорались над землею...*

Или еще лучше:

*Одне зарницы огневые,
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые,
Ведут беседу меж собой.
Как по условленному знаку,
Вдруг неба вспыхнет полоса
И быстро выступят из мраку
Поля и дальние леса!
И вот опять все потемнело,
Все стихло в чуткой темноте,
Как бы таинственное дело
Решалось там, на высоте...*

Поскольку и в неорганическом мире в некоторых его явлениях мы находим действительное предварение (антиципацию) жизни, чем и обуславливается эстетическое значение этих явлений, постольку и звуки в неорганической природе, как выражение ее собственной жизни, приобретают свойство красоты. В жизни материальная природа внутренне проникается светом, поглощает его, претворяет во внутреннее движение и затем сообщает это движение внешней

среде — в звуке. Там, где этот общий идеальный смысл звука как живого ответа материи на влияние света (статуя Мемнова, звучащая на заре) не ясен для нас в частном звуковом явлении, там, где тела звучат не от себя, а лишь от внешнего и для них самих случайного воздействия, там не получается и никакого эстетического впечатления от звука¹. При этом бывает и так, что известные звуки, которые в своей отдельности имеют явно механический характер и потому не производят никакого впечатления красоты, в совокупности своей могут выражать жизнь некоторого собирательного целого и в этом качестве приобретают эстетическое значение. Так, например, в стуче колес по мостовой нет ничего прекрасного, но шум города, хотя и слагается главным образом из подобных некрасивых звуков, производит, однако, в своей совокупности (т. е. издали) несомненно эстетическое впечатление. Европейские города с их неопределенно разросшимися окрестностями представляют мало удобств для такого наблюдения. Но кому случалось подходить к большому восточному городу, например Каиру, от тех сторон, где он граничит с пустыней, тот, наверно, с наслаждением прислушивался к звучащей жизни этого собирательного животного.

В тех явлениях неорганической природы, о которых мы уже говорили (бурное море, гроза), звук

¹ Примечание для читателей, беспечных по части логики. Из того, что все прекрасные звуки должны быть выражениями внутренней жизни, никак не следует, чтобы все звуковые выражения внутренней жизни были прекрасны.

входит лишь как один из элементов эстетического впечатления. В бушующем море уже самый вид волн являет характер жизни помимо их шума.

*Ты, волна моя морская,
Своенравная волна,
Как, покоясь иль играя,
Чудной жизни ты полна!
Ты на солнце ли смеешься,
Отражая неба свод,
Иль мятешься ты и бьешься
В одичалой бездне вод.*

(Тютчев)

Тому же поэту волна по своему виду и живому движению представляется скачущим морским конем:

*О рьяный конь, о конь морской,
С бледно-зеленой гривой,
То смирный, ласково-ручной,
То бешено-игривый.
Ты буйным вихрем вскормлен был
В широком Божьем поле,
Тебя он прядать научил,
Играть, скакать по воле!*

В иных случаях полное безмолвие в природе прямо усиливает эстетическое впечатление или даже составляет необходимое его условие, как это мы выше видели (у того же поэта) в картине наступающей

ночной грозы. Зато в других явлениях неорганического мира весь жизненный и эстетический их смысл выражается исключительно в одних звуковых впечатлениях. Таковы скорбные вздохи скованного в космической темнице Хаоса:

*О чем ты воешь, ветер ночной,
О чем так сетуешь безумно?
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке,
И роешь, и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!
О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с беспредельным жаждет слиться...
О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!..*

(Тютчев)

VI

Порывы стихийных сил или стихийного бессилия, сами по себе чуждые красоты, порождают ее уже в неорганическом мире, становясь волей или неволей — в различных аспектах природы — мате-

риалом для более или менее ясного и полного выражения всемирной идеи, или положительного всеединства.

Зиждительное начало Вселенной (Логос), отражающееся от вещества снаружи как свет и изнутри зажигающее жизнь в веществе, образует в виде животных и растительных организмов определенные и устойчивые формы жизни, которые, восходя постепенно все к большему и большему совершенству, могут наконец послужить материалом и средою для настоящего воплощения всецелой и неделимой идеи.

Реальная подкладка органических форм — материал биологического процесса берется *весь* в мире вещественном: это — добыча, завоеванная зиждительным умом у хаотической материи. Иными словами, органические тела суть лишь превращения, или трансформации, неорганического вещества, в таком же, впрочем, смысле, в каком Исаакиевский собор есть трансформация гранита, а Венера Милосская — трансформация мрамора. Признать в живых телах особую, исключительно им присущую жизненную силу — это все равно что приписывать храму особую храмовую силу, а статуе — особенную ваятельную силу. Явно, что с точки зрения реального состава в органических телах нет совсем ничего, кроме физических и химических элементов, точно так же как с этой точки зрения в храме нет ничего, кроме камня, золота и прочих материалов, а в мраморной статуе — ничего, кроме мрамора. А с формальной стороны в строении живых организмов

мы имеем новую, сравнительно высшую степень проявления того же зиждительного начала, которое уже действовало и в мире неорганическом, — новый, относительно более совершенный способ воплощения той же идеи, которая уже находила себе выражения и в неодушевленной природе, хотя более поверхностные и менее определенные. Тот же самый образ всеединства, который всемирный художник крупными и простыми чертами набросал на звездном небе или в многоцветной радуге, его же он подробно и тонко разрисовывает в растительных и животных телах.

В мире органических существ различаются нами три главные стороны: 1) внутренняя сущность, или *prima materia*, жизни, стремление или хотение жить, т. е. питаться и размножаться, голод и любовь (более страдательные в растениях, более деятельные в животных); 2) образ этой жизни, т. е. те морфологические и физиологические условия, которыми определяются питание и размножение (а в связи с ними и прочие, второстепенные функции) каждого органического вида, и, наконец, 3) биологическая цель, — не в смысле внешней телеологии, а с точки зрения сравнительной анатомии, определяющей относительно целого органического мира место и значение тех частных форм, которые в каждом виде поддерживаются питанием и увековечиваются размножением. Самая биологическая цель при этом является двойкою: с одной стороны, органические виды суть *ступени* (частью преходящие, частью пребываю-

щие) общего биологического *процесса*, который от водяной плесени доходит до создания человеческого тела, а с другой стороны, эти виды можно рассматривать как *члены* всемирного *организма*, имеющие самостоятельное значение в жизни целого.

Общая картина органического мира представляет две основные черты, без равномерного признания которых невозможно никакое понимание мировой жизни, никакая философия природы, а следовательно, и никакая эстетика природы. Во-первых, несомненно, что органический мир не есть произведение так называемого непосредственного творчества или что он не может быть *прямо выведен* из одного абсолютного творческого начала, ибо в таком случае он должен бы был представлять безусловное совершенство, безмятежность и гармонию не только в целом, но и во всех своих частях. Между тем действительность далеко не соответствует такому оптимистическому представлению. В этом случае некоторые факты и открытия положительной науки имеют решающее значение. Рассматривая земной органический мир, особенно в его палеонтологической истории, достаточно известной в наши дни, мы находим здесь резко очерченную картину трудного и сложного процесса, определяемого борьбою разнородных начал, которая лишь после долгих усилий разрешается некоторым устойчивым равновесием. Это всего менее похоже на безусловно совершенное создание, непосредственно исходящее из творческой воли одного божественного ху-

дожника. Наша биологическая история есть замедленное и болезненное рождение¹. Мы видим здесь явные знаки внутреннего противоборства, толчки и судорожные сотрясения, слепые движения ощупью, неконченные наброски неудачных созданий — сколько чудовищных порождений и выкидышей! Все эти palaeozoa, эти допотопные чудища: *мегатеории, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили* — могут ли они быть совершенным творением Божиим? Если бы они удовлетворяли своему назначению и заслуживали одобрение Творца, как могло бы случиться, что они окончательно исчезли с нашей земли, уступив место формам более уравновешенным и гармоническим.

Тем не менее, хотя животворный деятель мирового процесса и бросает без сожаления свои неудобные пробы, однако — и в этом вторая основная черта органической природы — он дорожит не одною только целью процесса, а каждую из его бесчисленных ступеней, лишь бы эта ступень в свою меру и по-своему хорошо воплощала идею жизни. Отвоевывая шаг за шагом у хаотических стихий материал для своих органических созданий, космический ум бережет каждую свою добычу и покидает только то, в чем его победа была мнимою, на что безмерность хаоса наложила свою неизгладимую печать.

¹ См. пояснение этого указания с богословской (библейской) точки зрения в моей книге «La Russie et l'Eglise universelle» (2-me ed. Paris, p. 248–252).

Вообще зиждительное начало природы равнодушно к красоте своих произведений. Поэтому в царстве животном, где встречаются положительно безобразные творения, они или принадлежат к видам *исчезнувшим* (так называемым допотопным), т. е. отброшенным природою за негодностью, или же имеют *паразитический* характер (глиста, вши, клопы) и, следовательно, лишены самостоятельного значения, будучи только болезненно-оживленными экскрементами других организмов, или, наконец, некрасивая форма принадлежит червеобразным *личинкам* насекомых, представляющим лишь переходную стадию в развитии целого животного, в окончательном же своем виде эти самые животные (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются от отвратительной наружности червя, но некоторые из них даже служат весьма яркими образчиками красоты в природе. И (по общему правилу) только в этом своем, более красивом, окрыленном виде насекомое получает способность спариваться и размножаться, т. е. увековечивать свой вид. Если бы спаривались и размножались личинки, то они увековечивали бы эту безобразную животную форму как окончательную. Но природа равнодушна к красоте. Она допускает безобразные формы в качестве переходных стадий, но для увековечивания своих произведений старается сообщить им возможную в каждом роде красоту. Правда, помимо паразитов и червеобразных личинок существуют другие некрасивые формы, и даже в высших классах животного царства, на-

пример свиньи. Но *дикий* кабан, или вепрь, нисколько не отвратителен, он даже не лишен своего рода красоты — отвратительна только домашняя откормленная свинка. Но тут уже мы имеем дело с злоупотреблением человека, а не с произведением природы. Вообще же если красота в природе (как мы это утверждаем) есть реально объективное произведение сложного и постепенного космогонического процесса, то существование безобразных явлений вполне понятно и необходимо. Самые отвратительные формы животного царства послужили и еще послужат нам для подтверждения и иллюстрации наших мыслей.

После этих пояснений мы можем перейти к эстетическому обзору органического мира.

VII

В растительном царстве светлое эфирное начало уже не только озаряет косное вещество и не только возбуждает в нем порывистое преходящее движение (как в явлениях стихийной красоты), но и *внутренно* движет его, *поднимает* его изнутри, *постоянным* образом преодолевая силу тяжести. В растении свет и материя вступают в прочное неразрывное сочетание, впервые проникают друг друга, становятся одною неделимою жизнью, и эта жизнь поднимает кверху земную стихию, заставляет ее тянуться к небу и солнцу. Между косностью минералов и произвольным движением животных это незаметное вну-

треннее движение вверх, или *рост*, составляет характеризующее свойство растений, которые от него имеют и свое название. Поскольку здесь светлая форма и темное вещество впервые органически нераздельно сливаются в одно целое, растение есть первое действительное и живое воплощение небесного начала на земле, первое действительное преобразование земной стихии. Два космогонические начала, которые в явлениях неорганического мира лишь поверхностно соприкасаются и извне возбуждают друг друга, здесь действительно соединяются и порождают одну неделимо двойственную небесно-земную сущность растений.

*Как будто чужая жизнь двойную
И ей оваяны вдвойне —
И землю чувствуют родную
И в небо просятя оне.*

(Фет)

В растительном царстве жизнь выражается преимущественно в объективном направлении в производстве прекрасных органических форм. В этом первом живом порождении небесных и земных сил внутренняя жизнь еще слабо обособилась: это есть безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся к небу земля. Материальное начало, возведенное на новую степень бытия, на степень живого существа, не успело еще развить соответственной внутренней интенсивности, оно как бы замерло в общем чувстве

своего просветления. Из двух нераздельных, но тем не менее различных сторон органической жизни в растительном мире решительно преобладает сторона *организации* над стороною *жизни*. Растение хотя и живет, но оно есть более *организованное тело*, нежели живое существо: в нем видимые формы значительнее внутренних состояний. Эти последние существуют, но в слабой степени — душа растений, как уже давно замечено, есть грезящая душа. Поэтому и главный способ для выражения внутренних субъективных состояний — голос — вполне отсутствует у всех растений, зато красотой видимых форм они наделены гораздо равномернее, нежели животные, и, вообще говоря, превосходят их в этом отношении. Для растений зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цель, поэтому органы размножения (цветы), которыми в наиболее значительной части растительного царства увековечивается данный вид, представляют вместе с тем и наибольшее развитие растительной красоты в ее специфическом характере: наивной, спокойной, дремлющей.

Так как в растительном мире главное дело не в содержании внутреннем, не в интенсивности и полноте субъективной жизни, а в законченном внешнем выражении хотя бы и простого сравнительно содержания, то естественное различие между высшими и низшими растениями определяется соответственно степени их видимого совершенства, или красоты, т. е. эстетический критерий совпадает здесь, вообще говоря, с естественно-научным, чего,

как сейчас увидим, вовсе не замечается в царстве животном. Два главные отдела растительного мира характеризуются присутствием или отсутствием *цветка*, т. е. того сложного органа, в котором преимущественно сосредоточивается растительная красота. Снабженные цветами и потому, вообще говоря, более красивые растения составляют высший отдел *явнобрачных*, а лишенные цветов и в общем не отличающиеся красотой растения принадлежат к низшему отделу *тайнобрачных*. И между этими последними самые низшие по структуре — водоросли, мхи — суть и наименее красивые, тогда как сравнительно более сложные или высшие — папоротники — обладают и большею степенью красоты. Совершенно не то видим мы у животных. Хотя они также разделяются на два главные отдела: низший — беспозвоночных и высший — позвоночных животных, но тут уже никак нельзя сказать, чтобы высшие были вообще красивее низших; эстетический и зоологический критерий здесь уже вовсе не совпадают. К числу беспозвоночных, следовательно, к низшему из двух главных отделов животного царства, относятся одни из самых красивых зоологических форм — бабочки, которые, несомненно, превосходят красотой большую часть высших животных. А между этими последними, т. е. в отделе позвоночных, степень зоологического развития, вообще говоря, вовсе не соответствует степени красоты. Самый низший из четырех классов, рыбы, весьма богат красивыми формами, тогда как в самом высшем —

млекопитающих — видное место занимают такие неэстетические твари, как бегемоты, носороги, киты. Самые красивые и вместе с тем самые музыкальные позвоночные животные принадлежат к среднему классу — птиц, а не к высшему, да и в сем последнем (у млекопитающих) отряд, представляющий наивысшую степень зоологического развития, четырёхрукие (обезьяны), есть вместе с тем и самый безобразный. Очевидно, в животном царстве красота еще не есть *достигнутая* цель, органические формы существуют здесь не ради одного своего видимого совершенства, а служат также — и главным образом — как средство для развития наиболее интенсивных проявлений жизненности, пока наконец эти проявления не уравниваются и не входят в меру человеческого организма, где наибольшая сила и полнота внутренних жизненных состояний соединяется с наисовершеннейшею видимою формой в прекрасном женском теле, этом высшем синтезе животной и растительной красоты.

Но если мир животных представляет (сравнительно с растениями) менее пищи для непосредственного эстетического созерцания, то для философии красоты животное царство содержит особенно много любопытных и поучительных данных, разработкою которых мы обязаны, конечно, не эстетикам по профессии, а естествоиспытателям, и во главе их великому Дарвину в его сочинении о половом подборе. Хотя его цель здесь была в том, чтобы подтвердить и дополнить теорию происхожде-

ния видов путем естественного подбора в борьбе за существование (предмет посторонний для нашего теперешнего рассуждения), но этим не исчерпывается значение собранных в этой книге наблюдений и указаний (как принадлежащих самому Дарвину, так и чужих). Многие из них интересны и важны для нас потому, что доказывают объективную реальность красоты в природе независимо от субъективных человеческих вкусов.

VIII

На каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым существенным углублением и осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи в прекрасных формах, но еще только возможность: мы знаем, что усиленная степень природного бытия сама по себе еще не ручается за его красоту, что космогонический критерий не совпадает с эстетическим, а отчасти даже находится с ним в прямой противоположности. Оно и понятно: возведенная на высшую степень бытия и этим внутренне усиленная, стихийная основа Вселенной — слепая природная воля — получает зараз и способность к более полному и глубокому подчинению и идеальному началу космоса, которое в таком случае и воплощает в ней новую, более совершенную форму красоты, и вместе с тем в хаотической стихии на этой высшей степени бытия усиливается

и противоположная способность сопротивления идеальному началу с возможностью притом осуществлять это сопротивление на более сложном и значительном материале. Красота живых (органических) существ выше, но вместе с тем и *реже* красоты неодушевленной природы; мы знаем, что и положительное безобразие начинается только там, где начинается жизнь. Пассивная жизнь растений представляет еще мало сопротивления идеальному началу, которое и воплощается здесь в красоте чистых и ясных, но малосодержательных форм. Окаменевшее в минеральном и дремлющее в растительном царстве хаотическое начало впервые пробуждается в душе и жизни животных к деятельному самоутверждению и противопоставляет свою внутреннюю ненасытность объективной идее совершенного организма. На кого-то из немецких философов животные производили впечатление сомнамбулов; кажется, правильнее было бы сравнить их с помешанными и маньяками: далее мы увидим примеры мономаний, которыми одержимы целые роды и отделы животных. Как бы то ни было, и в общей палеонтологической истории развития целого животного царства, и в индивидуальной эмбриологической истории каждого животного организма ясно отпечатлелось упорное сопротивление оживотворенного хаоса высшим органическим формам, от века намеченным в уме всемирного художника, который для достижения прочных побед должен все более и более суживать поле битвы. И каждая новая победа его открывает возможность

нового поражения: на каждой достигнутой высшей степени организации и красоты являются и более сильные уклонения, более глубокое безобразие, как высшее потенцированное проявление того первоначального безобразия, которое лежит в основе — и жизни, и всего космического бытия.

Если с появлением органического вещества, оживленной протоплазмы, в виде простейших, большей частью микроскопических животных и растений, создается почва для новых более прочных и значительных воплощений мировой идеи в реальных формах красоты, то ясно, что сама по себе эта почва никакого положительного отношения к красоте не имеет. Безобразие мировой основы заявляет здесь себя на новой ступени частью с материально пассивной (женственной) стороны — в первичных растениях, частью с активно хаотической (мужской) стороны — у первичных животных. Зачатки всего животного царства так же некрасивы, как и зачаток отдельного животного организма, хотя бы самого высшего. Первичные животные носят в зоологии характеристичное название безобразных или бесформенных — *amorphozoa*. И без всякого сомнения, это подвижное, копошащееся безобразие отвратительнее спокойной бесформенности первичных растений. Но разумеется, самая простота и мелкость этих животных протистов не позволяет им быть настоящим типом животного безобразия. Для этого одной простой бесформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма. Таковую положи-

тельно безобразную форму, служащую в более или менее открытом виде основой всех животных организаций, мы находим в *черве*.

Форма червя, как уже было выше замечено, есть прямое выражение, *обнаженное* воплощение двух основных животных инстинктов — полового и питательного — во всей их безмерной ненасытности. Всего яснее это в тех внутренностных червях, которые питаются всем своим существом, всю поверхность своего тела через эндосмос (всасывание), и затем не представляют никаких органов, кроме половых, а эти последние своим сильным развитием и сложным строением являют поразительный контраст с крайним упрощением всей остальной организации. Таковы, например, *асантосерпалі*, у которых, не говоря уже о совершенном отсутствии органов чувств, нет ни рта, ни кишки, ни *anus*, и на таком дефективном фоне ярко выделяются, по выражению Клауса, «мощные половые органы»¹. Этому непомерному анатомическому развитию половых органов соответствуют и некоторые чудовищные явления в самой половой жизни, во взаимных отношениях обоих полов. Так, у *Distomum haematobium* (в отряде *Trematodes distomidae*) самец, будучи хотя толще, но короче самки, носит эту последнюю всегда при себе в особом углублении своей брюшной стороны². Противоположное и еще более чудовищ-

¹ Claus. Зоология (рус. пер.). — Одесса, 1888, т. 1, с. 345.

² Там же, с. 315.

ное явление представляет *Trichosomum crassicauda* (отр. Nematodes), у которого, по наблюдениям Лейкарта, очень малорослые самцы, по два или по три, а иногда по четыре и по пяти живут вместе внутри маточной полости самки. В классе кольчатых червей безобразия основного типа смягчается несколько более сложную организацией, но и у них непомерное развитие и разнообразие половых органов (особенно в отряде *Oligochaetae*)¹ не допускает идею жизни до гармонического воплощения. Основной тип червя на более высокой ступени организации явно сохраняется и у моллюсков, которых Линней прямо относил к *vermes*, и не без основания. «С тех пор как организация и развитие этих животных стали более известны, оказывается, что они действительно имеют отношение к червям»². Между прочим, «по форме, реснитчатым покровам и организации личинки моллюсков имеют много общего с трихофорой, или Ловеновской личинкой, свойственной многим червям»³. Впрочем, с эстетической точки зрения у тех видов моллюсков, которые в своем развитии проходят через стадию личинок, вполне развившееся животное несколько не превосходит свою личинку. Не то видим мы у насекомых, у которых червеобразная основная форма (находящаяся, по новейшим научным мнениям, в генетическом

¹ Claus. Зоология, т. 1, с. 367.

² Там же, т. 2, с. 1.

³ Там же, с. 6.

сродстве с кольчатыми червями)¹ в своем обнаженном безобразии сохраняется только на стадии личинки, а в развившемся животном прячется под более или менее красивыми окрыленными покровами.

Основной червь, у насекомых прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночных животных: их *чрево* есть тот же червь не только в этимологическом, но и в зоогеническом смысле. Этот вобранный внутрь червь у некоторых позвоночных животных, принадлежащих к классам рыб и земноводных, опять получает такое преобладание, что сообщает свою форму всему телу животного. Таковы в особенности змеи, которые изо всех позвоночных животных суть самые похожие на червя, а потому и самые отвратительные. Нет надобности распространяться о том, что это возвращение к червеобразной наружности связано у этих животных и с внутренним уподоблением червю, т. е. с новым потенцированным самоутверждением злой жизни в ее кровожадном и сладострастном инстинкте.

Преобладание слепой и безмерной животности над идеей организма, т. е. внутреннего и наружного равновесия жизненных элементов, это преобладание материи над формой, наглядно выражаемое в типической фигуре червя, есть лишь главная основная причина безобразия в животном царстве. К ней присоединяются еще две другие, также общего характера. Мы знаем, что бесформенность, или неу-

¹ Claus. Зоология, т. 1, с. 533.

стойчивость формы, сама по себе есть нечто безразличное в эстетическом смысле (например, бесформенные и бесцветные облака). Но когда в животном царстве бесформенность является на таких его ступенях, которые уже предполагают более или менее сложную и устойчивую организацию, то такое возвращение к элементарной протоплазме, будучи в прямом противоречии с данной органической идеей, становится источником положительного безобразия. Например, улитки и другие слизняки, кроме того, что они еще довольно ясно сохраняют безобразный тип червя, отвратительны также и по своей первобытной бесформенности и мягкотелости, совершенно не соответствующей их сравнительно сложной внутренней организации. Та же причина — преобладание бесформенной массы — делает некрасивыми и таких высших животных, как киты и тюлени. Впрочем, поскольку это зависит здесь от чрезмерного накопления жира, следовательно, от излишнего питания, наша вторая причина зоологического безобразия (возвратная бесформенность) совпадает с первой (неистовость животного инстинкта). Это вполне ясно в случае тех домашних животных, которые становятся бесформенными и безобразными вследствие искусственного откармливания. Третья причина безобразия в животном царстве, и именно у некоторых высших (позвоночных) животных (лягушки, обезьяны), состоит в том, что они, оставаясь вполне животными, похожи на человека и представляют как бы карикатуру на него.

Здесь нельзя видеть только одно субъективное впечатление, ибо помимо наглядного сравнения с человеком у этих животных замечается действительное анатомическое предварение (антиципация) высшей формы, которой не соответствуют остающиеся черты низшей организации, и это-то несоответствие, или дисгармония, и составляет объективную причину их безобразия.

Под указанные три формальные причины или категории: 1) непомерное развитие материальной животности, 2) возвращение к бесформенности и 3) карикатурное предварение высшей формы — могут быть подведены все проявления животного безобразия в его бесчисленных конкретных видоизменениях и оттенках. Но и эти три причины, в сущности, могут быть сведены к одной, именно к сопротивлению, которое материальная основа жизни на разных ступенях зоогенического процесса оказывает организующей силе идеального космического начала. Теперь нам нужно рассмотреть, какими способами преодолевается это сопротивление и создается красота в животной природе.

IX

Чтобы в области той жизни, основная материя которой есть бесформенная связь, а типический представитель — червь, воплотить идеальную красоту, мировому художнику пришлось много и долго поработать. До появления животной жизни земная

материя уже послужила к воплощению двойкой красоты — минеральной и растительной. И вот мы видим, что и в животном царстве, прежде чем внутренне преодолеть активное сопротивление одушевленной материи и переродить ее в прекрасные формы высших животных организмов, космический зодчий пользуется зоологическим материалом для произведения новых видов прежней красоты, не имеющих специфически животного характера, а частью принадлежащих к области неорганической, частью же напоминающих растительные формы. И во-первых, некрасивые, более или менее червеобразные полипы создают целые леса прекрасных кораллов, которые по своему составу из неорганического вещества должны быть отнесены к числу минералов, а по видимой форме похожи на деревья и цветы. В меньших размерах то же стремление воспроизвести наружным образом минерально-растительную красоту на основе животной материи замечается в так называемых морских звездах, морских лилиях и т. п. Далее, безобразные моллюски, оставаясь при всей своей отвратительной бесформенности, порождают твердую неорганическую красоту многоцветных и многообразных раковин, и, наконец, одно из этих животных выделяет драгоценный жемчуг.

Здесь у моллюсков, так же как у полипов, животная жизнь производит красоту лишь как наружное неорганическое отложение и облекается в нее чисто внешним образом, как в свое жилище, а не в собственную свою форму. То же до известной степени

можно сказать и о роговых отложениях у некоторых высших животных, каковы черепахи; последнее проявление этого рода животного зодчества мы находим в классе млекопитающих у так называемого броненосца, где оно, впрочем, теряет свое эстетическое значение.

Другое, менее поверхностное отношение между красивым облачением и производящим его для себя животным мы находим у окрыленных насекомых. Вместо неорганических построек, каковы кораллы для полипа или раковины для моллюска, крылья бабочек или жуков суть нераздельные органические придатки к их телу, к которому они относятся приблизительно так же, как цветы к растению. Подобно тому как в цветке (явнобрачные) растения имеют свои половые органы, точно так же и эти насекомые только в окрыленной своей стадии достигают половой зрелости и спариваются между собою. Как по органическому составу и сложному строению самих крыльев, так и по их определенному и тесному морфологическому отношению к остальному телу насекомого мы должны признать здесь эстетическое действие образующего идеального начала на животную материю существенно более глубоким и важным, нежели каково оно в неорганических и внешних для самого животного тела раковинах и кораллах. Однако и самая красивая бабочка есть не более как окрыленный червь. Если здесь дуализм между прекрасною формой и безобразием животной материи и не выражается во всей своей силе в виде *двух*

отдельных и разнородных тел, как в моллюске и его раковине, то все-таки эта двойственность не побеждена здесь даже видимым образом, поскольку прекрасные крылья и червеобразное туловище составляют *две* резко выделяющиеся, хотя и органически сросшиеся *половины* в теле насекомого.

Эта двойственность прекрасной формы и безобразной материи преодолевается наконец в пользу первой, по крайней мере в наружном виде, у позвоночных животных, которые, вбирая в себя своего червя (или свое чрево), делают его совсем незаметным, и вместе с тем вся поверхность их тела тесно облекается более или менее красивым покровом (чешуя, перья, шерсть и мех). В тех случаях, когда такие покровы у позвоночных животных отсутствуют, как, например, у лягушек, эта обнаженность есть одна из причин их безобразия (сверх той, которая указана выше).

Космический художник знает, что основа животного тела безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цель не в том, чтобы уничтожить или устранить безобразие, а в том, чтобы оно само сначала облеклось красотой, а потом и превратилось в красоту. Поэтому он тайными внушениями, которые мы называем инстинктом, побуждает самих животных из собственной их плоти и крови создавать всякие красивые оболочки; он заставляет слизняка залезать в им самим устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарного назначения (предполагая таковое) вовсе не нуждалась в этом красивом виде; он понуждает от-

вратительную гусеницу надеть на себя выращенные ею самую пестрые крылья, а рыб, птиц и зверей — совсем зашить себя в блестящую чешую, разноцветные перья, гладкую шерсть и пушистый мех.

Но высшие животные, птицы и еще более некоторые млекопитающие (семейство кошачьих, также олени, серны, лани и т. д.) помимо красивых наружных покровов представляют и во всем своем телесном виде прекрасное воплощение идеи жизни, стройной силы, гармонического соотношения частей и свободной подвижности целого. Под это идеальное определение подходят все многочисленные типы и оттенки животной красоты, перечисление и описание которых не входит в нашу задачу. Это есть дело описательной зоологии. Также должны мы оставить в стороне и вопрос о том, какими путями образующая сила мирового художника доводила природу до создания прекрасных животных форм, — этот вопрос может быть разрешаем только метафизической космогонией. Наше эстетическое рассуждение о красоте в природе мы можем закончить указанием тех явлений, которые, как выше замечено, эмпирически подтверждают объективный характер этой красоты.

Х

Явления полового подбора, наблюдавшиеся Дарвином и другими естествоиспытателями, совершенно недостаточны для объяснения красоты всех животных форм: они относятся почти исключительно

лишь к наружным украшениям или орнаментальной красоте у различных животных. Но здесь дело не в собственной важности объясняемых явлений, а в несомненном доказательстве самостоятельного объективного значения эстетического мотива, хотя бы в самых поверхностных его выражениях.

В то время как многие прямолинейные умы старались свести к утилитарным основам человеческую эстетику в интересах позитивно-научного мировоззрения, величайший в нашем веке представитель этого самого мировоззрения показал независимость эстетического мотива от утилитарных целей даже в животном царстве и через это впервые положительно обосновал истинно идеальную эстетику. Этой неотъемлемой заслугой достаточно было бы, чтобы обессмертить имя Дарвина, если бы он даже не был автором теории происхождения видов путем естественного подбора в борьбе за существование, — теории, точно определившей и подробно проследившей один из важнейших материальных факторов мирового процесса.

Жизнь животного определяется двумя главными интересами: поддерживать себя посредством питания и увековечивать свой вид посредством размножения. Эта последняя цель, разумеется, не существует в сознании самого животного, а достигается природою косвенно через возбуждение полового влечения в разнополых особях. Но космический художник пользуется этим половым влечением не только для увековечивания, но и для украшения дан-

ных животных форм. Особи активного пола, самцы преследуют самку и вступают из-за нее в борьбу друг с другом; и вот оказывается, говорит Дарвин, вопреки всякому предвидению, что способность различным образом *прельщать* самку имеет в известных случаях большее значение, нежели способность побеждать других самцов в открытом бою¹.

Это стремление *прельщать* обнаруживается у животных даже там, где его всего менее можно было бы ожидать. «Quiconque a eu l'occasion, — говорит Агассиц, — *observer les amours des limagons, ne saurait mettre en doute la seduction deployee dans les mouvements et les allures qui preparent et accomplissent le double embrassement de ces hermaphrodites*»². В чем, собственно, состоит здесь взаимное прельщение и служит ли оно к какому-нибудь украшению этих слизняков, ни Агассиц, ни Дарвин не объясняют. Но если действительно улитки пленяют друг друга своими аллюрами, то другие, более зрячие моллюски еще легче могут оказывать подобное действие красотой своих раковин. Дело яснее у ракообразных (crustacea) и у пауков. Здесь самцы некоторых видов приобретают во время половой зрелости яркую и разнообразную окраску, какой не имели прежде и которая отсутствует у самок³.

¹ *Дарвин*. Происхождение человека и половой отбор. Нем. пер. Виктора Крауса. Штутгарт, 1871, т. 1, с. 246–247. (Далее — Дарвин.)

² *Agassiz*. De l'Espece et la Classification, 1869, p. 106.

³ *Дарвин*, т. 1, с. 301–303.

«Всякий путешествовавший в тропических лесах бывал поражен звоном, который производят цикады-самцы. Самки же безмолвствуют, как уже и греческий поэт Ксенарх заметил: «В счастье живут цикады: у всех у них жены безгласны»¹. Фриц Мюллер пишет Дарвину из Южной Бразилии, что он часто присутствовал при музыкальном состязании между двумя или тремя самцами цикады, имевшими особенно звонкий голос и сидевшими на значительном расстоянии друг от друга. Как только один кончал свою песню, так сейчас же начинал другой, и таким образом они все время чередовались между собою. Так как здесь, справедливо замечает Дарвин, обнаруживается столько соперничества между самцами, то весьма вероятно, что самки не только распознают их по издаваемым ими звукам, но что они, подобно птичьим самкам, прельщаются или возбуждаются тем из самцов, который обладает самым привлекательным голосом².

У насекомых, принадлежащих к отряду Neuroptera, замечается не только особенное окрашение крыльев у самцов перед спариванием, но наблюдалось у разных видов предпочтение того или другого цвета³. Этот последний факт важен, потому что показывает восприимчивость этих насекомых к зрительным впечатлениям как таковым, независимо от

¹ Дарвин, т. 1, с. 313.

² Там же, т. 1, с. 314.

³ Там же, с. 323—324.

какого-нибудь их утилитарного значения, которого в данном случае невозможно указать. Такую же эстетическую восприимчивость следует приписать жукам (Coleoptera), у которых крылья не только окрашены блестящими металлическими красками, но и часто разрисованы полосками, кружками, крестиками и другими изящными узорами, — и все это только у *зрячих* видов, слепые же никогда не имеют разрисованных или разрисованных крыльев¹. В этом же отряде насекомых у некоторых видов самцы отличаются огромными и весьма изменчивыми и причудливыми рогами, которые, как доказывает Дарвин, несомненно имеют характер *украшения* для прельщения самок². Тому же назначению служат и особые органы для произведения звука, замечаемые у некоторых видов³.

В отряде Lepidoptera (бабочки) красота их крыльев, которую у некоторых тропических видов⁴, по выражению Дарвина, невозможно описать словами, представляет тот же самый характер, ибо несомненно, что именно самцы преимущественно отличаются и блестящею красотой и разнообразием своих крыльев, тогда как самки сравнительно бесцветны и монотонны. Это уже одно показывает, что красота крыльев не может служить утилитарным целям защиты в борьбе за существование (чрез уподобление

¹ Дарвин, т. 1, с. 327.

² Там же, с. 332.

³ Там же, с. 340–341.

⁴ Там же, с. 345.

насекомого цветку, на котором оно сидит, и т. п.), ибо в такой защите самки нуждаются никак не менее самцов. Впрочем, есть факты, прямо показывающие, что утилитарная цель здесь сама по себе, а эстетическая сама по себе. А именно у многих видов замечается, что нижняя поверхность крыльев, т. е. та, которая обращена наружу в сидячем, наиболее опасном положении, окрашена совершенно под цвет тем растениям, на которые бабочка садится (явно ради защиты), тогда как верхняя поверхность, которую порхающий самец показывает самке во время ухаживания, раскрашена и разрисована с таким причудливым изяществом, которое не может иметь никакого отношения к целям защиты¹. Читатель может найти у самого Дарвина еще много других частных доказательств, оставляющих вне сомнения преобладающее здесь действие чисто эстетического фактора².

Неравнодушны к красоте и рыбы. Этим только объясняется, что у многих видов этого класса самцы (вообще более красивые, чем самки) развивают во время спаривания особую красоту цветов и форм³. Сверх того, вопреки общему мнению о немоте рыб, некоторые виды (например, *Umbrina*) обнаруживают несомненные музыкальные способности и трубят весьма громко и благозвучно, — опять-таки только самцы и только в эпоху спаривания⁴.

¹ *Дарвин*, т. 1, с. 349

² Там же, с. 350, 354–357, 359, 362–364, 375, 376.

³ Там же, с. 6, 7, 11, 12, 13.

⁴ Там же, с. 19, 20.

Самцы тритонов пленяют своих подруг красивыми гребнями, а у лягушек только самцы же, и лишь во время ухаживания, дают свои концерты, которые у некоторых американских пород отличаются истинною музыкальностью и доставляют эстетическое наслаждение не одному лягушечьему, а также и человеческому уху¹. В одном роде ящериц (*Sitana*) горло самцов снабжено большим, ярко окрашенным (во время спариванья) кожаным придатком, который они распускают как веер перед самками². Наиболее эстетический (и в зрительном и в звуковом отношении) класс птиц представляет великое обилие фактов, доказывающих самостоятельное значение красоты для этих животных. Почти все они основывают свои брачные успехи на обнаружении того или другого эстетического свойства, причем замечается, что блестящая окраска и способность к благозвучному пению обыкновенно не совпадают, но слабость одного из этих преимуществ возмещается развитием другого³. Всего любопытнее у птиц то, что они явно сознательно относятся к своей красоте и тщеславятся ею не только перед самками, но и перед посторонними наблюдателями. Сам Дарвин нередко видел, как павлин щеголял своим убором не только перед курами, но и перед свиньями. Все естествоиспытатели, внимательно наблюдавшие птиц

¹ *Дарвин*, т. 2, с. 23.

² Там же, т. 2, с. 27.

³ Там же, т. 2, с. 48.

как в состоянии природы, так и в неволе, единогласно утверждают, что самцы находят удовольствие в том, чтобы выставлять напоказ свою красоту¹. У многих видов сложные украшения самцов не только не могут иметь никакого утилитарного значения, но прямо вредны, ибо развиваются в ущерб их удобоподвижности, — мешают им летать или бегать, выдают их с головою преследующему врагу; но, очевидно, для них красота дороже самой жизни². Чисто созерцательная восприимчивость некоторых птиц к красоте цветов доказывается тем, что они обращают внимание и любят яркими цветами не на себе подобных только, а где бы их ни встретили, например, на дамских платьях или шляпах³. Старательное украшение гнезд некоторыми птицами, например колибри, которые отделяют их с самым тонким вкусом, также несомненно доказывает у птиц присутствие объективно-эстетического чувства⁴. Иногда чувство даже заставляет их впадать в предосудительные крайности. Так, самка южноафриканского вида *Chera progne* покидает самца, если он случайно потерял длинные хвостовые перья, которыми он украшается в эпоху спариванья. Подобное же легкомыслие наблюдал д-р Иегер в Вене у серебряных фазанов⁵.

¹ *Дарвин*, т. 2, с. 74, 76, 77, 78.

² Там же, с. 83.

³ Там же, с. 96.

⁴ Там же, с. 97.

⁵ Там же, с. 105.

Достаточно будет для нас этих немногих указаний из массы однородных фактов, собранных Дарвином. Смысл этих фактов столь же прост, сколько значителен. Человек находит известные явления в природе красивыми, они доставляют ему эстетическое наслаждение; большинство философов и ученых уверены, что это есть лишь факт субъективного человеческого сознания, что в *самой* природе нет красоты, так же как в ней нет добра и правды. Но вот оказывается, что те самые сочетания форм, цветов и звуков, которые нравятся в природе человеку, нравятся также и самим существам природы — животным всевозможных типов и классов, нравятся им так сильно, имеют для них столь важное значение, что поддержание и развитие этих бесполезных, а иногда и вредных (в утилитарном смысле) особенностей ложится в основу их видového существования. Мы уже никак не можем сказать, что крылья тропической бабочки или павлиний хвост красивы только по нашей субъективной оценке, ибо точно так же ценят их красоту сами бабочки и павлины. Но в таком случае необходимо идти дальше. Ибо, допустивши, что павлиний хвост красив объективно, настаивать на том, что красота радуги или алмаза имеет лишь субъективно-человеческий характер, было бы верхом нелепости. Разумеется, если в данном частном случае вовсе нет никакого чувствующего субъекта, то нет и ощущения красоты; но дело не в ощущении, а в свойстве *предмета*, способного про-

изводить однородные ощущения в самых различных субъектах. Если же вообще красота в природе объективна, то она должна иметь и некоторое общее онтологическое основание, должна быть — на разных ступенях и в разных видах — чувственным воплощением одной абсолютно-объективной всеединой идеи.

Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздраемой этим хаосом мировой душой или природою, которая все более и более поддается мысленным внушениям зиждительного начала, творит в ней и через нее сложное и великолепное тело нашей Вселенной. Творение это есть *процесс*, имеющий две тесно между собою связанные цели, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т. е. *света* и *жизни*, в различных формах природной красоты; особенная же цель есть создание человека, т. е. той формы, которая вместе с наибольшею телесною красотой представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием. Уже в мире животных, как мы сейчас видели, общая космическая цель достигается при их собственном участии и содействии, через возбуждение в них известных внутренних стремлений и чувств. Природа не устраивает и не украшает животных как внешний материал, а заставляет их самих устроить и украшать себя. Наконец, человек уже не только участвует в действии

космических начал, но способен *знать цель* этого действия и, следовательно, трудиться над ее достижением осмысленно и свободно. Как человеческое самосознание относится к самочувствию животных, так красота в искусстве относится к природной красоте.

ОБЩИЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА

I

Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление, подлежат одинаковой эстетической оценке, недаром и слово для ее выражения употребляется в обоих случаях одно и то же. Но если бы все ограничивалось такою видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить, и действительно спрашивали: зачем это удвоение красоты? не детская ли забава повторять на картине то, что уже имеет прекрасное существование в природе? Обыкновенно на это отвечают (например, Тэн в своей «Philosophie de l'art»), что искусство воспроизводит не самые предметы и явления действительности, а только то, что видит в них художник, а истинный художник видит в них лишь их *типические*, характерные черты; эстетический элемент природных явлений, пройдя через сознание и воображение художника, очищается от всех материальных случайностей и, таким образом, усиливается, выступает ярче; красота, разлитая в природе, в ее формах и красках на картине является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою. Этим объяснением нельзя окончательно удовлетвориться

уже по тому одному, что к целым важным отраслям искусства оно вовсе неприменимо. Какие явления природы подчеркнуты, например, в сонатах Бетховена? Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнее. Поистине, она состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой, в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи.

Результат природного процесса есть человек в двойном смысле: во-первых, как самое прекрасное¹, а во-вторых, как самое сознательное природное существо. В этом последнем качестве человек *сам* становится из результата *деятелем* мирового процесса и тем совершенно соответствует его идеальной цели — полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной. Но почему же, могут спросить, весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком, представляется нам именно с эстетической стороны, как разрешение какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цель осуществление правды и добра, торжество верховного разума и воли? Если в ответ на это мы напомним, что красота есть только

¹ Разумею здесь красоту в смысле общем и объективном, именно что наружность человека способна выразить более совершенное (более идеальное) внутреннее содержание, чем какое может быть выражено другими животными.

воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною, то это вызывает новое возражение. Добро и истина, скажет строгий моралист, не нуждаются в эстетическом воплощении. Делать добро и знать истину — вот все, что нужно.

В ответ на это возражение допустим, что добро осуществлено — не в чьей-нибудь личной жизни только, но в жизни целого общества, осуществлен идеальный общественный строй, царствует полная солидарность, всеобщее братство. Непроницаемость эгоизма упразднена: все находят себя в каждом и каждый во всех других. Но если эта всеобщая взаимопроницаемость, в которой сущность нравственного добра, останавливается перед материальной природой, если духовное начало, победивши непроницаемость человеческого психического эгоизма, не может преодолеть непроницаемость вещества, эгоизм физический, то, значит, эта сила добра или любви не довольно сильна, значит, это нравственное начало не может быть осуществлено до конца и вполне оправдано. Тогда является вопрос: если темная сила материального бытия окончательно торжествует, если она неодолима для доброго начала, то не в ней ли подлинная истина всего существующего, не есть ли то, что мы называем добром, только субъективный признак? И в самом деле, можно ли говорить о торжестве добра, когда на самых идеальных нравственных началах устро-

енное общество может сейчас же погибнуть вследствие какого-нибудь геологического или астрономического переворота? Безусловное отчуждение нравственного начала от материального бытия пагубно никак не для последнего, а для первого. Самое существование нравственного порядка в мире предполагает связь его с порядком материальным, некоторую координацию между ними. Но если так, то не следует ли искать этой связи помимо всякой эстетики в прямом владычестве разума человеческого над слепыми силами природы, в безусловном господстве духа над веществом? По-видимому, уже сделано несколько важных шагов к этой цели: когда она будет достигнута, когда благодаря успехам прикладных наук мы победим, как думают иные оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть, тогда существование нравственной жизни в мире (на основе материальной) будет окончательно обеспечено, без всякого, однако, отношения к эстетическому интересу, так что и тогда останется в силе заявление, что *добро не нуждается в красоте*. Но будет ли в таком случае полно само добро? Ведь оно состоит не в торжестве одного над другим, а в солидарности всех. А могут ли из числа этих всех быть исключены существа и деятели природного мира? Значит, и на них нельзя смотреть только как на средства или орудия человеческого существования, значит, и они должны входить как положительный элемент в идеальный строй нашей жизни. Если нравственный порядок для своей *проч-*

ности должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования, то для своей *полноты* и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия, которое здесь превращается в эстетическое, ибо вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, т. е. только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира¹.

Но не совершено ли уже помимо нас это дело всемирного просветления? Природная красота уже облекла мир своим лучезарным покрывалом, безобразный хаос бессильно шевелится под стройным образом космоса и не может сбросить его с себя ни в беспредельном просторе небесных светил, ни в тесном круге земных организмов. Не должно ли наше искусство заботиться только о том, чтобы облечь в красоту одни человеческие отношения, воплотить в осязательных образах истинный смысл человеческой жизни? Но в природе темные силы только побеждены, а не убеждены всемирным смыслом, самая эта победа есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, сброшенное на злую жизнь, а не преображе-

¹ О красоте как идеальной причине существования материи см. в моих статьях о «цельном знании» (Журнал Министерства народного просвещения 1877 и 1878 гг.).

ние этой жизни. Поэтому-то человек с его разумным сознанием должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала. Мы знаем, что реализация этого начала уже в самой природе имеет различные степени глубины, причем всякому углублению положительной стороны соответствует и углубление, внутреннее усиление отрицательной. Если в неорганическом веществе дурное начало действует только как тяжесть и косность, то в мире органическом оно проявляется уже как смерть и разложение (причем и тут безобразие не так явно торжествует в разрушении растений, как в смерти и разложении животных, и между ними у высших более, чем у низших), а в человеке оно кроме более сложного и усиленного своего проявления с физической стороны выражает еще и свою глубочайшую сущность как нравственное зло. Но тут же и возможность окончательного над ним торжества и совершенного воплощения этого торжества в красоте нетленной и вечной.

Весьма распространен ныне возобновленный старый взгляд, отождествляющий нравственное зло с темною бессознательною жизнью физической (плотскою), а нравственное добро — с разумным светом сознания, развивающимся в человеке. Что свет разума сам по себе добро, это несомненно; но нельзя назвать злом и свет физический. Значение того и другого в их соответственных сферах одина-

ково. В свете физическом¹ всемирная идея (положительное всеединство, жизнь всех друг для друга в одном) реализуется только отраженно: все предметы и явления получают возможность быть друг для друга (открываются друг другу) во взаимных отражениях через общую невесомую среду. Подобным образом в разуме отражается все существующее посредством общих отвлеченных понятий, которые не передают внутреннего бытия вещей, а только их поверхностные логические схемы. Следовательно, в разумном познании мы находим только отражение всемирной идеи, а не действительное присутствие ее в познающем и познаваемом. Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческой силой в субъекте, преобразующей, а не отражающей только действительность. Как в мире физическом свет превращается в жизнь, становится организующим началом растений и животных, чтобы не отражаться только от тел, но воплощаться в них, так и свет разума не может ограничиться одним познанием, а должен сознанный смысл жизни худо-

¹ Само собою разумеется, что я говорю здесь о свете не в смысле зрительных ощущений у человека и животных, а в смысле движения невесомой среды, связывающей между собою материальные тела, отчего зависит их объективное бытие друг для друга независимо от наших субъективных ощущений. Слово «свет» употребляется для краткости, так как сюда же относятся и прочие динамические явления: теплота, электричество и т. д. Притом нам нет здесь дела до тех или других гипотез физической науки: для нас достаточно несомненного фактического различия между признаками упомянутых явлений и признаками весомого вещества.

жественно воплощать в новой, более ему соответствующей действительности. Разумеется, прежде чем это делать, прежде чем творить в красоте или претворять неидеальную действительность в идеальную, нужно знать различие между ними — знать не только в отвлеченной рефлексии, но прежде всего в непосредственном чувстве, присущем художнику.

II

Различие между идеальным, т. е. достойным, должным, бытием и бытием недолжным, или недостойным, зависит вообще от того или иного отношения частных элементов мира друг к другу и к целому. Когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе, тогда такое бытие есть идеальное, или достойное, — то, что должно быть. Оно и есть само по себе¹, но для нас оно является не как данная действительность, а как идеал, лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; в этом смысле он становится окончательною целью и безусловною

¹ Обоснование этого утверждения принадлежит к области метафизики, а не эстетики.

нормою наших жизненных деятельностей: к нему стремится воля как к своему высшему благу, им определяется мышление как абсолютною истиною, он же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами и воображением как красота¹. Между этими положительными идеальными определениями достойного бытия находится такое же существенное тождество, как и между соответствующими им отрицательными началами. Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого; и к тому же, в сущности, сводится всякая ложь и всякое безобразие. Когда частный или единичный элемент утверждает себя в своей особности, стремясь исключить или подавить чужое бытие, когда частные или единичные элементы порознь или вместе хотят стать на место целого, исключают и отрицают его самостоятельное единство, а через то и общую связь между собою и когда, наоборот, во имя единства теснится и упраздняется свобода частного бытия, — все это: и исключительное самоутверждение (эгоизм), и анархический партикуляризм, и деспотическое объединение мы должны признать *злом*. Но то же самое, перене-

¹ Различные мыслители с совершенно различных сторон приходят к мысли о существенном тождестве добра и красоты и о нравственной задаче искусства. Своеобразное и талантливое выражение этой мысли находится у недавно умершего французского писателя Гюйо в сочинении «De Part au point de vue sociologique». Взгляд Гюйо изложен г. Гольцевым в его книжке об искусстве, другие статьи которой также заслуживают внимания.

сенное из практической сферы в теоретическую, есть *ложь*. Ложью называем мы такую мысль, которая берет исключительно одну какую-нибудь из частных сторон бытия и во имя ее отрицает все прочее; ложью называем мы и такое умственное состояние, которое дает место лишь неопределенной совокупности частных эмпирических положений, отрицающая общий смысл или разумное единство вселенной; наконец, ложью должны мы признать отвлеченный монизм или пантеизм, отрицающий всякое частное существование во имя принципа безусловного единства¹. И те же самые существенные признаки, которыми определяется зло в сфере нравственной и ложь в сфере умственной, они же определяют безобразие в сфере эстетической. Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими², в чем нет единства и цельности и, наконец, в чем нет свободного разнообразия. Анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это последнее для чувств сводится к представлению бесконечной пустоты, лишенной всяких особенных и определенных образов бытия, т. е. к чистому безобразию.

Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей — следовательно

¹ Ложность этого принципа в таком его применении ясно обнаруживается из внутреннего противоречия, в которое он при этом впадает, ибо, становясь исключительным, единство перестает быть безусловным.

² См. примеры этого в статье «Красота в природе».

но, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность, — одним словом, абсолютная солидарность всего существующего, Бог все во всех.

Полное чувственное осуществление этой всеобщей солидарности, или положительного всеединства, совершенная красота не как отражение только идеи от материи, а действительное ее присутствие в материи, — предполагает прежде всего глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним, или духовным, и внешним, или вещественным, бытием. Это есть основное собственно эстетическое требование, здесь специфическое отличие красоты от двух других аспектов абсолютной идеи. Идеальное содержание, остающееся только внутренней принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствие красоты есть бессилие идеи. В самом деле, пока дух не способен дать своему внутреннему содержанию непосредственного внешнего выражения, то есть воплотиться в материальном явлении, и пока, с другой стороны, вещество не способно к восприятию идеального действия духа, неспособно проникнуться им, претвориться или преусуществиться в него, до тех пор, значит, между этими главными областями бытия нет солидарности, а это значит, что у самой идеи, которая именно и есть

совершенная солидарность всего существующего, нет еще здесь, в этом ее явлении, достаточно силы для окончательного осуществления или исполнения ее сущности. Абстрактный, неспособный к творческому воплощению дух и бездушное, неспособное к одухотворению вещество — оба несообразны с идеальным, или достойным, бытием, и оба носят на себе явный признак своего недостойнства в том, что ни тот, ни другой не могут быть прекрасными. Для полноты этого последнего качества требуются, таким образом: 1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления как собственной неотделимой формы идеального содержания. К этому двоякому условию необходимо присоединяется или, лучше сказать, прямо из него вытекает третье: при непосредственном и нераздельном соединении в красоте духовного содержания с чувственным выражением, при их полном взаимном проникновении материальное явление, действительно ставшее прекрасным, т. е. действительно воплотившее в себе идею, должно стать таким же пребывающим и бессмертным, как сама идея. По гегельянской эстетике красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных и преходящих явлениях, причем они так и остаются преходящими, исчезают, как отдельные волны в потоке материального процесса, лишь на минуту отражая сияние вечной идеи. Но это возможно только при безразличном, равнодушном отношении между духовным началом и материальным

явлением. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновение этих двух элементов, необходимо должна делать один из них (материальный) действительно причастным бессмертию другого.

Обращаясь к прекрасным явлениям физического мира, мы найдем, что они далеко не исполняют указанных требований или условий совершенной красоты. Во-первых, идеальное содержание в природной красоте недостаточно прозрачно, оно не открывает здесь всей своей таинственной глубины, а обнаруживает лишь свои общие очертания, иллюстрирует, так сказать, в частных конкретных явлениях самые элементарные признаки и определения абсолютной идеи. Так, свет в своих чувственных качествах обнаруживает всепроницаемость и невесомость идеального начала; растения своим видимым образом проявляют экспансивность жизненной идеи и общее стремление земной души к высшим формам бытия; красивые животные выражают интенсивность жизненных мотивов, объединенных в сложном целом и уравновешенных настолько, чтобы допускать свободную игру жизненных сил, и т. д. Во всем этом несомненно воплощается идея, но лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны. Этой поверхностной материализации идеального начала в природной красоте соответствует здесь столь же поверхностное одухотворение материи, откуда возможность кажущегося противоречия формы с содержанием: типически

злой зверь может быть весьма красивым (противоречие здесь только кажущееся, именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру вообще не способна выражать идею жизни в ее внутреннем, нравственном качестве, а лишь в ее внешних физических принадлежностях, каковы сила, быстрота, свобода движения и т. п.). С этим же связано и третье существенное несовершенство природной красоты: так как она лишь снаружи и вообще прикрывает безобразие материального бытия, а не проникает его внутренне и всецело (во всех частях), то и сохраняется эта красота неизменно и вековой лишь *вообще*, в своих общих образцах, родах и видах, каждое же отдельное прекрасное явление и существо в своей собственной жизни остается под властью материального процесса, который сначала прорывает его прекрасную форму, а потом и совсем его разрушает. С точки зрения натурализма эта непрочность всех индивидуальных явлений красоты есть роковой неизбежный закон. Но чтобы примириться хоть бы только теоретически с этим торжеством всеразрушающего материального процесса, должно признать (как и делают последовательные умы этого направления) красоту и вообще все идеальное в мире за субъективную иллюзию человеческого воображения. Но мы знаем, что красота имеет объективное значение, что она действует вне человеческого мира, что сама природа равнодушна к красоте. А в таком случае, если ей не удастся осуществить совершенную красоту в области физической

жизни, не даром же она путем великих трудов и усилий, страшных катастроф и безобразных, но необходимых для окончательной цели порождений поднялась из этой низшей области в сферу сознательной жизни человеческой. Задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнена средствами человеческого творчества.

Отсюда троякая задача искусства вообще: 1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и через это 3) увековечение ее индивидуальных явлений. Это есть превращение физической жизни в духовную, т. е. в такую, которая, во-первых, имеет сама в себе свое слово, или откровение, способна непосредственно выражаться вовне, которая, во-вторых, способна внутренне преобразовать, одухотворять материю или истинно в ней воплощаться и которая, в-третьих, свободна от власти материального процесса и потому пребывает вечно. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпасть с концом всего мирового процесса. Пока история еще продолжается, мы можем иметь только частные и отрывочные *предварения* (антиципации) совершенной красоты; существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая

проблески вечной красоты и нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат, таким образом, переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни. Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного *пророчества*. Что такое высокое значение искусства не есть произвольное требование, явствует из той неразрывной связи, которая некогда действительно существовала между искусством и религиею. Эту первоначальную нераздельность религиозного и художественного дела мы не считаем, конечно, за идеал. Истинная, полная красота требует большего простора для человеческого элемента и предполагает более высокое и сложное развитие социальной жизни, нежели какое могло быть достигнуто в первобытной культуре. На современное отчуждение между религией и искусством мы смотрим как на переход от их древней слитности к будущему свободному синтезу. Ведь и та совершенная жизнь, предварения которой мы находим в истинном искусстве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии.

Теперь мы можем дать общее определение действительного искусства по существу: *всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета*

и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение.

III

Эти предварения совершенной красоты в человеческом искусстве бывают трех родов: 1) *прямые, или магические*, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *ap sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика)¹; 2) *косвенные, через усиление* (потенцирование) данной красоты, когда внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира и лишь смутно и недостаточно выраженный в их естественной красоте, открывается и уясняется художником через воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализованном ви-

¹ Разумею такие лирические стихотворения (а также лирические места в некоторых поэмах и драмах), эстетическое впечатление которых не исчерпывается теми мыслями и образами, из которых состоит их словесное содержание. Вероятно, на это намекал Лермонтов в известных стихах:

*Есть звуки — значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно.*

де: так, архитектура воспроизводит в идеализованном виде известные правильные формы природных тел и выражает победу этих идеальных форм над основным антиидеальным свойством вещества — тяжестью; классическая скульптура, идеализуя красоту человеческой формы и строго соблюдая тонкую, но точную линию, отделяющую телесную красоту от плотской, предваряет в изображении ту духовную телесность, которая некогда откроется нам в живой действительности; пейзажная живопись (и отчасти лирическая поэзия) воспроизводит в сосредоточенном виде идеальную сторону сложных явлений внешней природы, очищая их от всех материальных случайностей (даже от трехмерной протяженности), а живопись (и поэзия) религиозная есть идеализованное воспроизведение тех явлений из истории человечества, в которых заранее открывался высший смысл нашей жизни; 3) третий, отрицательный род эстетического предварения будущей совершенной действительности есть *косвенный*: через отражение идеала от несоответствующей ему среды, типически усиленной художником для большей яркости отражения. Несоответствие между данною действительностью и идеалом, или высшим смыслом жизни, может быть различного рода: во-первых, известная человеческая действительность, *по-своему* совершенная и прекрасная (именно в смысле *природного* человека), не удовлетворяет, однако, тому абсолютному идеалу, для которого предназначены *духовный* человек и человечество. Ахилл и Гектор, Приам и Агамемнон, Кришна, Арджуна и Рама несомненно прекрасны, но

чем художественнее изображены они и их дела, тем яснее — *в окончательном результате*, — что не они настоящие люди и что не их подвиги составляют настоящее человеческое дело. По всему вероятно, Гомер, а авторы индийских поэм наверное — не имел в виду этой мысли, и мы должны назвать героический эпос бессознательным и смутным отражением абсолютного идеала от прекрасной, но не адекватной ему человеческой действительности, которая поэтому и обречена на гибель:

*Будет некогда день, и погибнет священная Троя.
С нею погибнет Приам и народ копьеносца Приама.*

Новейшие, поэты, возвращаясь к темам античного эпоса, сознательно и в виде всеобщей истины выражают ту идею, которая сама собою конкретно выступает в их образцах. Таково «Торжество победителей» Шиллера:

*Все великое земное Разлетается как дым:
Ныне жребий выпал Трое,
Завтра выпадет другим...*

И еще яснее (как подчеркнутое впечатление) в балладе Жуковского:

*Отуманилася Ида,
Омрачился Илион,
Спит во мраке стан Атрида,
На равнине битвы — сон...*

И т. д. Более глубокие отношения к неосуществленному идеалу находим мы в трагедии, где сами изображаемые лица проникнуты сознанием внутреннего противоречия между своею действительностью и тем, что должно быть. Комедия, с другой стороны, усиливает и углубляет чувство идеала тем, что, во-первых, подчеркивает ту сторону действительности, которая ни в каком смысле не может быть названа прекрасною, а во-вторых, представляет лиц, живущих этою действительностью, как вполне *довольных* ею, чем усугубляется их противоречие с идеалом. Это *самодовольство*, а никак не внешние свойства сюжета, составляет существенный признак комического в отличие от трагического элемента. Так, например, Эдип, убивший своего отца и женившийся на своей матери, мог бы быть, несмотря на это, лицом высококомическим, если бы он относился к своим страшным приключениям с благодушным самодовольством, находя, что все случилось нечаянно и он ни в чем не виноват, а потому и может спокойно пользоваться доставшимся ему царством¹.

Определяя комедию как отрицательное предварение жизненной красоты через типичное изображение антиидеальной действительности *в ее самодовольстве*, под этим самодовольством мы разумеем, конечно, никак не довольство того или другого действующего лица тем или другим частным положени-

¹ Разумеется, комизм был бы возможен здесь именно потому, что преступление не было личным намеренным действием. Сознательный преступник, довольный самим собою и своими делами, не трагичен, но отвратителен, а никак не комичен.

ем, а лишь общее довольство целым данным строем жизни, вполне разделяемое и теми действующими лицами, которые чем-нибудь недовольны в данную минуту. Так, мольеровские герои, конечно, весьма недовольны, когда их бьют палками, но они вполне удовлетворяются тем порядком вещей, при котором битье палками есть одна из основных форм общежития. Подобным образом, хотя Чацкий в «Горе от ума» и сильно негодует на жизнь московского общества, но из его же речей явствует, что он был бы совершенно доволен этой жизнью, если бы только Софья Павловна оказывала ему больше внимания и если бы гости Фамусова не слушали с благоговением французика из Бордо и не болтали бы по-французски: поэтому, при всем своем недовольстве и даже отчаянии, Чацкий оставался бы лицом вполне комическим, если бы только он вообще был живым лицом¹.

¹ В литературной критике уже было давно замечено (если не ошибаюсь, еще Белинским), что название «Горе от ума» совсем не соответствует содержанию комедии, так как Чацкий никакого особенного ума не выказывает, а проявляет лишь пустое и мелочное озлобление, горе же его происходит от совершенно внешнего и случайного обстоятельства. Сам Грибоедов мог думать иначе, но от этого сущность дела нисколько не изменяется. Из недавно напечатанных биографических данных явствует, что в создании «Горя от ума» более действовало непосредственное вдохновение, нежели отчетливая работа мысли: Грибоедов видел свою комедию во сне прежде, чем написал ее. Это тем более вероятно, что все прочие его произведения — выдуманные, а не виденные им — совершенно ничтожны, так же как и в самом «Горе от ума» лицо главного героя — очевидно надуманное и потому совершенно безжизненное с его намеренно умными, а в сущности вздорными речами

Иногда моральное негодование по поводу какой-нибудь подробности подчеркивает довольство всею дурною действительностью, отчего комическое впечатление еще усиливается. Так, в «Свадьбе Кречинского» яркий комизм одного монолога основан на том, что говорящее лицо, пострадавшее за шулерство, находит совершенно нормальным, что одни мошенничают в карточной игре, а другие их за это бьют, но только возмущается чрезмерностью возмездия в данном случае.

Если, помимо указанного различия между эпическим, трагическим и комическим элементом¹, мы разделим все человеческие типы, подлежащие художественному воспроизведению, на положительные и отрицательные (как это обыкновенно делают), то легко видеть, что первые должны преобладать в изобразительных искусствах (скульптуре и живописи), а вторые — в поэзии. Ибо скульптура и живопись имеют непосредственно дело с телесными формами, красота которых уже реализована в действительности, хотя и требует еще усиления, или идеализации; тогда как главный предмет поэзии есть нравственная и социальная жизнь человечества, бесконечно далекая от осуществления своего идеала. Для того чтобы изваять прекрасное тело или написать прекрасное лицо, очевидно не нужно того пророческо-

¹ В области изобразительного искусства историческая живопись соответствует эпосу и отчасти трагедии, жанр — комедии, а портретная живопись, смотря по изображаемым лицам, может иметь и эпическое, и трагическое, и комическое значение.

го угадывания и той прямиотворческой силы, которые необходимы для поэтического изображения совершенного человека¹ или идеального общества. Поэтому, кроме религиозных эпоей (которые за немногими исключениями заслуживают одобрения только по замыслу, а не по исполнению), самые великие поэты воздерживались от изображения прямоидеальных или положительных типов. Таковыми у Шекспира являются или отшельники (в «Ромео и Юлии»), или волшебники (в «Буре»), а преимущественно женщины, и именно обладающие более непосредственно-природной чистотой, нежели духовно-человеческим нравственным характером. А Шиллер, имевший слабость к добродетельным типам обоого пола, изображал их сравнительно плохо.

Чтобы видеть, что в самых великих произведениях поэзии смысл духовной жизни реализуется только через *отражение* от неидеальной человеческой действительности, возьмем гетевского «Фауста». Положительный смысл этой лирико-эпической трагедии открывается прямо только в последней сцене второй части и отвлеченно резюмируется в заключительном хоре: «Alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis» etc. Но где же прямая органическая связь между этим апофеозом и прочими частями трагедии? Небесные силы и «das ewig Weibliche» являются сверху, следовательно, все-таки извне, а не раскрываются из-

¹ Лицо Христа изображено поэтически только в Евангелиях — очевидцами и летописцами, а не художниками.

внутри самого содержания. Идея последней сцены присутствует во всем «Фаусте», но она лишь отражается от того, частью реального, частью фантастического действия, из которого состоит сама трагедия. Подобно тому как луч света играет в алмазе к удовольствию зрителя, но без всякого изменения материальной основы камня, так и здесь духовный свет абсолютного идеала, преломленный воображением художника, озаряет темную человеческую действительность, но нисколько не изменяет ее сущности. Допустим, что поэт более могучий, чем Гете и Шекспир, представил нам в сложном поэтическом произведении художественное, т. е. правдивое и конкретное, изображение истинно духовной жизни, той, которая должна быть, которая совершенно осуществляет абсолютный идеал, — все-таки и это чудо искусства, доселе не удававшееся ни одному поэту¹, было бы среди настоящей действительности только великолепным миражем в безводной пустыне, раздражающим, а не утоляющим нашу духовную жажду. Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а в самом деле, должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искус-

¹ В третьей части «Божественной комедии» Данте рай изображен чертами, быть может, и верными, но, во всяком случае, недостаточно живыми и конкретными, — существенный недостаток, который не может быть искуплен и самыми благозвучными стихами.

ства, то спрашивается: кто установил эти пределы? В истории мы их не находим: мы видим здесь искусство изменяющееся — в процессе развития. Отдельные отрасли его достигают возможного в своем роде совершенства и более не преуспевают, зато возникают новые. Все, кажется, согласны в том, что скульптура доведена до своего окончательного совершенства древними греками; едва ли также можно ожидать дальнейшего прогресса в области героического эпоса и чистой трагедии. Я позволяю себе идти далее и не нахожу особенно смелым утверждение, что как указанные формы художества завершены еще древними, так новоевропейские народы уже исчерпали все прочие известные нам роды искусства, и если это последнее имеет будущность, то в совершенно новой сфере действия. Разумеется, это будущее развитие эстетического творчества зависит от общего хода истории, ибо художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста.

ПЕРВЫЙ ШАГ К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ

I

К числу многих литературных реакций последнего времени — частью вызванных противоположными крайностями, а частью ничем положительным не вызванных — присоединилась и реакция в пользу «чистого» искусства, или «искусства» для искусства». Она несомненно принадлежит к первому разряду — к разряду реакций *извинительных*, противоположная крайность, которою она вызвана, у всех в памяти. Но неужели это такая неотвратимая для нас судьба — одну неправду уравнивать другою и подчинять наше умственное развитие дурно и «жестокосердно» понятому закону возмездия: око за око и зуб за зуб? Если, как обыкновенно говорят, одно заблуждение *естественно* вызывает другое, противоположное, то подчиняться такому естественному процессу заблуждений не совсем естественно для человека как существа разумного, для него гораздо естественнее всякому заблуждению противопоставлять простую и чистую правду, это к тому же и плодотворнее.

Когда, например, писатели, объявившие Пушкина «пошляком», в подтверждение этой мысли спраши-

вали: «Какую же пользу приносила и приносит поэзия Пушкина?», а им на это с негодованием возражали: «Пушкин — жрец чистого искусства, прекрасной формы; поэзия не должна быть полезна, поэзия выше пользы!», то такие слова не отвечают ни противнику, ни правде и в результате оставляют только взаимное непонимание и презрение. А между тем настоящий, справедливый ответ так прост и близок: «Нет, поэзия Пушкина, взятая *в целом* (ибо нужно мерить „доброю мерою“), приносила и приносит большую пользу, потому что совершенная красота ее формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается, а дух этот — живой, благой и возвышенный, как он сам свидетельствует в известных стихах:

*И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в сей жестокий век прославил я свободу
И милость к падшим призывал...»*

Такой справедливый ответ был бы уместен и убедителен даже в том случае, если бы противник в своем увлечении под пользою разумел только пользу материальную и требовал бы от поэзии «печных горшков», ибо и в таком случае нетрудно было бы растолковать, что хотя добрые чувства сами по себе и недостаточны для снабжения всех людей необходимою домашнею утварью, однако *без* таких чувств не могло бы быть даже речи о подобном полезном предприятии за отсутствием внутренних к нему по-

буждений, тогда возможна была бы только непрерывная война за горшки, а никак не справедливое их распределение на пользу общую.

Если бы сторонники «искусства для искусства» разумели под этим только, что художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особенной потребности и имеющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда им нечего бы было и поднимать реакцию во имя такой истины, против которой никто не станет серьезно спорить. Но они идут гораздо дальше, они не ограничиваются справедливым утверждением специфической особенности искусства или самостоятельности тех *средств*, какими оно действует, а отрицают всякую существенную связь его с другими человеческими деятельностями и необходимое *подчинение* его общим жизненным целям человечества, считая его чем-то в себе замкнутым и безусловно самодовлеющим; вместо законной *автономии* для художественной области они проповедуют *эстетический сепаратизм*. Но хотя бы даже искусство было точно так же необходимо для всего человечества, как дыхание для отдельного человека, то ведь и дыхание существенно зависит от кровообращения, от деятельности нервов и мускулов, и оно подчинено жизни целого; и самые прекрасные легкие не оживят его, когда поражены другие существенные органы. Жизнь целого не исключает, а, напротив, требует и предполагает относительную самостоятельность частей и их функций, но безусловно

самодовлеющею никакая частная функция в своей отдельности не бывает и быть не может.

Бесполезно для сторонников эстетического сепаратизма и следующее тонкое различие, делаемое некоторыми. Допустим, говорят они, что в общей жизни искусство связано с другими деятельностями и все они вместе подчинены окончательной цели исторического развития; но эта связь и эта цель, находясь за пределами нашего сознания, осуществляются сами собою, помимо нас — и, следовательно, не могут определять наше отношение к той или другой человеческой деятельности; отсюда заключение: пускай художник будет только художником, думает только об эстетически прекрасном, о красоте формы, пусть для него, кроме этой формы, не существует ничего важного на свете.

Подобное рассуждение, имеющее в виду превознести искусство, на самом деле глубоко его унижает, оно делает его похожим на ту работу фабричного, который всю жизнь должен выдвигать только известные колесики часового механизма, а до целого механизма ему нет никакого дела. Конечно, служение псевдохудожественной форме гораздо *приятней* фабричной работы, но для разумного сознания одной приятности мало.

И на чем же основывается это убеждение в роковой бессознательности исторического процесса, в безусловной непознаваемости его цели? Если требовать определенного и адекватного представления об окончательном состоянии человечества,

представления конкретного и реального, то, конечно, оно никому недоступно, и не столько по ограниченности ума человеческого, сколько потому, что самое понятие *абсолютно окончательного* состояния как заключения *временного* процесса содержит в себе *логические* трудности, едва ли устранимые. Но ведь такое невозможное представление о немислимом предмете ни к чему и не нужно. Для сознательного участия в историческом процессе совершенно достаточно общего понятия о его направлении, достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, *предельной* величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпасть с нею. А об этом идеальном пределе, к которому *реально* двигается история, всякий, не исключая и эстетического сепаратиста, может получить совершенно ясное понятие, если только он обратится за указаниями не к предвзятым мнениям и дурным инстинктам, а к тем выводам из исторических фактов, за которые ручается разум и свидетельствует совесть.

Несмотря на все колебания и зигзаги прогресса, несмотря на нынешнее обострение милитаризма, национализма, антисемитизма, динамитизма и проч. и проч., все-таки остается несомненным, что *равнодействующая* история идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*.

Доказывать это значило бы излагать сравнительный курс всеобщей истории. Но для добросовестных пессимистов, смущаемых ретроградными явлениями настоящей эпохи, достаточно будет напомнить, что самые эти явления ясно показывают бесповоротную силу общего исторического движения.

Вот два примера из совершенно различных областей, но приводящие к одной и той же морали. Явился в Германии талантливый писатель (к сожалению, оказавшийся душевнобольным), который стал проповедовать, что сострадание есть чувство низкое, недостойное уважающего себя человека; что нравственность годится только для рабских натур; что человечества нет, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первым все позволено, а вторые обязаны служить орудием для первых и т. п. И что же? Эти идеи, в которые некогда верили и которыми жили подданные египетских фараонов и царей ассирийских, идеи, за которые еще и теперь из последних сил бьются Беганзин в Дагомее и Лобэнгула в земле Матэбельской, они были встречены в нашей Европе как что-то необыкновенное, оригинальное и свежее и в этом качестве повсюду имели *grand succes de surprise*. Не доказывает ли это, что мы успели не только пережить, а даже забыть то, чем жили наши предки, так что их миросозерцание получило для нас уже прелесть новизны? А что подобное никогда и нигде не предусмотренное воскрешение мертвых идей вовсе не страшно для живых — это видно уже из одного фактического сооб-

ражения: кроме двух классов людей, упоминаемых Ницше — гордых господ и смиренных рабов, — повсюду развился еще третий — рабов несмиранных, т. е. переставших быть рабами; и благодаря распространению книгопечатания и множеству других неизбежных и неотвратимых зол этот третий класс (который не ограничивается одним tiers-état) так разросся, что уже почти поглотил два другие. Вернуться добровольно к смирению и рабской покорности эти люди не имеют никакого намерения, а принудить их некому и нечем — по крайней мере, до пришествия Антихриста и пророка его с ложными чудесами и знамениями; да и этой последней замаскированной реакции дагомейских идеалов хватит только ненадолго.

Второй пример того, как реакционные явления свидетельствуют об истинном прогрессе, — это характер нынешнего милитаризма: при таких огромных вооружениях и при таком чрезвычайном обострении национального соперничества и вражды — такая небывалая нерешительность начать войну! Всякий невольно чувствует и понимает, что при нынешней всесторонней *связности* между различными частями человечества невозможно будет локализовать вооруженного столкновения и что небывалая громадность сил по численности войск и смертоносности вооружений представит войну во всем ее, еще никогда прежде невиданном, ужасе и сделает нравственно и материально невозможным ее повторение. Значит, одно из двух: или, несмотря на весь

милитаризм, война все-таки не начнется, или же если начнется, то будет *последнею*. Милитаризм съест войну. Вооруженные политические усобицы между нациями неизбежно прекратятся, как прекратились прежние постоянные усобицы их между отдельными внутри стран областями и городами.

Местная история показывает, как здесь или там тяжелыми, запутанными и нередко кривыми путями собиралась земля вокруг народных вождей и как мало-помалу росло и развивалось национальное сознание. Но и всеобщая история также показывает нам, как еще более трудными и сложными путями *собирается вся земля*, целое человечество вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры и как, несмотря ни на какие препятствия, все растет и крепнет сознание всемирного единства и солидарности. Эту аналогию между национальным и всемирным «собранием земли» можно было бы провести еще дальше, но я ограничиваюсь только очевидными и бесспорными чертами.

Итак, у истории (а следовательно, и у всего мирового процесса) есть цель, которую мы, несомненно, знаем, — цель всеобъемлющая и вместе с тем достаточно определенная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать в ее достижении; ибо относительно всякой идеи, всякого чувства и всякого дела человеческого всегда можно по разуму и совести решить, согласно ли оно с идеалом всеобщей солидарности или противоречит ему, направлено ли оно

к осуществлению истинного всеединства¹ или противодействует ему. А если так, то где же право для какой-нибудь человеческой деятельности отделяться от общего движения, замыкаться в себе, объявлять себя своею собственною и единственною целью? И в частности, где права эстетического сепаратизма? Нет, искусство не для искусства, а для осуществления той полноты жизни, которая необходимо включает в себе и особый элемент искусства — красоту, но включает не как что-нибудь отдельное и самодовлеющее, а в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни.

Отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь *по-своему*, своими средствами служит общей жизненной цели человечества — вот первый шаг к истинной положительной эстетике. Этот шаг в русской литературе сделан около сорока лет тому назад автором эстетического трактата, который (вместе с другими, менее важными, но также не лишёнными интереса этюдами того же писателя) весьма кстати перепечатан был именно теперь — ввиду

¹ Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия.

возрождения у нас эстетического сепаратизма. Желая указать положительное значение и заслугу этого старого, но не устаревшего трактата, я вовсе не закрываю глаза ни на многие его частные недостатки, ни на общую неполноту представляемого им воззрения. В свое время многие были уверены; что автор «Эстетических отношений искусства к действительности» сказал последнее слово в этой области. Я так далек от подобной мысли, что утверждаю как раз обратное: он сказал вовсе не последнее, а только *первое* слово истинной эстетики. Но я считаю несправедливым от сделавшего нечто — требовать, чтобы он сделал все, и думаю, что неизбежная недостаточность первого шага сама собою устранится, когда будут сделаны дальнейшие шаги.

II

Если наш автор подчиняет искусство действительности, то, конечно, не в том смысле, в каком иные современные ему писатели, объявляя, что «сапоги важнее Шекспира». Он утверждает только, что *красота* действительной жизни выше красоты созданий художественной фантазии¹. Вместе с тем он отстаивает реальность красоты против гегельянской эстетики, для которой прекрасное «является только призраком», проистекающим от непроницательности взгляда, не просветленного философским мышлением, перед кото-

¹ «Эстетика и поэзия» («Современник», 1854–1861, издание М. Н. Чернышевского. СПб., 1893, с. 81).

рым исчезает кажущаяся полнота проявлений идеи в отдельном предмете (т. е. красота), так что «чем выше развито мышление, тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет»¹.

В противоположность такому взгляду наш автор признает красоту существенным свойством действительных предметов и настаивает на ее фактической реальности — не для человека только, но и в природе и для природы. «Понимая прекрасное как полноту жизни, мы должны будем признать, что стремление к жизни, проникающее всю природу, есть вместе и стремление к производству прекрасного. Если мы должны вообще видеть в природе не цели, а только результаты и потому не можем назвать красоту целью природы, то не можем не назвать ее существенным результатом, к производству которого направлены силы природы. Непреднамеренность, бессознательность этого направления нисколько не мешает его реальности, как бессознательность геометрического стремления в пчеле, бессознательность стремления к симметрии в растительной силе нисколько не мешает правильности шестигранного строения ячеек сота, симметрии двух половин листа»².

¹ «Эстетика и поэзия» («Современник», 1854–1861, издание М. Н. Чернышевского. СПб., 1893, с. 2–3). В этих словах гегельянская точка зрения более «выводится на свежую воду», нежели просто излагается; но сущность дела передана совершенно верно.

² «Эстетика и поэзия», с. 42–43.

Значительную часть своего трактата автор посвятил подробному доказательству той мысли, «что произведение искусства может иметь преимущество перед действительностью разве в двух-трех ничтожных отношениях, и по необходимости остается далеко ниже ее в существенных своих качествах»¹. В этой обширной аргументации (стр. 38–81) много наивного (не нужно забывать, что это — юношеская диссертация), иные спорные вещи голословно утверждаются, а другие, бесспорные, доказываются с педантичною полнотою; но все эти недостатки и излишества не должны закрывать от нас того, что доказываемая мысль *верна*, до такой степени верна, что читатель, недовольный пространною прозой автора, может найти краткое, но точное выражение того же самого воззрения на противоположном полюсе нашей литературы, в следующем стихотворении Фета:

*Кому венец: богине ль красоты,
Иль в зеркале ее изображенью?
Поэт смущен, когда дивишься ты
Богатому его воображенью.
Не я, мой друг, а Божий мир богат:
В пылинке он лелеет жизнь и множит,
И что один твой выражает взгляд,
Того поэт пересказать не может.*

Но если так, то в чем же значение и задача искусства? Наш автор подходит к этому вопросу с настоящей стороны. Опровергнув то мнение, будто худо-

¹ «Эстетика и поэзия», с. 80.

жество создает совершенную красоту, какой нет в действительности, он замечает: «В произведениях искусства нет совершенства; кто недоволен действительной красотой, тот еще меньше может удовлетвориться красотой, создаваемой искусством. Итак, невозможно согласиться с обыкновенным объяснением значения искусства; но в этом объяснении есть намеки, которые могут быть названы справедливыми, если будут истолкованы надлежащим образом. Человек не удовлетворяется прекрасным в действительности, ему мало этого прекрасного — вот в чем сущность и правдивость обыкновенного объяснения, которая, будучи ложно понимаема, сама нуждается в объяснении»¹.

Собственное объяснение автора неудовлетворительно, и я не буду на нем останавливаться. Я не стану также защищать все те 17 тезисов, которыми заканчивается его диссертация. Главное ее содержание сводится к двум положениям: 1) существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности, и 2) красота в природе имеет объективную реальность, — и эти тезисы *останутся*. Их утверждение в трактате, стесненное пределами особого философского кругозора автора (он был в то время крайним приверженцем Фейербаха), не разрешает, а только ставит настоящую задачу; но верная постановка есть первый шаг к разрешению. Только на основании этих истин (объективность

¹ «Эстетика и поэзия», с. 89.

■ ПЕРВЫЙ ШАГ К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ ■

красоты и недостаточность искусства), а никак не через возвращение к артистическому дилетантизму, возможна будет дальнейшая плодотворная работа в области эстетики, которая должна связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни.

СМЫСЛ ЛЮБВИ

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ



(ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

I

Обыкновенно смысл половой любви полагается в размножении рода, которому она служит средством. Я считаю этот взгляд неверным — не на основании только каких-нибудь идеальных соображений, а прежде всего на основании естественно-исторических фактов. Что размножение живых существ может обходиться без половой любви, это ясно уже из того, что оно обходится без самого разделения на полы. Значительная часть организмов, как растительного, так и животного царства, размножается бесполом образом: делением, почкованием, спорами, прививками. Правда, высшие формы обоих органических царств размножаются половым способом. Но, во-первых, размножающиеся таким образом организмы, как растительные, так отчасти и животные, *могут* также размножаться и бесполом образом (прививка у растений, партеногенезис у высших насекомых), а во-вторых, оставляя это

в стороне и принимая как общее правило, что высшие организмы размножаются при посредстве полового соединения, мы должны заключить, что этот половой фактор связан не с размножением вообще (которое может происходить и помимо этого), а с размножением *высших* организмов. Следовательно, смысл половой дифференциации (и половой любви) следует искать никак не в идее родовой жизни и ее размножения, а лишь в идее высшего организма.

Разительное этому подтверждение мы находим в следующем великом факте. В пределах животных, размножающихся исключительно половым образом (отдел позвоночных), чем выше поднимаемся мы по лестнице организмов, тем сила размножения становится меньше, а сила полового влечения, напротив, больше. В низшем классе этого отдела — у рыб — размножение происходит в огромных размерах: зародыши, порождаемые ежегодно каждою самкою, считаются миллионами; эти зародыши оплодотворяются самцом *вне* тела самки, и способ, каким это делается, не позволяет предполагать сильного полового увлечения. Изо всех позвоночных животных этот хладнокровный класс, несомненно, более всех размножается и менее всех обнаруживает любовную страсть. На следующей ступени — у земноводных и гадов — размножение гораздо менее значительно, чем у рыб, хотя по некоторым своим видам этот класс не без основания относится Библией к числу существ, кишмя кишящих (*шерец ширицу*); но при меньшем размножении мы уже находим у этих жи-

вотных более тесные половые отношения... У птиц сила размножения гораздо меньше не только сравнительно с рыбами, но и сравнительно, например, с лягушками, а половое влечение и взаимная привязанность между самцом и самкою достигают небывалого в двух низших классах развития. У млекопитающих — они же живородящие — размножение значительно слабее, чем у птиц, а половое влечение хотя у большинства менее постоянно, но зато гораздо интенсивнее. Наконец, у человека, сравнительно со всем животным царством, размножение совершается в наименьших размерах, а половая любовь достигает наибольшего значения и высочайшей силы, соединяя в превосходной степени постоянство отношения (как у птиц) и напряженность страсти (как у млекопитающих). Итак, половая любовь и размножение рода находятся между собою *в обратном отношении*: чем сильнее одно, тем слабее другая.

Вообще все животное царство с рассматриваемой стороны развивается в следующем порядке. Внизу огромная сила размножения при полном отсутствии чего-нибудь похожего на половую любовь (за отсутствием самого деления на полы); далее, у более совершенных организмов, появляется половая дифференциация и соответственно ей некоторое половое влечение — сначала крайне слабое, затем оно постепенно увеличивается на дальнейших степенях органического развития, по мере того как убывает сила размножения (т. е. в прямом отношении к совершенству организации и в обратном отношении к

силе размножения), пока, наконец, на самом вер-
ху — у человека — является возможною сильнейшая
половая любовь, даже с полным исключением раз-
множения. Но если, таким образом, на двух концах
животной жизни мы находим, с одной стороны,
размножение без всякой половой любви, а с другой
стороны — половую любовь без всякого размноже-
ния, то совершенно ясно, что эти два явления не мо-
гут быть поставлены в неразрывную связь друг с
другом, — ясно, что каждое из них имеет свое само-
стоятельное значение и что смысл одного не может
состоять в том, чтобы быть средством другого.

То же самое выходит, если рассматривать поло-
вую любовь исключительно в мире человеческом,
где она несравненно более, чем в мире животном,
принимает тот индивидуальный характер, в силу ко-
торого *именно это* лицо другого пола имеет для лю-
бящего безусловное значение, как единственное и
незаменимое, как цель сама в себе.

II

Тут мы встречаемся с популярною теорией, кото-
рая, признавая вообще половую любовь за средство
родового инстинкта, или за орудие размножения,
пытается, в частности, объяснить индивидуализа-
цию любовного чувства у человека как некоторую
хитрость или обольщение, употребляемое приро-
дою или мировою волей для достижения ее особых
целей. В мире человеческом, где индивидуальные

особенности получают гораздо больше значения, нежели в животном и растительном царстве, природа (иначе — мировая воля, воля в жизни, иначе — бессознательный или сверхсознательный мировой дух) имеет в виду не только сохранение рода, но и осуществление в его пределах множества возможных частных или видовых типов и индивидуальных характеров. Но кроме этой общей цели — проявления возможно полного разнообразия форм — жизнь человечества, понимаемая как исторический процесс, имеет задачей возвышение и усовершенствование человеческой природы. Для этого требуется не только чтобы было как можно больше различных образчиков человечества, но чтобы являлись на свет *лучшие* его образчики, которые ценны не только сами по себе, как индивидуальные типы, но и по своему возвышающему и улучшающему действию на прочих. Итак, при размножении человеческого рода та сила, как бы мы ее ни называли, которая двигает мировым и историческим процессом, заинтересована не в том только, чтобы непрерывно нарождались человеческие особи по роду своему, но и в том, чтобы нарождались *эти* определенные и по возможности значительные индивидуальности. А для этого уже недостаточно простого размножения путем случайного и безразличного соединения особей разного пола: для индивидуально-определенного произведения необходимо сочетание индивидуально-определенных производителей, а следовательно, недостаточным является и общее половое влечение,

служащее воспроизведению рода у животных. Так как в человечестве дело идет не только о произведении потомства вообще, но и о произведении *этого* наиболее пригодного для мировых целей потомства и так как данное лицо может произвести это требуемое потомство не со всяким лицом другого пола, а лишь с одним определенным, то это одно и должно иметь для него особую притягательную силу, казаться ему чем-то исключительным, незаменимым, единственным и способным дать высшее блаженство. Вот это-то и есть та индивидуализация и экзальтация полового инстинкта, которою человеческая любовь отличается от животной, но которая, как и та, возбуждается в нас чуждою, хоть, может быть, и высшею силою для ее собственных, посторонних нашему личному сознанию целей, — возбуждается как иррациональная роковая страсть, овладевающая нами и исчезающая как мираж по миновании в ней надобности¹.

Если б эта теория была верна, если б индивидуализация и экзальтация любовного чувства имели весь свой смысл, свою единственную причину и цель вне этого чувства, именно в требуемых (для мировых целей) свойствах потомства, то отсюда ло-

¹ Я изложил общую сущность отвергаемого мною взгляда, не останавливаясь на второстепенных видоизменениях, которые он представляет у Шопенгауэра, Гартмана и др. В недавно вышедшей брошюре «Основной двигатель наследственности» (М., 1891) Вальтер пытается историческими фактами доказать, что великие люди являются плодом сильной взаимной любви.

гически следовало бы, что степень этой любовной индивидуализации и экзальтации, или сила любви, находится в прямом отношении со степенью типичности и значительности происходящего от нее потомства: чем важнее потомство, тем сильнее должна была бы быть любовь родителей, и, обратно, чем сильнее любовь, связывающая двух данных лиц, тем более замечательного потомства должны бы мы были ожидать от них по этой теории. Если вообще любовное чувство возбуждается мировой волею ради требуемого потомства и есть только *средство* для его произведения, то понятно, что в каждом данном случае сила средства, употребляемого космическим двигателем, должна быть соразмерна с важностью для него достигаемой цели. Чем более мировая воля заинтересована в имеющем явиться на свет произведении, тем сильнее должна она притянуть друг к другу и связать между собою двух необходимых производителей. Положим, дело идет о рождении мирового гения, имеющего огромное значение в историческом процессе. Управляющая этим процессом высшая сила, очевидно, во столько раз более заинтересована этим рождением сравнительно с прочими, во сколько этот мировой гений есть явление более редкое сравнительно с обыкновенными смертными, и, следовательно, настолько же должно быть сильнее обыкновенного то половое влечение, которым мировая воля (по этой теории) обеспечивает себе в этом случае достижение столь важной для нее цели. Конечно, защитники теории могут отвергать

мысль о точном количественном отношении между важностью данного лица и силою страсти у его родителей, так как эти предметы точного измерения не допускают; но совершенно бесспорно (с точки зрения этой теории), что, если мировая воля чрезвычайно *заинтересована* в рождении какого-нибудь человека, она должна принять *чрезвычайные меры* для обеспечения желанного результата, т. е. — по смыслу теории — должна возбудить в родителях чрезвычайно *сильную* страсть, способную сокрушить все препятствия к их соединению.

В действительности, однако, мы не находим ничего подобного — никакого соотношения между силой любовной страсти и значением потомства. Прежде всего мы встречаем совершенно необъяснимый для этой теории факт, что самая сильная любовь весьма часто бывает неразделенною и не только великого, но и вовсе никакого потомства не производит. Если вследствие такой любви люди постригаются в монахи или кончают самоубийством, то из-за чего же тут хлопотала заинтересованная в потомстве мировая воля? Но если бы даже пламенный Вертер¹ и не убил себя, то все-таки его несчастная страсть остается необъяснимою загадкой для теории квалифицированного потомства. Чрезвычайно индивидуализованная и экзальтированная любовь Вертера к

¹ Здесь и далее поясняю свое рассуждение примерами преимущественно из великих произведений поэзии. Они предпочтительнее примеров из действительной жизни, так как представляют не отдельные явления, а целые типы.

Шарлотте показывала (с точки зрения этой теории), что именно с Шарлоттой он должен был произвести особенно важное и нужное для человечества потомство, ради которого мировая воля и возбудила в нем эту необыкновенную страсть. Но как же эта всеведущая и всемогущая воля не догадалась или не смогла подействовать в желанном смысле и на Шарлотту, без участия которой страсть Вертера была вполне бесцельной и ненужной? Для телеологически действующей субстанции *loves labour lost* есть совершенная нелепость.

Особенно сильная любовь большею частью бывает несчастна, а несчастная любовь весьма обыкновенно ведет к самоубийству в той или другой форме; и каждое из этих многочисленных самоубийств от несчастной любви явно опровергает ту теорию, по которой сильная любовь только затем и возбуждается, чтобы во что бы то ни стало произвести требуемое потомство, которого важность знаменуется силою этой любви, тогда как на самом деле во всех этих случаях сила любви именно исключает самую возможность не только важного, но и какого бы то ни было потомства.

Случаи неразделенной любви слишком обычны, чтобы видеть в них только исключение, которое можно оставить без внимания. Да если б и так, — это мало помогло бы делу, ибо и в тех случаях, где особенно сильно любовь является с обеих сторон, она не приводит к тому, что требуется теорией. По теории, Ромео и Джульетта должны были бы соот-

ветственно своей великой взаимной страсти породить какого-нибудь очень великого человека, по крайней мере Шекспира, но на самом деле, как известно, наоборот: не они создали Шекспира, как следовало бы по теории, а он их, и притом без всякой страсти — путем бесполого творчества. Ромео и Джульетта, как и большинство страстных любовников, умерли, не породив никого, а породивший их Шекспир, как и прочие великие люди, родился не от безумно влюбленной пары, а от заурядного житейского брака (и сам он хотя испытывал сильную любовную страсть, как видно, между прочим, из его сонетов, но никакого замечательного потомства отсюда не произошло). Рождение Христофора Колумба было, может быть, для мировой воли еще важнее, чем рождение Шекспира, но о какой-нибудь особенной любви у его родителей мы ничего не знаем, а знаем о его собственной сильной страсти к донье Беатрисе Энрихес, и хотя он имел от нее незаконнорожденного сына Диего, но этот сын ничего великого не сделал, а написал только биографию своего отца, что мог бы исполнить и всякий другой.

Если весь смысл любви в потомстве и высшая сила управляет любовными делами, то почему же вместо того, чтобы стараться о соединении любящих, она, напротив, как будто нарочно препятствует этому соединению, как будто ее задача именно в том, чтобы во что бы то ни стало отнять самую возможность потомства у истинных любовников: она заставляет их по роковому недоразумению закапывать-

ся в склепах, топят их в Геллеспонте и всякими другими способами доводит их до безвременной и бездетной кончины. А в тех редких случаях, когда сильная любовь не принимает трагического оборота, когда влюбленная пара счастливо доживает до старости, она все-таки остается бесплодной. Верное поэтическое чутье действительно заставило и Овидия, и Гоголя лишить потомства Филимона и Бавкиду, Афанасия Ивановича и Пульхерию Ивановну.

Невозможно признать прямого соответствия между силою индивидуальной любви и значением потомства, когда самое существование потомства при такой любви есть лишь редкая случайность. Как мы видели, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается неразделенною; 2) при взаимности сильная страсть приводит к трагическому концу, не доходя до произведения потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно бесплодной. А в тех редких случаях, когда необычайно сильная любовь производит потомство, оно оказывается самым заурядным.

Как общее правило, из которого почти нет исключений, можно установить, что особая интенсивность половой любви или вовсе не допускает потомства, или допускает только такое, которого значение несколько не соответствует напряженности любовного чувства и исключительному характеру порождаемых им отношений.

Видеть смысл половой любви в целесообразном деторождении — значит признавать этот смысл

только там, где самой любви вовсе нет, а где она есть, отнимать у нее всякий смысл и всякое оправдание. Эта мнимая теория любви, сопоставленная с действительностью, оказывается не объяснением, а отказом от всякого объяснения.

III

Управляющая жизнью человечества сила, которую одни называют мировой волей, другие — бессознательным духом и которая на самом деле есть Промысл Божий, несомненно распоряжается своевременным порождением необходимых для ее целей провиденциальных людей, устраивая в длинных рядах поколений должные сочетания производителей в виду будущих, не только ближайших, но и отдаленнейших произведений. Для этого провиденциального подбора производителей употребляются самые разнообразные средства, но любовь в собственном смысле, т. е. исключительное индивидуализованное и экзальтированное половое влечение, не принадлежит к числу этих средств. Библейская история с ее истинным глубоким реализмом, не исключаяющим, а воплощающим идеальный смысл фактов в их эмпирических подробностях, — библейская история дает свидетельство в этом случае, как и всегда, правдивое и поучительное для всякого человека с историческим и художественным смыслом, независимо от религиозных верований.

Центральный факт библейской истории, рождение Мессии, более всякого другого предполагает

провиденциальный план в выборе и соединении преемственных производителей, и действительно главный интерес библейских рассказов сосредоточивается на разнообразных и удивительных судьбах, которыми устраивались рождения и сочетания «богоотцев»¹. Но во всей этой сложной системе средств, определивших в порядке исторических явлений рождение Мессии, для любви в собственном смысле не было места; она, конечно, встречается в Библии, но лишь как факт самостоятельный, а не как орудие христоргонического процесса. Священная книга не говорит, женился ли Авраам на Сарре в силу пламенной любви², но, во всяком случае, Провидение ждало, когда эта любовь совершенно остынет, чтобы от столетних родителей произвести дитя веры, а не любви. Исаак женился на Ревекке не по любви, а по заранее составленному решению и плану своего отца. Иаков любит Рахиль, но эта любовь оказывается ненужной для происхождения Мессии. Он должен произойти от сына Иакова — Иуды, который рождается не Рахилью, а не любимую мужем Лией. Для произведения в данном поколении предка Мессии необходимо было соединение Иакова именно с Лией; но, чтобы достигнуть этого соеди-

¹ Так называются на церковном языке преимущественно св. Иоаким и Анна, но и прочие предки Богоматери носят иногда у церковных писателей это название.

² По-видимому, это исключается известным приключением в Египте, которое при сильной любви было бы психологически невозможно.

нения, Провидение не возбуждает в Иакове сильной любовной страсти к будущей матери «богородителя» — Иуды; не нарушая свободы сердечного чувства, высшая сила оставляет его любить Рахиль, а для необходимого соединения его с Лией пользуется средством совсем иного рода: своекорыстной хитростью третьего лица — преданного своим семейным и экономическим интересам Лавана. Сам Иуда для произведения дальнейших предков Мессии должен, помимо своего прежнего потомства, на старости лет соединиться с невесткою своею Тамарой. Так как подобное соединение вовсе не было в порядке вещей и не могло бы произойти при обыкновенных условиях, то цель достигается посредством крайне странного приключения, весьма соблазнительного для поверхностных читателей Библии. Ни о какой любви в этом приключении не может быть и речи. Не любовь соединяет иерихонскую блудницу Рахаб с пришельцем-евреем, она сначала отдается ему по своей профессии, а потом случайная связь скрепляется ее верою в силу нового Бога и желанием его покровительства для себя и своих. Не любовь сочетала Давидова прадеда, старика Вооза, с молодою моавитянкою Руфью, и не от настоящей глубокой любви, а только от случайной греховной прихоти стареющего владыки родился Соломон.

В Священной истории, так же как и в общей, половая любовь не является средством или орудием исторических целей; она не служит человеческому роду. Поэтому когда субъективное чувство говорит

нам, что любовь есть самостоятельное благо, что она имеет собственную ценность для нашей личной жизни, то этому чувству соответствует и в объективной действительности тот факт, что сильная индивидуальная любовь никогда не бывает служебным орудием родовых целей, которые достигаются помимо нее. В общей, как и в Священной, истории половая любовь (в собственном смысле) никакой роли не играет и прямого действия на исторический процесс не оказывает: ее положительное значение должно корениться в индивидуальной жизни.

Какой же смысл она имеет здесь?

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

I

И у животных и у человека половая любовь есть высший расцвет индивидуальной жизни. Но так как у животных родовая жизнь решительно перевешивает индивидуальную, то и высшее напряжение этой последней идет лишь на пользу родовому процессу. Не то чтобы половое влечение было лишь средством для простого воспроизведения или размножения организмов, но оно служит для произведения организмов *более совершенных* с помощью полового соперничества и подбора. Такое же значение старались приписать половой любви и в мире человеческом, но, как мы видели, совершенно напрасно. Ибо в че-

ловечестве индивидуальность имеет самостоятельное значение и не может быть в своем сильнейшем выражении лишь орудием внешних ей целей исторического процесса. Или, лучше сказать, истинная цель исторического процесса не такого рода, чтобы человеческая личность могла служить для нее лишь страдательным и преходящим орудием.

Убеждение в безотносительном достоинстве человека основано не на самомнении, а также и не на том эмпирическом факте, что мы не знаем другого, более совершенного существа в порядке природы. Безотносительное достоинство человека состоит в несомненно присущей ему абсолютной форме (образе) *разумного* сознания. Сознывая, как и животное, пережитые и переживаемые им состояния, усматривая между ними ту или другую связь и на основании этой связи предваряя умом состояния будущие, человек, *сверх того*, имеет способность оценивать свои состояния, и действия, и всякие факты вообще не только по отношению их к другим единичным фактам, но и ко всеобщим идеальным нормам; его сознание *сверх явлений* жизни определяется еще *разумом истины*. Сообразуя свои действия с этим высшим сознанием, человек может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя из пределов человеческой формы*. Поэтому-то он и есть высшее существо природного мира и действительный конец мироздательного процесса; ибо помимо Существа, которое само есть вечная и абсолютная истина, между всеми другими то, которое способно по-

знавать и осуществлять в себе истину, есть высшее — не в относительном, а в безусловном смысле. Какое разумное основание можно придумать для создания новых, по существу более совершенных форм, когда есть уже форма, способная к бесконечному самоусовершенствованию, могущая вместить всю полноту абсолютного содержания? С появлением такой формы дальнейший прогресс может состоять только в новых степенях ее собственного развития, а не в смене ее какими-нибудь созданиями другого рода, другими небывалыми формами бытия. В этом существенное отличие между космогоническим и историческим процессом. Первый создает (до появления человека) все новые и новые роды существ, причем прежние частью истребляются, как неудачные опыты, частью же вместе с новыми внешним образом сосуществуют и случайно сталкиваются между собой, не образуя никакого *действительного* единства вследствие отсутствия в них общего сознания, которое связывало бы их между собой и с космическим прошлым. Такое общее сознание является в человечестве. В мире животных преемство высших форм от низших, при всей своей правильности и целесообразности, есть факт для них самих безусловно внешний и чуждый, вовсе для них не существующий: слон и обезьяна ничего не могут знать о сложном процессе геологических и биологических трансформаций, обусловившем их действительное появление на земле; сравнительно высшая степень развития частного и единичного сознания не означает здесь никакого

прогресса в *общем* сознании, которое так же безусловно отсутствует у этих умных животных, как и у глупой устрицы; сложный мозг высшего млекопитающего столь же мало служит для самоосвещения природы в ее целостности, как и зачаточные нервные узлы какого-нибудь червя. В человечестве, напротив, через повышенное индивидуальное сознание, религиозное и научное, прогрессирует сознание всеобщее. Индивидуальный ум здесь есть не только орган личной жизни, но также орган воспоминания и гадания для всего человечества и даже для всей природы. Тот еврей, который написал: *вот книга рождения неба и земли* (элле толдот гашаммаим ве гаарэц) и далее: *вот книга рождения человека* (зэ сэфер толдот гаадам), выражал не только свое личное и народное сознание, — через него впервые просияла в мире истина всемирного и всечеловеческого единства¹. И все дальнейшие успехи сознания состоят лишь в развитии и воплощении этой истины, им незачем и нельзя выходить из этой *всеобъемлющей* формы: что иное может сделать самая совершенная астрономия и геология, как не восстановить вполне генезис небес и земли; точно так же высшею задачей исторического познания может быть только — восстановить «книгу рождений человека», т. е. генетическую преемственную связь в жизни человечества, и, наконец, наша творческая деятельность не может иметь высшей це-

¹ Если скажут, что эти слова боговдохновенны, то это будет не возражение, а только перевод моей мысли на теологический язык.

ли, как воплощать в осязательных образах это изначально созданное и провозглашенное единство небес, земли и человека. *Вся истина* — положительное единство всего — изначально заложена в живом сознании человека и постепенно осуществляется в жизни человечества с сознательной преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства*, не есть истина). Благодаря безграничной растяжимости и неразрывности своего преемственного сознания человек, оставаясь самим собою, может постигать и осуществлять всю беспредельную полноту бытия, и потому никакие высшие роды существ на смену ему не нужны и невозможны. В пределах своей данной действительности человек есть только часть природы; но он постоянно и последовательно нарушает эти пределы; в своих духовных порождениях — религии и науке, нравственности и искусстве — он обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, и, следовательно, выше его может быть только это самое абсолютное в своем совершенном акте, или вечном бытии, т. е. Бог.

II

Преимущество человека перед прочими существами природы — способность познавать и осуществлять истину — не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать

живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни. И в остальной природе есть истина (или образ Божий), но лишь в своей объективной общности, неведомой для частных существ; она образует их и действует в них и через них — как роковая сила, как неведомый им самим закон их бытия, которому они подчиняются невольно и бессознательно; для себя самих, в своем внутреннем чувстве и сознании, они не могут подняться над своим данным частичным существованием, они находят себя только в своей особенности, в отдельности от *всего*, следовательно, вне истины; а потому истина, или всеобщее, может торжествовать здесь только в смене поколений, в пребывании рода и в гибели индивидуальной жизни, не вмещающей в себя истину. Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себя истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве.

Но для того, чтобы индивидуальное существо нашло в истине — всеединстве — свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины, оно должно быть в истине, а первоначально и непосредственно индивидуальный человек, как и животное, не есть в истине: он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое для себя, хочет быть в отдельности от *всего*, вне истины. Эгоизм, как реальное основное начало индивидуальной жизни, всю ее проникает и

направляет, все в ней конкретно определяет, а потому его никак не может перевесить и упразднить одно теоретическое сознание истины. Пока живая сила эгоизма не встретится в человеке с другою живою силою, ей противоположною, сознание истины есть только внешнее освещение, отблеск чужого света. Если бы человек только в этом смысле мог вмещать истину, то связь с нею его индивидуальности не была бы внутреннею и неразрывною; его собственное существо, оставаясь, как животное, вне истины, было бы, как оно, обречено (в своей субъективности) на гибель, сохраняясь только как идея, в мысли абсолютного ума.

Истина как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь как действительное упразднение эгоизма есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше, чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человек может различать самого себя, т. е. свою истинную индивидуальность, от своего эгоизма, а потому, жертвуя этим эгоизмом, отдаваясь сам любви, он находит в ней не только живую, но и животворящую силу и не теряет вместе со своим эгоизмом и свое индивидуальное существо, а, напротив, увековечивает его. В мире животных, вслед-

ствие отсутствия у них собственного разумного сознания, истина, реализующаяся в любви, не находя в них внутренней точки опоры для своего действия, может действовать лишь прямо, как внешняя для них роковая сила, завладевающая ими как слепыми орудиями для чуждых им мировых целей; здесь любовь является как одностороннее торжество общего, родового над индивидуальным, поскольку у животных их индивидуальность совпадает с эгоизмом в непосредственности частичного бытия, а потому и гибнет вместе с ним.

III

Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*. На этом общем основании мы можем разрешить и специальную нашу задачу: объяснить смысл половой любви. Недаром же половые отношения не только называются любовью, но и представляют, по общему признанию, любовь по преимуществу, являясь типом и идеалом всякой другой любви (см. Песнь Песней, Апокалипсис).

Ложь и зло эгоизма состоят не в том, что этот человек слишком высоко себя ценит, придает себе безусловное значение и бесконечное достоинство: в этом он прав, потому что всякий человеческий субъект как самостоятельный центр живых сил, как потенция (возможность) бесконечного совершенства, как существо, могущее в сознании и в жизни своей

вместить абсолютную истину, — всякий человек в этом качестве имеет безотносительное значение и достоинство, есть нечто безусловно незаменимое и слишком высоко оценить себя не может (по евангельскому слову: что даст человек в обмен за душу свою?). Непризнание за собою этого безусловного значения равносильно отречению от человеческого достоинства; это есть основное заблуждение и начало всякого неверия: кто так малодушен, что даже в самого себя верить не в силах — как может он поверить во что-нибудь другое? Основная ложь и зло эгоизма не в этом абсолютном самосознании и самооценке субъекта, а в том, что, приписывая себе по справедливости безусловное значение, он несправедливо отказывает другим в этом значении; признавая себя центром жизни, каков он и есть в самом деле, он других относит к окружности своего бытия, оставляет за ними только внешнюю и относительную ценность.

Разумеется, в отвлеченном, теоретическом сознании всякий человек, не помешавшийся в рассудке, всегда допускает полную равноправность других с собою; но в сознании жизненном, в своем внутреннем чувстве и на деле, он утверждает бесконечную разницу, совершенную несоизмеримость между собою и другими: он сам по себе есть все, они сами по себе — ничто.

Между тем именно при таком исключительном самоутверждении человек и не может быть в самом деле тем, чем он себя утверждает. То безусловное

значение, та абсолютность, которую он вообще справедливо за собою признает, но несправедливо отнимает у других, имеет сама по себе лишь потенциальный характер, — это только возможность, требующая своего осуществления. Бог *есть* все, т. е. обладает в одном абсолютном акте всем положительным содержанием, всею полнотою бытия. Человек вообще (и всякий индивидуальный человек в частности), будучи фактически только *этим*, а не *другим*, может *становиться* всем, лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого. «Этот» может быть «всем» только *вместе с другими*, лишь вместе с другими может он осуществлять свое безусловное значение — стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого, самостоятельным живым и свеобразным органом абсолютной жизни. Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого. Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму. Таким образом, эгоизм никак не есть самосознание и самоутверждение индивидуальности, а, напротив, самоотрицание и гибель.

Метафизические и физические, исторические и социальные условия человеческого существования всячески видоизменяют и смягчают наш эгоизм, полагая сильные и разнообразные преграды для обнару-

жения его в чистом виде и во всех ужасных последствиях. Но вся эта сложная, Провидением predetermined, природою и историей осуществляемая система препятствий и коррективов оставляет нетронутой самую основу эгоизма, который постоянно выглядывает из-под покровы личной и общественной нравственности, а при случае проявляется и с полной ясностью. Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая. Ложь и зло эгоизма состоят в исключительном признании безусловного значения за собою и в отрицании его у других; рассудок показывает нам, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняет такое несправедливое отношение, заставляя нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого. Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом.

Всякая любовь есть проявление этой способности, но не всякая осуществляет ее в одинаковой степени, не всякая одинаково радикально подрывает эгоизм. Эгоизм есть сила не только реальная, но

основная, укоренившаяся в самом глубоком центре нашего бытия и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу действительность, сила, непрерывно действующая во всех частностях и подробностях нашего существования. Чтобы настоящим образом подорвать эгоизм, ему необходимо противопоставить такую же конкретно-определенную и все наше существо проникающую, все в нем захватывающую любовь. То другое, которое должно освободить из оков эгоизма нашу индивидуальность, должно иметь соотношение со всею этою индивидуальностью, должно быть таким же реальным и конкретным, вполне объектированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим, т. е., имея все то существенное содержание, которое и мы имеем, иметь его другим способом или образом, в другой форме, так чтобы всякое проявление нашего существа, всякий жизненный акт встречали в этом другом соответствующее, но не одинаковое проявление, так, чтобы отношение одного к другому было полным и постоянным обменом, полным и постоянным утверждением себя в другом, совершенным взаимодействием и общением. Тогда только эгоизм будет подорван и упразднен не в принципе только, а во всей своей конкретной действительности. Только при этом, так сказать, химическом соединении двух существ, однородных и равнозначительных, но *всесторонне* различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) соз-

дание нового человека, действительное осуществление истинной человеческой индивидуальности. Такое соединение или по крайней мере ближайшую возможность к нему мы находим в половой любви, почему и придаем ей исключительное значение как необходимому и незаменимому основанию всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянному условию, при котором только человек может действительно быть в истине.

IV

Признавая вполне великую важность и высокое достоинство других родов любви, которыми ложный спиритуализм и импотентный морализм хотели бы заменить любовь половую, мы видим, однако, что только эта последняя удовлетворяет двум основным требованиям, без которых невозможно решительное упразднение самости в полном жизненном общении с другим.

Во всех прочих родах любви отсутствует или однородность, равенство и взаимодействие между любящими и любимым, или же всестороннее различие восполняющих друг друга свойств.

Так, в любви мистической предмет любви сводится в конце концов к абсолютному безразличию, поглощающему человеческую индивидуальность; здесь эгоизм упраздняется только в том весьма недостаточном смысле, в каком он упраздняется, когда человек впадает в состояние глубокого сна (с кото-

рым в Упанишадах и Веданте сравнивается, а иногда и прямо отождествляется соединением индивидуальной души со всемирным духом). Между живым человеком и мистической «Бездной» абсолютного безразличия, по совершенной разнородности и несоизмеримости этих величин, не только жизненного общения, но и простой совместности быть не может: если есть предмет любви, то любящего нет, он исчез, потерял себя, погрузился как бы в глубокий сон без сновидений, а когда он возвращается в себя, то предмет любви исчезает и вместо абсолютного безразличия воцаряется пестрое многообразие действительной жизни на фоне собственного эгоизма, украшенного духовною гордостью. История знает, впрочем, таких мистиков и целые мистические школы, где предмет любви понимался не как абсолютное безразличие, а принимал конкретные формы, допускавшие живые к нему отношения, но — весьма замечательно — эти отношения получали здесь вполне ясный и последовательно выдержанный характер половой любви...

Любовь родительская — в особенности материнская — и по силе чувства, и по конкретности предмета приближается к любви половой, но по другим причинам не может иметь равного с нею значения для человеческой индивидуальности. Она обусловлена фактом размножения и законом смены поколений, господствующим в жизни животной, но не имеющим или, во всяком случае, не долженствующим иметь такого значения в жизни человеческой.

У животных последующее поколение прямо и быстро упраздняет своих предшественников и обличает в бессмысленности их существование, чтобы быть сейчас, в свою очередь, обличенным в такой же бессмысленности существования со стороны своих собственных порождений. Материнская любовь в человечестве, достигающая иногда до высокой степени самопожертвования, какую мы не находим в любви куриной, есть остаток — несомненно пока необходимый — этого порядка вещей. Во всяком случае, несомненно, что в материнской любви не может быть полной взаимности и жизненного общения уже потому, что любящая и любимые принадлежат к разным поколениям, что для последних жизнь — в будущем, с новыми самостоятельными интересами и задачами, среди которых представители прошедшего являются лишь как бледные тени. Достаточно того, что родители не могут быть для детей целью жизни в том смысле, в каком дети бывают для родителей.

Мать, полагающая всю свою душу в детей, жертвует, конечно, своим эгоизмом, но она вместе с тем теряет и свою индивидуальность, а в них материнская любовь если и поддерживает индивидуальность, то сохраняет и даже усиливает эгоизм. Помимо этого, в материнской любви нет, собственно, признания безусловного значения за любимым, признания его истинной индивидуальности, ибо для матери хотя ее детище дороже всего, но именно только как ее детище, не иначе, чем у прочих животных, т. е.

здесь мнимое признание безусловного значения за другим в действительности обусловлено внешнею физиологическою связью.

Еще менее могут иметь притязание заменить половую любовь остальные роды симпатических чувств. Дружбе между лицами одного и того же пола недостает всестороннего формального различия восполняющих друг друга качеств, и если тем не менее эта дружба достигает особенной интенсивности, то она превращается в противоестественный суррогат половой любви. Что касается до патриотизма и любви к человечеству, то эти чувства, при всей своей важности, сами по себе жизненно и конкретно упразднить эгоизм не могут, по несоизмеримости любящего с любимым: ни человечество, ни даже народ не могут быть для отдельного человека таким же конкретным предметом, как он сам. Пожертвовать свою жизнь народу или человечеству, конечно, можно, но создать из себя нового человека, проявить и осуществить истинную человеческую индивидуальность на основе этой экстенсивной любви невозможно. Здесь в реальном центре все-таки остается свое старое эгоистическое я, а народ и человечество относятся на периферию сознания как предметы идеальные. То же самое должно сказать о любви к науке, искусству и т. п.

Указавши в немногих словах на истинный смысл половой любви и на ее преимущества перед другими сродными чувствами, я должен объяснить, почему она так слабо осуществляется в действи-

тельности, и показать, каким образом возможно ее полное осуществление. Этим я займусь в последующих статьях.

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ

I

Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за *другим* то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни. Это свойственно всякой любви, но половой любви¹ по преимуществу; она отличается от других родов любви и большею интенсивностью, более захватывающим характером и возможностью более полной и всесторонней взаимности; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, только про нее и в слове Божьем сказано: будут два в плоть едину, т. е. станут одним реальным существом.

¹ Я называю половую любовью (за неимением лучшего названия) исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предрешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела.

Чувство требует такой полноты соединения, внутреннего и окончательного, но дальше этого субъективного требования и стремления дело обыкновенно не идет, да и то оказывается лишь преходящим. На деле вместо поэзии вечного и центрального соединения происходит лишь более или менее тесное, но все-таки внешнее, поверхностное сближение двух ограниченных существ в узких рамках житейской прозы. Предмет любви не сохраняет в действительности того безусловного значения, которое придается ему влюбленной мечтой. Для постороннего взгляда это ясно с самого начала, но невольный оттенок насмешки, неизбежно сопровождающий чужое отношение к влюбленным, оказывается лишь предварением их собственного разочарования. Разом или понемногу пафос любовного увлечения проходит, и хорошо еще, если проявившаяся в нем энергия альтруистических чувств не пропадает даром, а только, потерявши свою сосредоточенность и высокий подъем, переносится в раздробленном и разбавленном виде на детей, которые рождаются и воспитываются для повторения того же самого обмана. Я говорю, обмана — с точки зрения *индивидуальной* жизни и безусловного значения человеческой личности, вполне признавая необходимость и целесообразность деторождения и смены поколений для прогресса человечества в его собирательной жизни. Но собственно любовь тут ни при чем. Совпадение сильной любовной страсти с успешным деторождением есть только случайность, и притом довольно редкая; историче-

ский и ежедневный опыт несомненно показывает, что дети могут быть удачно рождаемы, горячо любимы и прекрасно воспитываемы своими родителями, хотя бы эти последние никогда не были влюблены друг в друга. Следовательно, общественные и всемирные интересы человечества, связанные со сменой поколений, вовсе не требуют высшего пафоса любви. А между тем в жизни индивидуальной этот лучший ее расцвет оказывается пустоцветом. Первоначальная сила любви теряет здесь весь свой смысл, когда ее предмет с высоты безусловного центра увековеченной индивидуальности низводится на степень случайного и легко заменимого средства для произведения нового, быть может немного лучшего, а быть может немного худшего, но, во всяком случае, относительного и преходящего поколения людей.

Итак, если смотреть только на то, что обыкновенно бывает, на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, не перейдя ни в какое дело (так как деторождение не есть, собственно, дело любви). Но, признавая в силу очевидности, что идеальный смысл любви не осуществляется в действительности, должны ли мы признать его *неосуществимым*?

По самой природе человека, который в своем разумном сознании, нравственной свободе и способности к самосовершенствованию обладает бесконечными возможностями, мы не имеем права заранее считать для него неосуществимую какую бы то ни было задачу, если она не включает в себе внутреннего ло-

гического противоречия или же несоответствия с общим смыслом Вселенной и целесообразным ходом космического и исторического развития.

Было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на том основании, что она до сих пор никогда не была осуществлена, ведь в том же положении находилось некогда и многое другое, например все науки и искусства, гражданское общество, управление силами природы. Даже и самое разумное сознание, прежде чем стать фактом в человеке, было только смутным и безуспешным стремлением в мире животных. Сколько геологических и биологических эпох прошло в неудачных попытках создать мозг, способный стать органом для воплощения разумной мысли. Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле. И если огромные мировые периоды — свидетели неосуществленного разума — не помешали ему наконец осуществиться, то тем более неосуществленность любви в течение немногих сравнительно тысячелетий, пережитых историческим человечеством, никак не дает права заключить что-нибудь против ее будущей реализации. Следует только хорошо помнить, что если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не через человека, то реализация любви как высшая ступень к собственной жизни самого человечества должна произойти не только в нем, но и через *него*.

Задача любви состоит в том, чтобы *оправдать на деле* тот смысл любви, который сначала дан только в

чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность. Эта задача не только не включает в себе никакого внутреннего противоречия и никакого несоответствия со всемирным смыслом, но она прямо дана нашею духовною природою, особенность которой состоит именно в том, что человек может, оставаясь самим собою, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютною личностью. Но чтобы наполниться абсолютным содержанием (которое на религиозном языке называется вечною жизнью, или Царством Божиим), сама человеческая форма должна быть восстановлена в своей целостности (интегрирована). В эмпирической действительности человека как такого вовсе нет — он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство или создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая *задача* любви. Рассматривая те условия, которые требуются для ее действительного разрешения, мы убедимся, что

только несоблюдение этих условий приводит любовь к всегдашнему крушению и заставляет признавать ее иллюзией.

II

Первый шаг к успешному решению всякой задачи есть сознательная и верная ее постановка; но задача любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не решалась как следует. На любовь смотрели и смотрят только как на данный факт, как на состояние (нормальное для одних, болезненное для других), которое переживается человеком, но ни к чему его не обязывает; правда, сюда привязываются две задачи: физиологического обладания любимым лицом и житейского с ним союза, — из них последняя налагает некоторые обязанности, — но тут уже дело подчиняется законам животной природы, с одной стороны, и законам гражданского общежития — с другой, а любовь, с начала и до конца предоставленная самой себе, исчезает как мираж. Конечно, прежде всего любовь есть факт природы (или дар Божий), независимо от нас возникающий естественный процесс; но отсюда не следует, чтобы мы не могли и не должны были сознательно к нему относиться и самодеятельно направлять этот естественный процесс к высшим целям. Дар слова есть также натуральная принадлежность человека, язык не выдумывается, как и любовь. Однако было бы крайне печально, если бы мы относились к нему только как к естественному процессу, который сам собою в нас

происходит, если бы мы говорили так, как поют птицы, предавались бы естественным сочетаниям звуков и слов для выражения невольно проходящих через нашу душу чувств и представлений, а не делали из языка орудия для последовательного проведения известных мыслей, средства для достижения разумных и сознательно поставленных целей. При исключительно пассивном и бессознательном отношении к дару слова не могли бы образоваться ни наука, ни искусство, ни гражданское общежитие, да и самый язык вследствие недостаточного применения этого дара не развился бы и остался при одних зачаточных своих проявлениях. Какое значение имеет *слово* для образования человеческой общественности и культуры, такое же и еще большее имеет любовь для создания истинной человеческой индивидуальности. И если в первой области (общественной и культурной) мы замечаем хотя и медленный, но несомненный прогресс, тогда как индивидуальность человеческая с начала исторических времен и доселе остается неизменно в своих фактических ограничениях, то первая причина такой разницы та, что к словесной деятельности и к произведениям слова мы относимся все более и более сознательно и самодеятельно, а любовь по-прежнему оставляется всецело в темной области смутных аффектов и невольных влечений.

Как истинное назначение слова состоит не в процессе говорения самом по себе, а в том, *что* говорится — в откровении разума вещей через слова или понятия, так истинное назначение любви состоит не в простом испытывании этого чувства, а в том, что

посредством него совершается, — в деле любви: ей недостаточно чувствовать для себя безусловное значение любимого предмета, а нужно действительно дать или сообщить ему это значение, соединиться с ним в действительном создании абсолютной индивидуальности. И как высшая задача словесной деятельности уже предопределена в самой природе слов, которые неизбежно представляют общие и пребывающие понятия, а не отдельные и преходящие впечатления, и, следовательно, уже сами по себе будучи связью многого воедино, наводят нас на разумение всемирного смысла, подобным же образом и высшая задача любви уже предуказана в самом любовном чувстве, которое неизбежно прежде всякого осуществления вводит свой предмет в сферу абсолютной индивидуальности, видит его в идеальном свете, верит в его безусловность. Таким образом, в обоих случаях (и в области словесного познания и в области любви) задача состоит не в том, чтобы выдумать от себя что-нибудь совершенно новое, а лишь в том, чтобы последовательно проводить далее и до конца то, что уже зачаточно дано в самой природе дела, в самой основе процесса. Но если слово в человечестве развивалось и развивается, то относительно любви люди оставались и остаются до сих пор при одних природных зачатках, да и те плохо понимаются в их истинном смысле.

III

Всем известно, что при любви непременно бывает особенная *идеализация* любимого предмета, который представляется любящему совершенно в дру-

гом свете, нежели в каком его видят посторонние люди. Я говорю здесь о свете не в метафорическом только смысле: дело тут не в особенной только нравственной и умственной оценке, а еще в особенном чувственном восприятии: любящий действительно *видит*, зрительно воспринимает не то, что другие. И для него, впрочем, этот любовный свет скоро исчезает, но следует ли отсюда, что он был ложным, что это была только субъективная иллюзия?

Истинное существо человека вообще и каждого человека не исчерпывается его данным эмпирическим явлением — этому положению нельзя противопоставить разумных и твердых оснований ни с какой точки зрения. Для материалиста и сенсуалиста, не менее чем для спиритуалиста и идеалиста, то, что кажется, не тождественно с тем, что есть, а когда дело идет о двух различных видах кажущегося, то всегда законен вопрос, какой из этих видов более совпадает с тем, что есть, или лучше выражает природу вещей. Ибо кажущееся, или видимость вообще, есть действительное отношение, или взаимодействие, между видящим и видимым и, следовательно, определяется их обоюдными свойствами. Внешний мир человека и внешний мир крота — оба состоят лишь из относительных явлений или видимостей; однако едва ли кто серьезно усомнится в том, что один из этих двух кажущихся миров превосходнее другого, более соответствует тому, что есть ближе к истине.

Мы знаем, что человек кроме своей животной материальной природы имеет еще идеальную, свя-

зывающую его с абсолютной истиною, или Богом. Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т. е. особую форму абсолютного содержания. Этот образ Божий теоретически и отвлеченно познается нами в разуме и через разум, а в любви он познается конкретно и жизненно. И если это откровение идеального существа, обыкновенно закрытого материальным явлением, не ограничивается в любви одним внутренним чувством, но становится иногда осязательным и в сфере внешних чувств, то тем большее значение должны мы признать за любовью как за началом видимого восстановления образа Божия в материальном мире, началом воплощения истинной идеальной человечности. Сила любви, переходя в свет, преобразуя и одухотворяя форму внешних явлений, открывает нам свою объективную мощь, но затем уже дело за нами: мы сами должны понять это откровение и воспользоваться им, чтобы оно не осталось мимолетным и загадочным проблеском какой-то тайны.

Духовно-физический процесс восстановления образа Божия в материальном человечестве никак не может совершиться сам собою, помимо нас. Начало его, как и всего лучшего в этом мире, возникает из темной для нас области несознаваемых процессов и отношений; там зачаток и корни дерева жизни, но возрастить его мы должны собственным сознательным действием; для начала достаточно пассивной восприимчивости чувства, но затем необходима де-

ятельная вера, нравственный подвиг и труд, чтобы удержать за собою, укрепить и развить этот дар светлой и творческой любви, чтобы посредством него воплотить в себе и в другом образ Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность. Если неизбежно и невольно присущая любви идеализация показывает нам сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета, то, конечно, не затем, чтобы мы им только любовались, а затем, чтобы мы силою истинной веры, действующего воображения и реального творчества преобразовали по этому истинному образцу несоответствующую ему действительность, воплотили его в реальном явлении.

Но кто же думал когда-нибудь о чем-нибудь подобном по поводу любви? Средневековые миннезингеры и рыцари при своей сильной вере и слабом разуме успокаивались на простом отождествлении любовного идеала с данным лицом, закрывая глаза на их явное несоответствие. Эта вера была столь же тверда, но и столь же бесплодна, как тот камень, на котором «все в той же позиции» сидел знаменитый рыцарь фон Грюнвалиус «у замка Амалии».

Кроме такой веры, заставлявшей только благоговейно созерцать и восторженно воспевать мнимовоплощенный идеал, средневековая любовь была, конечно, связана и с жадой подвигов. Но эти воинственные и истребительные подвиги, не имея никакого отношения к вдохновлявшему их идеалу, не

могли вести к его осуществлению. Даже тот бледный рыцарь, который совсем отдался впечатлению открывшейся ему небесной красоты, не смешивая ее с земными явлениями, и он вдохновлялся этим откровением лишь на такие действия, которые служили более ко вреду иноплеменников, нежели к пользе и славе «вечноженственного».

Lumen coeli! Sancta rosa!
 Восклицал он дик и рьян,
 И как гром его угроза
 Поражала мусульман.

Для поражения мусульман, конечно, не было надобности иметь «виденье, непостижное уму». Но над всем средневековым рыцарством тяготело это раздвоение между небесными видениями христианства и «дикими и рьяными» силами в действительной жизни, пока наконец знаменитейший и последний из рыцарей, Дон Кихот Ламанчский, перебивши много баранов и сломав немало крыльев у ветряных мельниц, но нисколько не приблизивши тобозскую коровницу к идеалу Дульцинеи, не пришел к справедливому, но только отрицательному сознанию своего заблуждения; и если тот типичный рыцарь до конца остался верен своему видению и «как безумец умер он», то Дон Кихот от безумия перешел только к печальному и безнадежному разочарованию в своем идеале.

Это разочарование Дон Кихота было завещанием рыцарства новой Европе. Оно действует в нас и до сих пор. Любовная идеализация, переставши быть источником подвигов безумных, не вдохновляет ни к каким. Она оказывается только приманкою, заставляющею нас желать физического и житейского обладания, и исчезает, как только эта совсем не идеальная цель достигнута. Свет любви ни для кого не служит путеводным лучом к потерянному раю; на него смотрят как на фантастическое освещение краткого любовного «пролога на небе», которое затем природа весьма своевременно гасит, как совершенно ненужное для последующего земного представления. На самом деле этот свет гасит слабость и бессознательность нашей любви, извращающей истинный порядок дела.

IV

Внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое, не имеет определенного отношения к любви. Оно бывает без любви, и любовь бывает без него. Оно необходимо для любви не как ее неперемненное условие и самостоятельная цель, а только как ее окончательная реализация. Если эта реализация ставится как цель сама по себе прежде идеального дела любви, она губит любовь. Всякий внешний акт или факт сам по себе есть ничто; любовь есть нечто только благодаря своему смыслу, или идее, как восстановление единства или целостности человеческой

личности, как создание абсолютной индивидуальности. Значение связанных с любовью внешних актов и фактов, которые сами по себе ничто, определяется их отношением к тому, *что* составляет самоё любовь и ее дело. Когда нуль ставится после целого числа, он увеличивает его в десять раз, а когда ставится прежде него, то во столько же уменьшает или раздробляет его, отнимает у него характер целого числа, превращая его в десятичную дробь; и чем больше этих нулей, предпосланных целому, тем мельче дробь, тем ближе она сама становится к нулю.

Чувство любви само по себе есть только побуждение, внушающее нам, что мы можем и должны воссоздать целость человеческого существа. Каждый раз, когда в человеческом сердце зажигается эта священная искра, вся стонающая и мучающаяся тварь ждет первого откровения славы сынов Божиих. Но без действия сознательного человеческого духа Божия искра гаснет, и обманутая природа создает новые поколения сынов человеческих для новых надежд.

Эти надежды не исполнятся до тех пор, пока мы не захотим вполне признать и осуществить до конца все то, чего требует истинная любовь, что заключается в ее идее. При сознательном отношении к любви и действительном решении исполнить ее задачу прежде всего останавливают два факта, по-видимому осуждающие нас на бессилие и оправдывающие тех, которые считают любовь иллюзией. В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через

это и безусловное значение своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не может быть *преходящею*, и она не может быть *пустою*. Неизбежность смерти и пустота нашей жизни совершенно несовместимы с тем повышенным утверждением индивидуальности своей и другой, которое заключается в чувстве любви. Это чувство, если оно сильно и вполне сознательно, не может примириться с уверенностью в предстоящем одряхлении и смерти любимого лица и своей собственной. Между тем тот несомненный факт, что все люди всегда умирали и умирают, всеми или почти всеми принимается за безусловно непреложный закон (так что даже в формальной логике принято пользоваться этою уверенностью для составления образцового силлогизма: «Все люди смертны, Кай человек, следовательно, Кай смертен»). Многие, правда, верят в бессмертие души, но именно чувство любви лучше всего показывает недостаточность этой отвлеченной веры. Бесплотный дух есть не человек, а ангел, но мы любим человека, целую человеческую индивидуальность, и если любовь есть начало просветления и одухотворения этой индивидуальности, то она необходимо требует сохранения ее как такой, требует вечной юности и бессмертия этого определенного человека, этого в телесном организме воплощенного живого духа. Ангел или чистый дух не нуждается в просветлении и одухотворении; просветляется и одухотворяется только плоть, и она есть необходимый предмет любви. Представлять себе можно все

что угодно, но любить можно только живое, конкретное, а любя его действительно, нельзя примириться с уверенностью в его разрушении.

Но если неизбежность смерти несовместима с истинною любовью, то бессмертие совершенно несовместимо с пустотою нашей жизни. Для большинства человечества жизнь есть только смена тяжелого механического труда и грубочувственных, оглушающих сознание удовольствий. А то меньшинство, которое имеет возможность деятельно заботиться не о средствах только, но и о целях жизни, вместо этого пользуется своею свободою от механической работы главным образом для бессмысленного и безнравственного времяпровождения. Мне нечего распространяться про пустоту и безнравственность — невольную и бессознательную — всей этой мнимой жизни после ее великолепного воспроизведения в «Анне Карениной», «Смерти Ивана Ильича» и «Крейцеровой сонате»¹. Возвращаясь к своему предмету, укажу лишь на то очевидное соображение, что для *такой* жизни смерть не только неизбежна, но и крайне желательна: можно ли без ужасающей тоски даже представить себе бесконечно продолжающееся существование какой-нибудь светской дамы, или какого-нибудь спортсмена, или карточного игрока?

¹ Наше «общество», а в том числе и светские дамы, с восхищением читали эти произведения, в особенности «Крейцерову сонату»; но едва ли хоть одна из них после этого чтения отказалась от какого-нибудь приглашения на бал, — так трудно одною моралью, хотя бы и в совершенной художественной форме, изменить реальное действие общественной среды.

Несовместимость бессмертия с *таким* существованием ясна с первого взгляда. Но при большем внимании такую же несовместимость мы должны будем признать и относительно других, по-видимому более наполненных существований. Если вместо светской дамы или игрока мы возьмем — на противоположном полюсе — великих людей, гениев, одаривших человечество бессмертными произведениями или изменивших судьбу народов, то увидим, что содержание их жизни и ее исторические плоды имеют значение лишь как данные раз и навсегда, а при бесконечном продолжении индивидуального существования этих гениев на земле потеряли бы всякий смысл. Бессмертие произведений, очевидно, несколько не требует и даже само по себе исключает непрерывное бессмертие произведших их индивидуальностей. Можно ли представить себе Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно продолжающего изучать небесную механику, не говоря уже о нелепости бесконечного продолжения такой деятельности, какую прославились Александр Великий или Наполеон. Очевидно, что искусство, наука, политика, давая содержание отдельным стремлениям человеческого духа и удовлетворяя временным историческим потребностям человечества, вовсе не сообщают абсолютного, самодовлеющего содержания человеческой *индивидуальности*, а потому и не нуждаются в ее бессмертии. В этом нуждается только любовь, и только она может этого достигнуть. Истинная любовь есть та, ко-

торая не только утверждает в субъективном чувстве безусловное значение человеческой индивидуальности в другом и в себе, но и оправдывает это безусловное значение в действительности, действительно избавляет нас от неизбежности смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь.

СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ

I

«Дионис и Гадес — одно и то же», — сказал глубочайший мыслитель Древнего мира. Дионис, молодой и цветущий бог материальной жизни в полном напряжении ее кипящих сил, бог возбужденной и плодотворной природы — то же самое, что Гадес, бледный владыка сумрачного и безмолвного царства отшедших теней. Бог жизни и бог смерти — один и тот же бог. Это есть истина, бесспорная для мира природных организмов. Закипающая в индивидуальном существе полнота жизненных сил не есть его собственная жизнь, это жизнь чужая, жизнь равнодушного и беспощадного к нему рода, которая для него есть смерть. В низших отделах животного царства это вполне ясно; здесь особи существуют только для того, чтобы произвести потомство и затем умереть; у многих видов они не переживают акта размножения, умирают тут же на месте, у других переживают лишь на очень короткое время. Но если эта связь между

рождением и смертью, между сохранением рода и гибелью особи есть закон природы, то, с другой стороны, сама природа в своем поступательном развитии все более и более ограничивает и ослабляет этот свой закон; необходимость для особи служить средством для поддержания рода и умирать по исполнению этой службы остается, но действие этой необходимости обнаруживается все менее и менее прямо и исключительно по мере совершенствования органических форм, по мере возрастающей самостоятельности и сознательности индивидуальных существ. Таким образом, закон тождества Диониса и Гадеса, родовой жизни и индивидуальной смерти, или, что то же самое, закон противоположности и противоборства между родом и особью, всего сильнее действует на низших ступенях органического мира, а с развитием высших форм все более и более ослабляется; а если так, то с появлением безусловно-высшей органической формы, облакающей индивидуальное существо, самосознательное и самодеятельное, отделяющее себя от природы, относящееся к ней как к объекту, следовательно, способное к внутренней свободе от родовых требований, — с появлением этого существа не должен ли наступить конец этой тирании рода над особью? Если природа в биологическом процессе стремится все более и более ограничивать закон смерти, то не должен ли человек в историческом процессе совершенно отменить этот закон?

Само по себе ясно, что, пока человек размножается как животное, он и умирает как животное. Но

столь же ясно, с другой стороны, и то, что простое воздержание от родового акта несколько не избавляет от смерти: лица, сохранившие девство, умирают, умирают и скопцы; ни те, ни другие не пользуются даже особенною долговечностью. Это и понятно. Смерть вообще есть дезинтеграция существа, распадение составляющих его факторов. Но разделение полов — не устраняемое их внешним и переходящим соединением в родовом акте — это разделение между мужским и женским элементом человеческого существа есть уже само по себе состояние дезинтеграции и начало смерти. Пребывать в половой раздельности — значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца. Кто поддерживает корень смерти, тот неизбежно вкусит и плода ее. Бессмертным может быть только целый человек, и если физиологическое соединение не может действительно восстановить цельность человеческого существа, то, значит, это ложное соединение должно быть заменено истинным соединением, а никак не воздержанием от всякого соединения, т. е. никак не стремлением удержать *in statu quo* разделенную, распавшуюся и, следовательно, смертную человеческую природу.

В чем же состоит и как осуществляется истинное соединение полов? Наша жизнь так далека от истины в этом отношении, что за норму принимается здесь только менее крайняя, менее вопиющая ненор-

мальность. Это нужно еще пояснить, прежде чем идти дальше.

В последнее время в психиатрической литературе Германии и Франции появилось несколько специальных книг, посвященных тому, что автор одной из них назвал *psychopathia sexualis*, т. е. разнообразным уклонением от нормы в половых отношениях. Эти сочинения, помимо своего специального интереса для юристов, медиков и самих больных, интересны еще с такой стороны, о которой, наверное, не думали ни авторы, ни большинство читателей, а именно: в этих трактатах, написанных почтенными учеными, вероятно, безукоризненной нравственности, поражает отсутствие всякого ясного и определенного понятия о норме половых отношений, о том, что и почему есть должное в этой области, вследствие чего и определение уклонений от нормы, т. е. самый предмет этих исследований, оказывается взятым случайно и произвольно. Единственным критерием оказывается обычность или необычность явлений: те влечения и действия в половой области, которые сравнительно редки, признаются патологическими уклонениями, требующими лечения, а те, которые обыкновенны и общеприняты, предполагаются как норма. При этом смешение нормы с обычным уклонением, отождествление того, что должно быть, с тем, что зауряд бывает, доходит здесь иногда до высокого комизма. Так, в казуистической части одного из этих сочинений мы под несколькими нумерами находим повторение следу-

ющего терапевтического приема: больного заставляют частью настойчивым медицинским советом, преимущественно же гипнотическим внушением, занимать свое воображение представлением обнаженного женского тела или другими непристойными картинами *нормально*-полового характера (sic), и затем лечение признается удавшимся и выздоровление полным, если под влиянием этого искусственного возбуждения пациент начнет охотно, часто и успешно посещать *lupanaria*... Удивительно, как эти почтенные ученые не были остановлены хотя бы тем простым соображением, что чем удачнее будет терапия этого рода, тем легче пациент может быть поставлен в необходимость от одной медицинской специальности обратиться к помощи другой и что торжество психиатра может наделать больших хлопот дерматологу.

Изучаемые в медицинских книгах извращения полового чувства важны для нас как крайнее развитие того самого, что вошло в житейский обиход нашего общества, что считается позволительным и нормальным. Эти необычные явления представляют только в более ярком виде то самое безобразие, которое присуще нашим обычным отношениям в этой области. Это можно было бы доказать рассмотрением всех частных извращений полового чувства; но я надеюсь, что в этом деле мне извинят неполноту аргументации, и позволю себе ограничиться одной более общею и менее отвратительною аномалией области полового чувства. У многих лиц, почти

всегда мужского пола, это чувство возбуждается преимущественно, а иногда и исключительно тою или другою частью в существе другого пола (например, волосы, рука, нога), а то даже внешними предметами — известными частями одежды и т. п. Эта аномалия получила название фетишизма в любви. Ненормальность такого фетишизма состоит, очевидно, в том, что часть ставится на место целого, принадлежность на место сущности. Но если возбуждающие фетишиста волосы или ноги суть части женского тела, то ведь само это тело во всем своем составе есть только часть женского существа, и, однако же, столь многочисленные любители женского тела самого по себе не называются фетишистами, не признаются сумасшедшими и не подвергаются никакому лечению. В чем же тут, однако, различие? Неужели в том, что рука или нога представляют меньшую поверхность, нежели все тело?

Если по принципу ненормально то половое отношение, в котором часть ставится на место целого, то люди, так или иначе покупающие тело женщины для удовлетворения чувственной потребности и тем самым отделяющие тело от души, должны быть признаны ненормальными в половом отношении, психически больными, фетишистами в любви или даже некрофилами. А между тем эти заживо умирающие любители мертвечины считаются людьми нормальными, и через эту вторую смерть проходит почти все человечество!

Незаглушенная совесть и незагрубелое эстетическое чувство в полном согласии с философским разумением безусловно осуждают всякое половое отношение, основанное на отделении и обособлении низшей животной сферы человеческого существа от высших. А вне этого принципа невозможно найти никакого твердого критерия для различения между тем, что нормально и что ненормально в половой области. Если потребность в известных физиологических актах имеет право на удовлетворение во что бы то ни стало потому только, что это потребность, то совершенно такое же право на удовлетворение имеет и потребность того «фетишиста в любви», для которого единственным вожделенным предметом в половом отношении оказывается висящий на веревке, только что вымытый и еще не просохший передник¹. Если и находить различие между этим чудаком и каким-нибудь хроническим посетителем лупанаров, то, разумеется, это различие будет в пользу фетишиста; влечение к мокрому переднику есть несомненно натуральное, неподдельное, ибо никаких фальшивых мотивов для него придумать невозможно, тогда как многие люди посещают лупанары вовсе не по действительной в том нужде, а из ложных гигиенических соображений, из подражания дурным примерам, под влиянием опьянения и т. п.

Осуждают обыкновенно психопатические проявления полового чувства на том основании, что

¹ См. у Binet («Le fetichisme en amour»), также Krafft-Ebing («Psychopathia sexualis»).

они не соответствуют естественному назначению полового акта, именно размножению. Утверждать, что свежeweмытый передник или даже поношенный башмак могут служить для произведения потомства, было бы, конечно, парадоксом; но едва ли менее парадоксально будет предположение, что этой цели соответствует институт публичных женщин. «Естественный» разврат, очевидно, так же противен деторождению, как и «противоестественный», так что и с этой точки зрения нет ни малейшего основания считать один из них нормальным, а другой ненормальным. Если же, наконец, стать на точку зрения вреда для себя и других, то, конечно, фетишист, отрезающий пряди волос у незнакомых дам или воруящий у них платки¹, наносит ущерб чужой собственности и своей репутации, но можно ли сравнить этот вред с тем, который причиняют несчастные распространители ужасной заразы, составляющей довольно обычное последствие «естественного» удовлетворения «естественной» потребности?

III

Все это я говорю не в оправдание противоестественных, а в осуждение мнимоестественных способов удовлетворения полового чувства. Вообще, говоря о естественности или противоестественности, не следует забывать, что человек есть существо слож-

¹ См. у Binet («Le fetichisme en amour»), также Krafft-Ebing («Psychopathia sexualis»).

ное и что естественно для одного из составляющих его начал или элементов, может быть противоположным для другого и, следовательно, ненормальным для целого человека.

Для человека как *животного* совершенно естественно неограниченное удовлетворение своей половой потребности посредством известного физиологического действия, но человек как существо нравственное находит это действие противным своей высшей природе и *стыдится* его... Как животному *общественному* человеку естественно ограничивать физиологическую функцию, относящуюся к другим лицам, требованиями социально-нравственного *закона*. Этот закон извне ограничивает и закрывает животное отправление, делает его средством для социальной цели — образования семейного союза. Но существо дела от этого не изменяется. Семейный союз основан все-таки на внешнем материальном соединении полов, он оставляет человека-животное в его прежнем дезинтегрированном, половинчатом состоянии, которое необходимо ведет к дальнейшей дезинтеграции человеческого существа, т. е. к смерти.

Если бы человек сверх своей животной природы был только существом социально-нравственным, то из этих двух противоборствующих элементов — одинаково для него естественных — окончательное торжество оставалось бы за первым. Социально-нравственный закон и его основная объективация — семья — вводят животную природу человека в границы, необходимые для родового прогресса, они

упорядочивают смертную жизнь, но не открывают пути бессмертия. Индивидуальное существо так же истощается и умирает в социально-нравственном порядке жизни, как если б оно оставалось исключительно под законом жизни животной. Слон и ворон оказываются даже значительно долговечнее самого добродетельного и аккуратного человека¹. Но в человеке кроме животной природы и социально-нравственного закона есть еще третье, высшее начало — духовное, мистическое, или божественное. Оно и здесь, в области любви и половых отношений, есть тот «камень, его же небрегоша зиждущии», и «той бысть во главу угла». Прежде физиологического соединения в животной природе, которое ведет к смерти, и прежде законного союза в порядке социально-нравственном, который от смерти не спасает,

¹ По поводу недавних толков о смерти и страхе смерти нужно заметить, что кроме страха и равнодушия — одинаково недостойных мыслящего и любящего существа — есть и третье отношение — борьба и торжество над смертью. Дело идет не о своей смерти, о которой нравственно и физически здоровые люди, конечно, мало заботятся, а о смерти других, любимых существ, к которой беспристрастное отношение для любящего невозможно (см. Ин. XL, 33–38).

Резигнация в этом отношении была бы требованием разума только в том случае, если бы смерть человека была абсолютно неизбежным исходом. Но это всегда лишь предполагают, но никогда не доказывают, и не без причины, ибо доказать это невозможно. Что при *известных условиях* смерть необходима, об этом, конечно, нет спора; но что эти условия суть единственно возможные, что их нельзя изменить и что, следовательно, смерть есть необходимость *безусловная*, — для этого нет даже тени разумного основания.

должно быть соединение в Боге, которое ведет к бессмертию, потому что не ограничивает только смертную жизнь природы человеческим законом, а перерождает ее вечною и нетленною силою благодати. Этот третий, а в истинном порядке — первый элемент с присущими ему требованиями совершенно *естествен* для человека в его целостности, как существа, причастного высшему божественному началу и посредствующего между ним и миром.

А два низшие элемента — животная природа и социальный закон, — так же естественные на своем месте, становятся *противоестественными*, когда берутся отдельно от высшего и полагаются вместо него. В области половой любви противоестественно для человека не только всякое беспорядочное, лишенное высшего духовного освящения удовлетворение чувственных потребностей наподобие животных (помимо разных чудовищных явлений половой психопатии), но также недостойны человека и противоестественны и те союзы между лицами разного пола, которые заключаются и поддерживаются *только* на основании гражданского закона, исключительно для целей морально-общественных с устранением или при бездействии собственно духовного, мистического начала в человеке. Но именно такая противоестественная, с точки зрения цельного человеческого существа, перестановка этих отношений и господствует в нашей жизни и признается нормальной, и все осуждение переносится на несчастных психопатов любви, которые только дово-

дят до смешных, безобразных, иногда отвратительных, но большей частью безвредных сравнительно крайностей это самое общепризнанное и господствующее извращение.

IV

Те многообразные извращения полового инстинкта, которыми занимаются психиатры, суть лишь диковинные разновидности общего и всепроникающего извращения этих отношений в человечестве, — того извращения, которым поддерживается и увековечивается царство греха и смерти. Хотя все три естественные для человека в его целом отношения или связи между полами, именно связь в животной жизни или по низшей природе, затем связь морально-житейская или под законом и, наконец, связь в жизни духовной или соединение в Боге, хотя все эти три отношения существуют в человечестве, но осуществляются противоестественно, именно в отдельности одно от другого, в обратной их истинному смыслу и порядку последовательности и в неравной мере.

На первом месте в нашей действительности является то, что поистине должно быть на последнем, — животная физиологическая связь. Она признается основанием всего дела, тогда как она должна быть лишь его крайним завершением. Для многих здесь основание совпадает с завершением: дальше животных отношений они и не идут; для других на этом

широком основании поднимается социально-нравственная надстройка законного семейного союза. Тут житейская средина принимается за вершину жизни, и то, что должно служить свободным осмысленным выражением, во временном процессе, вечного единства, становится невольным руслом бессмысленной материальной жизни. А затем, наконец, как редкое и исключительное явление, остается для немногих избранных чистая духовная любовь, у которой все действительное содержание уже заранее отнято другими низшими связями, так что ей приходится довольствоваться мечтательной и бесплодной чувствительностью безо всякой реальной задачи и жизненной цели. Эта несчастная духовная любовь напоминает маленьких ангелов старинной живописи, у которых есть только голова да крылышки и больше ничего. Эти ангелы ничего не делают за неимением рук и не могут двигаться вперед, так как их крылышкам хватает силы только на то, чтобы поддерживать их неподвижно на известной высоте. В таком же возвышенном, но крайне неудовлетворительном положении находится и духовная любовь. Физическая страсть имеет перед собою известное дело, хотя и постыдное; законный союз семейный также исполняет дело, пока необходимое, хотя и посредственного достоинства. Но у духовной любви, какую она является до сих пор, заведомо нет совсем никакого дела, а потому неудивительно, что большинство дельных людей *glaubt an keine Liebe oder nimmts für Poësie*.

Эта исключительно духовная любовь есть, очевидно, такая же аномалия, как и любовь исключительно физическая и исключительно житейский союз. Абсолютная норма есть восстановление целостности человеческого существа, и нарушается ли эта норма в ту или другую сторону, в результате во всяком случае происходит явление ненормальное, противоестественное. Мнимодуховная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение.

V

«В день, когда Бог сотворил человека, по образу Божию сотворил его, мужа и жену сотворил их».

«Тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь».

Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому

создан человек. Как Бог относится к своему творению, как Христос относится к Своей церкви, так муж должен относиться к жене. Насколько общеизвестны эти слова, настолько же смысл их мало разумеется. Как Бог творит вселенную, как Христос созидает церковь, так человек должен творить и создавать свое женское дополнение. Что мужчина представляет активное, а женщина пассивное начало, что первый должен образовательно влиять на ум и характер второй — это, конечно, положения азбучные, но мы имеем в виду не это поверхностное отношение, а ту «великую тайну», о которой говорит апостол. Эта великая тайна представляет существенную аналогию, хотя и не тождество, между человеческим и божественным отношением. Ведь уже созидание церкви Христом различается от творения вселенной Богом как таковым. Бог творит вселенную из ничего, т. е. из чистой потенции бытия, или пустоты, последовательно наполняемой, т. е. воспринимаящей от действия Божия реальные формы умопостигаемых вещей; тогда как Христос созидает церковь из материала уже многообразно оформленного, одушевленного и в частях своих самостоятельного, которому нужно только сообщить начало новой духовной жизни в новой высшей форме единства. Наконец, человек для своего творческого действия имеет в лице женщины материал, ему самому равный по степени актуализации, перед которым он пользуется только потенциальным преимуществом почина, только правом и обязанностью

первого шага на пути к совершенству, а не действительным совершенством. Бог относится к твари как все к ничему, т. е. как абсолютная полнота бытия к чистой потенции бытия, Христос относится к церкви как актуальное совершенство к потенции совершенства, образуемой в действительное совершенство, отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия. Другими словами, Бог ничего не получает от твари для себя, т. е. никакого приращения, а все дает ей; Христос не получает от церкви никакого приращения в смысле совершенства, а все совершенство дает ей, но Он получает от церкви приращение в смысле полноты Его собирательного тела; наконец, человек и его женское alter ego восполняют взаимно друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле, достигая совершенства только через взаимодействие. Человек может зиждительно восстанавливать образ Божий в живом предмете своей любви только так, чтобы вместе с тем восстановить этот образ и в самом деле; а для этого он у самого себя силы не имеет, ибо если бы имел, то не нуждался бы и в восстановлении; не имея же у себя, должен получить от Бога. Следовательно, человек (муж) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женского дополнения не сам по себе, а как посредник или проводник Божественной силы. Собственно, и Христос созидает не какую-нибудь отдельную

Своею силою, а тою же творческою силою Божества; но, будучи сам Бог, Он обладает этою силою по естеству и асту, мы же — по благодати и усвоению, имея в себе лишь возможность (потенцию) для ее восприятия.

Переходя к изложению основных моментов в процессе осуществления истинной любви, т. е. в процессе интеграции человеческого существа или восстановления в нем образа Божия, я предвижу недоумение многих: зачем забираться на такие недоступные и фантастические высоты по поводу такой простой вещи, как любовь? Если бы я считал религиозную норму любви фантастическою, то я, конечно, и не предлагал бы ее. Точно так же, если бы я имел в виду только *простую* любовь, т. е. обыкновенные, заурядные отношения между полами — то, что бывает, а не то, что должно быть, — то я, конечно, воздержался бы от всяких рассуждений по этому предмету, ибо, несомненно, эти простые отношения принадлежат к тем вещам, про которые кто-то сказал: нехорошо это делать, но еще хуже об этом разговаривать. Но любовь, как я ее понимаю, есть, напротив, дело чрезвычайно сложное, затемненное и запутанное, требующее вполне сознательного разбора и исследования, при котором нужно заботиться не о простоте, а об истине. Гнилой пень, несомненно, проще многоветвистого дерева, и труп проще живого человека. Простое отношение к любви завершается тем окончательным и крайним упрощением, которое называется смертью. Такой неиз-

бежный и неудовлетворительный конец «простой» любви побуждает нас искать для нее другого, более сложного начала.

VI

Дело истинной любви прежде всего основывается на *вере*. Коренной смысл любви, как было уже показано, состоит в признании за другим существом безусловного значения. Но в своем эмпирическом, подлежащем реальному чувственному восприятию, бытии это существо безусловного значения не имеет: оно несовершенно по своему достоинству и преходяще по своему существованию. Следовательно, мы можем утверждать за ним безусловное значение лишь верою, которая есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых. Но к чему же относится вера в настоящем случае? Что, собственно, значит верить в безусловное, а тем самым и бесконечное значение этого индивидуального лица? Утверждать, что оно само по себе как такое в этой своей частности и отдельности обладает абсолютным значением, было бы столь же нелепо, сколько и богохульно. Конечно, слово «обожание» весьма употребительно в сфере любовных отношений, но ведь и слово «безумие» также имеет в этой области свое законное применение. Итак, соблюдая закон логики, не позволяющий отождествлять противоречащих определений, а также заповедь истинной религии, запрещающую идолопоклонство, мы должны под верою в предмет на-

шей любви разуметь утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением. Разумеется, это трансцендентное отношение к своему другому, это мысленное перенесение его в сферу Божества предполагает такое же отношение к самому себе, такое же перенесение и утверждение себя в абсолютной сфере. Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия. Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога. Акт веры в действительных условиях времени и места есть молитва (в основном не техническом смысле этого слова). Нераздельное соединение себя и другого в этом отношении есть первый шаг к действительному соединению. Сам по себе этот шаг мал, но без него невозможно ничто дальнейшее и большее.

Так как для Бога, вечного и нераздельного, все есть вместе и зараз, все в одном, то утверждать какое-нибудь индивидуальное существо в Боге значит утверждать его не в его отдельности, а во всем — или, точнее, в единстве всего. Но так как это индивидуальное существо в своей данной действительности не входит в единство всего, существует отдельно, как материально обособленное явление, то

предмет нашей верующей любви необходимо различается от эмпирического объекта нашей инстинктивной любви, хотя и нераздельно связан с ним. Это есть одно и то же лицо в двух различных видах или в двух разных сферах бытия — идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но в настоящей, верующей и зрячей любви мы знаем, что эта идея не есть наше произвольное измышление, а что она выражает *истину* предмета, только еще не осуществленную в сфере внешних реальных явлений.

Эта истинная идея любимого предмета хотя и просвечивает в мгновения любовного пафоса сквозь реальное явление, но в более ясном виде является сначала лишь как предмет воображения. Конкретная форма этого воображения, идеальный образ, в который я облакаю любимое лицо в данный момент, создается, конечно, мною, но он создается не из ничего, и субъективность этого образа как такого, т. е. являющегося теперь и здесь перед очами моей души, несколько не доказывает субъективного, т. е. для меня лишь существующего, характера самого воображаемого предмета. Если для меня, находящегося по сю сторону трансцендентного мира, известный идеальный предмет является только как произведение моего воображения, это не мешает его полной действительности в другой, высшей сфере бытия. И хотя наша реальная жизнь находится вне этой высшей сферы, но наш ум не совсем чужд ей, и мы можем иметь некоторое умозрительное понятие о законах ее бытия. И вот первый, основной закон: если в на-

шем мире раздельное и изолированное существование есть факт и актуальность, а единство — только понятие и идея, то там, наоборот, действительность принадлежит единству или, точнее, всеединству, а разделенность и обособленность существуют только потенциально и субъективно.

А отсюда следует, что бытие *этого* лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила — всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций. Итак, когда мы воображаем идеальную форму любимого предмета, то под этой формой нам сообщается сама всеединая сущность. Как же мы должны ее мыслить?

VII

Бог как единый, различая от себя свое другое, т. е. все, что Он Сам, соединяет с Собою это все, представляя Себе его вместе и зараз, в абсолютно-совершенной форме, следовательно, как единое. Это *другое* единство, различное, хотя и неотделимое от первоначального единства Божия, есть относительно Бога единство пассивное, женское, так как здесь вечная пустота (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни. Но если в *основе* этой вечной женственности лежит чистое ничто,

то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства. Это совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, т. е. в истине, уже есть действительно. То идеальное единство, к которому стремится наш мир и которое составляет цель космического и исторического процесса, оно не может быть только чьим-нибудь субъективным понятием (ибо чьим же?), оно истинно есть как вечный предмет любви Божией, как Его вечное другое.

Этот живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия.

Предмет истинной любви не прост, а двойствен: мы любим, во-первых, то идеальное (не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш идеальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации и которое через это идеализуется не в смысле нашего субъективного воображения, а в смысле своей действитель-

ной объективной перемены или перерождения. Таким образом, истинная любовь есть нераздельно и *восходящая* и *нисходящая* (*amor ascendens* и *amor descendens* или те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял: 'Αφροδίτη Ούρανία и 'Αφροδίτη Πάνδημος). Для Бога Его *другое* (т. е. Вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней.

В половой любви, истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получает средство для своего окончательного крайнего воплощения в индивидуальной жизни человека, способ самого глубокого и вместе с тем самого внешнего реально ощутительного соединения с ним. Отсюда те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь даже несовершенная и которые делают ее, даже несовершенную, величайшим наслаждением людей и богов — *hominum divomque voluptas*. Отсюда же и глубочайшее страдание любви, бессильной удержать свой истинный предмет и все более от него удаляющейся.

Здесь получает свое законное место и тот элемент обожания и беспредельной преданности, который так свойствен любви и так мало имеет смысла, если относится только к земному ее предмету, в отдельности от небесного.

Мистическое основание двойственного или, лучше сказать, двустороннего характера любви разрешает вопрос о возможности повторения любви. Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия; но так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, *может быть* и преходящим. А *должно ли* быть таковым и почему, это уже решается в каждом индивидуальном случае и зависит не от единой и неизменной мистической основы истинного любовного процесса, а от его дальнейших нравственных и физических условий, которые мы и должны рассмотреть.

СТАТЬЯ ПЯТАЯ

I

Невольное и непосредственное чувство открывает нам смысл любви как высшего проявления индивидуальной жизни, находящей в соединении с дру-

гим существом свою собственную бесконечность. Не довольно ли этого мгновенного откровения? Разве мало хоть раз в жизни действительно почувствовать свое безусловное значение? —

*И я знаю, взглянувши на звезды порой,
Что взирали на них мы, как боги, с тобой.*

Едва ли этого довольно даже для одного поэтического чувства, а сознание истины и воля жизни решительно на этом помириться не могут. Бесконечность только *мгновенная* есть противоречие нестерпимое для ума, блаженство только в прошедшем есть страдание для воли. Есть те проблески иного света, после которых

*Еще темнее мрак жизни вседневной,
Как после яркой осенней зарницы.*

Если они только обман, то и в воспоминании они могут вызывать только стыд и горечь разочарования; а если они не были обманом, если они открывали нам какую-то действительность, которая потом закрылась и исчезла для нас, то почему же должны мы мириться с этим исчезновением? Если то, что потеряно, было истинным, тогда задача сознания и воли не в том, чтобы принять потерю за окончательную, а в том, чтобы понять и устранить ее причины.

Ближайшая причина (как было отчасти показано в предыдущей статье) состоит в извращении самого

любовного отношения. Это начинается очень рано; едва только первоначальный пафос любви успеет показать нам край иной, лучшей действительности с другим принципом и законом жизни, как мы сейчас же стараемся воспользоваться подъемом энергии, вследствие этого откровения, не для того, чтобы идти дальше, куда оно зовет нас, а только для того, чтобы покрепче укорениться и попрочнее устроиться в той прежней дурной действительности, над которою любовь только что приподняла нас; добрую весть из потерянного рая — весть о возможности его возвращения — мы принимаем за приглашение окончательно *натурализоваться* в земле изгнания, поскорее вступить в полное и потомственное владение своим маленьким участком со всеми его волчцами и терниями; тот разрыв личной ограниченности, который знаменует любовную страсть и составляет ее основной смысл, приводит на деле только к *эгоизму вдвоем*, потом *втроем* и т. д. Это, конечно, все-таки лучше, чем эгоизм в одиночку, но рассвет любви открывал совсем иные горизонты.

Как скоро жизненная сфера любовного соединения перенесена в материальную действительность, какова она есть, так сейчас же соответственным образом извращается и самый порядок соединения. Его «нездешняя», мистическая основа, которая так сильно давала о себе знать в первоначальной страсти, забывается как мимолетная экзальтация, а самым желательным, существенною целью и вместе первым условием любви признается то, что должно

быть лишь ее крайним обусловленным проявлением. Это последнее, — физическое соединение, поставленное на место первого и лишенное таким образом своего *человеческого* смысла, возвращенное к смыслу животному, делает любовь не только бессильною против смерти, но само неизбежно становится нравственной могилою любви гораздо раньше, чем физическая могила возьмет любящих.

Прямое личное противодействие такому порядку труднее для исполнения, нежели для понимания: его можно указать в нескольких словах. Чтобы упразднить этот дурной порядок жизненных явлений, нужно прежде всего признать его ненормальным, утверждая тем самым, что есть другой, нормальный, в котором все внешнее и случайное подчинено внутреннему смыслу жизни. Такое утверждение не должно быть голословно; опыту внешних чувств должен быть противопоставлен не отвлеченный принцип, а другой опыт — *опыт веры*.

Этот последний несравненно труднее первого, ибо он обусловлен более внутренним действием, нежели восприятием извне. Только последовательными актами сознательной веры входим мы в действительное соотношение с областью истинно-сущего, а через это — в истинное соотношение с нашим «другим»; только на этом основании может быть удержана и укрепена в сознании та безусловность для нас другого лица (а следовательно, и безусловность нашего соединения с ним), которая непосредственно и безотчетно открывается в пафосе

любви; ибо этот любовный пафос приходит и проходит, а вера любви остается.

Но чтобы не оставаться мертвою верой, ей нужно непрерывно себя отстаивать против той действительной среды, где бессмысленный случай созидает свое господство на игре животных страстей и еще худших страстей человеческих. Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие — терпение до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг. Недаром православная церковь в своем чине *брака* поминает святых *мучеников* и к их венцам приравнивает венцы супружеские.

Религиозная вера и нравственный подвиг охраняют индивидуального человека и его любовь от поглощения материальной средой во время его жизни, но не дают еще ему торжества над смертью. Внутреннее перерождение любовного чувства, исправление извращенных отношений любви не исправляет и не отменяет дурного закона физической жизни не только во внешнем мире, но и в самом человеке. Он *реально* остается по-прежнему ограниченным существом, подчиненным материальной природе. Внутреннее — мистическое и нравственное — соединение его с дополняющею индивидуальностью не может одолеть ни их взаимной отдельности и непроницаемости, ни общей зависимости их от вещественного мира. Последнее слово остается не за

нравственным подвигом, а за беспощадным законом органической жизни и смерти, и люди, до конца отстаивавшие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием.

Пока индивидуальный подвиг ограничивается только своим ближайшим предметом — исправлением личного извращенного отношения между двумя существами, — он необходимо останется без окончательного успеха и в этом своем прямом деле. Ибо то зло, с которым сталкивается истинная любовь, зло материальной отдельности, непроницаемости и внешнего противоборства двух существ, внутренне восполняющих друг друга, — это зло есть частный, хотя и типичный случай общего извращения, которому подвержена наша жизнь, и не только наша, но и жизнь всего мира.

Действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми. Он имеет право и обязанность отстаивать свою индивидуальность от дурного закона общей жизни, но не отделять свое благо от истинного блага всех живущих. Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, чтобы это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего как нечто самодовлеющее; напротив, такое обособление есть гибель любви, ибо само по себе половое отношение, при всем своем субъективном значении,

оказывается (объективно) лишь преходящим, эмпирическим явлением. Точно так же из того, что совершенное соединение таких единичных существ остается всегда основой и истинною формой индивидуальной жизни, вовсе не следует, что эта замкнутая в своем индивидуальном совершенстве жизненная форма должна пребывать пустою, когда она, напротив, по самой природе человека способна и предназначена наполняться универсальным содержанием. Наконец, если нравственный смысл любви требует воссоединения того, что несправедливо разделено, требует отождествления себя и другого, то отделять задачу нашего индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения было бы противно самому этому нравственному смыслу любви, если бы даже такое отделение было физически возможно.

II

Таким образом, всякая попытка уединить и обособить индивидуальный процесс возрождения в истинной любви встречается с тройным неодолимым препятствием, поскольку наша индивидуальная жизнь со своей любовью, отделенная от процесса жизни всемирной, неизбежно оказывается, во-первых, физически несостоятельной, бессильной против времени и смерти, затем умственно пустой, бессодержательной и, наконец, нравственно недостойной. Если фантазия перескакивает через физическое и логическое препятствие, то и она должна остановиться перед нравственно невозможностью.

Предположим нечто совершенно фантастическое — предположим, что какой-нибудь человек так усилил свой дух последовательным сосредоточением сознания и воли и так очистил свою телесную природу аскетическим подвигом, что действительно восстановил (для себя и для своего дополнительного «другого») истинную целостность человеческой индивидуальности, достиг полного одухотворения и бессмертия. Будет ли эта возрожденная индивидуальность наслаждаться своим одиноким блаженством в той среде, где все по-прежнему страдает и гибнет? Но пойдём ещё дальше. Пусть эта переродившаяся чета получила способность сообщать всем другим свое высшее состояние: это, конечно, невозможно, поскольку оно обусловлено личным нравственным подвигом, но пусть это будет что-нибудь вроде философского камня или жизненного эликсира. И вот все живущие на земле исцелены от своих зол и болезней, все свободны и бессмертны. Но чтобы быть при этом счастливыми, им нужно ещё одно условие: они должны забыть своих отцов, забыть настоящих виновников этого своего благополучия, потому что, какое бы фантастическое значение ни приписывалось личному подвигу, все-таки нужно было, чтобы тысячи и тысячи поколений своим совокупным собирательным трудом создали ту культуру, те нравственные и умственные построения, без которых задача индивидуального перерождения не могла бы быть не только исполнена, но и задумана. И эти миллиарды людей, положивших

свою жизнь за других, будут тлеть в своих могилах, а их праздные потомки будут равнодушно наслаждаться своим даровым счастьем! Но это предполагало бы нравственное одичание и даже хуже, потому что и дикари чтут своих предков и сохраняют общение с ними. Каким же образом окончательное и высшее состояние человечества может быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвении? Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти *всю* ее добычу, он лучше откажется от бессмертия.

Разбей этот кубок, в нем злая отравка таится.

К счастью, все это — только произвольная и праздная фантазия, и до такого трагического испытания *нравственной* солидарности в человечестве дело никогда не дойдет в силу *естественной* солидарности нашей с целым миром, в силу физической невозможности *частного* решения жизненной задачи отдельным человеком или отдельным поколением. Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени. Истинная жизнь индивидуальности в ее полном и безусловном значении осуществляется и увеличивается только в соответствующем развитии всемирной жизни, в котором мы можем и должны деятельно участвовать, но которое не нами создается. Наше личное дело, поскольку оно истин-

но, есть общее дело всего мира — реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи. Оно подготавливается космическим процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве. Наше *неведение* о всесторонней связи конкретных частностей в единстве целого оставляет нам при этом свободу действий, которая со всеми ее последствиями уже от века вошла в абсолютный всеобъемлющий план.

Всеединая идея может окончательно реализоваться или воплотиться только в полноте совершенных индивидуальностей, значит, последняя цель всего дела есть высшее развитие каждой индивидуальности в полнейшем единстве всех, а это необходимо включает в себя и нашу жизненную цель, которую нам, следовательно, нет ни побуждения, ни возможности отделять или обособлять от цели всеобщей. Мы нужны миру столько же, сколько и он нам; Вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечении всего того, что действительно для нас нужно и желательно, всего положительного и достойного в нашей индивидуальности, и нам остается только принимать возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе — для самих себя и для всех других *нераздельно*.

III

Истинному бытию, или всеединой идее, противопоставляется в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упор-

ством и нашу любовь и не дает осуществиться ее смыслу. Главное свойство этого вещественного бытия есть *двойная непроницаемость*. 1) непроницаемость *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать сразу одного и того же места, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом, то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие раздробленное на исключаящие друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении.

Видимое преобладание материальной основы нашего мира и жизни так еще велико, что многие даже добросовестные, но несколько односторонние умы думают, что, кроме этого вещественного бытия в различных его видоизменениях, вообще ничего не существует. Однако, не говоря уже о том, что при-

знание этого видимого мира за единственный есть произвольная гипотеза, в которую можно верить, но которой нельзя доказать, и, не выходя из пределов этого мира, должно признать, что материализм все-таки не прав, даже с фактической точки зрения. Фактически и в нашем видимом мире существует многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и упразднение этой самой непроницаемости. Таково, во-первых, всеобщее *тяготение*, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить себя взаимно. Можно ради предвзятого принципа строить мнимонаучные гипотезы одну на другой, но для разумного понимания никогда не удастся из определений инертного вещества объяснить факторы прямо противоположного свойства: никогда не удастся *притяжение* свести к *протяжению*, *влечение* вывести из непроницаемости и стремление понять как *косность*. А между тем без этих невещественных факторов невозможно было бы даже самое простое телесное бытие. Вещество само по себе ведь это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым, более великодушно, чем основательно, придают присущее им будто бы движение. Во всяком случае, для определенного и постоянного соединения вещественных частиц в тела необходимо, чтобы их непроницаемость или, что то же, абсолютная бессвязность заменилась в большей или меньшей степени

положительным взаимодействием между ними. Таким образом, и вся наша Вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связанное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства (а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественного мира не есть вещественное единство — такого вообще быть не может, это *contradictio in adjecto*. Образованное противовещественным (а с точки зрения материализма, значит, противу естественным) законом тяготения, всемирное тело есть целость реально-идеальная, психофизическая, или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensorium Dei*) оно есть *тело мистическое*.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, всепроницаемая и всепроницающая — одним словом, *вещество невещественное*.

Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром — держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т. е. мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только мыс-

лится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы материальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы бесплотной и немощной тенью; мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой Вселенной.

Уже и в природном мире идее принадлежит все, но истинная ее сущность требует, чтобы не только ей принадлежало все, все в нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама принадлежала всему*, чтобы все, т. е. *все* частные и индивидуальные существа, а следовательно, и *каждое* из них действительно обладали идеальным всеединством, включали его в себя. Совершенное всеединство, по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. Полнота идеи требует, чтобы наибольшее единство целого осуществлялось в наибольшей самостоятельности и свободе частных и единичных элементов — в них самих, через них и для них. В этом направлении космический процесс доходит до создания животной индивидуальности, для которой единство идеи существует в образе *рода* и ощущается с полной силой в момент полового влечения, когда внутреннее единство, или общность с другим (со «всеми»), конкретно воплощается в отношении к единичной особи другого пола, представ-

ляющей собою это дополнительное «все» — в одном. Сама индивидуальная жизнь животного организма уже содержит в себе некоторое, хотя ограниченное, подобие всеединства, поскольку здесь осуществляется полная солидарность и взаимность всех частных органов и элементов в единстве живого тела. Но как эта органическая солидарность в животном не переходит за пределы его телесного состава, так и для него образ восполняющего «другого» всецело ограничен таким же единичным телом с возможностью только материального, частичного соединения; а потому сверхвременная бесконечность, или вечность, идеи, действующая в жизненной творческой силе любви, принимает здесь дурную прямолинейную форму беспредельного размножения, т. е. повторения одного и того же организма в однообразной смене единичных временных существований.

В человеческой жизни прямая линия родового размножения хотя и сохраняется в основе, но, благодаря развитию сознания и сознательного общения, она заворачивается историческим процессом все в более и более обширные круги социальных и культурных организмов. Эти социальные организмы производятся тою же жизненной творческой силой любви, которая порождает и организмы физические. Эта сила непосредственно создает семью, а семья есть образующий элемент всякого общества. Несмотря на эту генетическую связь, отношение человеческой индивидуальности к обществу — существенно иное, нежели отношение животной индивидуальности к

роду: человек не есть преходящий экземпляр общества. Единство социального организма *действительно сосуществует* с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем и через него, но и *для* него, находится с ним в определенной связи и соотношении: общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг друга. Следовательно, мы имеем здесь гораздо более совершенный образ воплощения всеединой идеи, нежели в организме физическом. Вместе с тем здесь начинается изнутри (из сознания) процесс интеграции во времени (или *против* времени). Несмотря на продолжающуюся и в человечестве смену поколений, есть уже начатки увековечения индивидуальности в религии предков — этой основе всякой культуры, в предании — памяти общества, в искусстве, наконец, в исторической науке. Несовершенный, зачаточный характер такого увековечения соответствует несовершенству самой человеческой индивидуальности и самого общества. Но прогресс несомненен, и окончательная задача становится яснее и ближе.

IV

Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т. е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом как в себе или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа. Основанием и типом этой истинной жиз-

ни остается и всегда останется любовь половая, или супружеская. Но ее собственное осуществление невозможно, как мы видели, без соответствующего преобразования всей внешней среды, т. е. интеграция жизни индивидуальной необходимо требует такой же интеграции в сферах жизни общественной и всемирной. Определенное различие или разделенность жизненных сфер, как индивидуальных, так и собирательных, никогда не будет и не должно быть упразднено, потому что такое всеобщее слияние привело бы к безразличию и к пустоте, а не к полноте бытия. Истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых, т. е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни. Как в любви индивидуальной два различные, но равноправные и равноценные существа служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением, точно то же должно быть и во всех сферах жизни собирательной; всякий социальный организм должен быть для каждого своего члена не внешнею границей его деятельности, а положительною опорой и восполнением: как для половой любви (в сфере личной жизни) единичное «другое» есть вместе с тем все, так, с своей стороны, социальное *все*, в силу положительной солидарности всех своих элементов, должно для каждого из них являться как действительное единство, как бы другое, восполняющее его (в новой, более широкой сфере), живое существо.

Если отношения индивидуальных членов общества друг к другу должны быть братские (и сыновние — по отношению к прошедшим поколениям и их социальным представителям), то связь их с целыми общественными сферами — местными, национальными и, наконец, со вселенскою — должна быть еще более внутреннею, всестороннею и значительною. Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть живым *сизигическим* отношением¹. Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей — таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству. В Библии города, страны, народ Израильский, а затем и все возрожденное человечество или вселенская церковь представляются в образе женских индивидуальностей, и это не есть простая метафора. Из того, что образ единства социальных тел не ощутителен для наших внешних чувств, никак не следует, чтоб его вовсе не

¹ От греч. сизигия — сочетание. Я принужден ввести это новое выражение, не находя в существующей терминологии другого, лучшего. Замечу, что гностики употребляли слово «сизигия» в другом смысле и что вообще употребление еретиками известного термина еще не делает его еретическим.

существовало: ведь и наш собственный телесный образ совсем не ощутителен и неведом для отдельной мозговой клеточки и для кровяного шарика; и если мы как индивидуальность, способная к полноте бытия, отличаемся от этих элементарных индивидуальностей не только большею ясностью и широтою разумного сознания, но и большею силой творческого воображения, то я не вижу надобности отказываться от этого преимущества. Как бы то ни было, с образом или без образа, требуется прежде всего, чтобы мы относились к социальной и всемирной среде как к действительному живому существу, с которым мы, никогда не сливаясь до безразличия, находимся в самом тесном и полном взаимодействии. Такое распространение сизигического отношения на сферы собирательного и всеобщего бытия совершенствует самую индивидуальность, сообщая ей единство и полноту жизненного содержания, и тем самым возвышает и увековечивает основную индивидуальную форму любви.

Несомненно, что исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические) и вместе с тем все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества как солидарного целого, но и к установлению истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства. По мере того как всеединая идея действительно осуществляется через

укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов, необходимо ослабевают и сглаживаются формы ложного разделения, или непроницаемости, существ в пространстве и времени. Но для полного их упразднения и для окончательного увековечения всех индивидуальностей, не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной, или собственно-человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел. В устройении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты; через человечество, через действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту. В этом смысле необходимо изменить отношение человека к природе. И с нею он должен установить то сизигическое единство, которым определяется его истинная жизнь в личной и общественной сферах.

V

Природа до сих пор была — или всевластною деспотической матерью младенчеству человечества, или чужою ему рабою, вещью. В эту вторую эпоху одни только поэты сохранили еще и поддерживали хотя безотчетное и робкое чувство любви к природе как к равноправному существу, имеющему

или могущему иметь *жизнь в себе*. Истинные поэты всегда оставались пророками всемирного восстановления жизни и красоты, как хорошо сказал один из них своим собратьям:

*Только у вас мимолетные грезы
Старыми в душу глядятся друзьями,
Только у вас благовонные розы
Вечно восторга блистают слезами.
С торжищ житейских, бесцветных и душных,
Видеть как радостно тонкие краски,
В радугах ваших прозрачно-воздушных
Неба родного мне чудятся ласки.*

Установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде — эта цель сама по себе ясна. Нельзя сказать того же о путях ее достижения для отдельного человека. Не вдаваясь в преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности, можно, основываясь на твердых аналогиях космического и исторического опыта, с уверенностью утверждать, что всякая сознательная деятельность человеческая, определяемая идеею всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальную средою, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеедин-

■ СМЫСЛ ЛЮБВИ ■

ства — живые и вечные подобия абсолютной человечности. Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение, или *обращение внутрь*, той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов.

Связавши в идее всемирной сизигии (индивидуальную половую) любовь с истинною сущностью всеобщей жизни, я исполнил свою прямую задачу — определить смысл любви, так как под смыслом какого-нибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь со всеобщей истиной. Что касается до некоторых специальных вопросов, которые мне пришлось затронуть, то я предполагаю еще к ним вернуться.

ЖИЗНЕННАЯ ДРАМА ПЛАТОНА

Предприняв полный русский перевод Платона, я прежде всего столкнулся с вопросом: в каком порядке переводить и издавать Платоновы диалоги при отсутствии порядка общепринятого? Убедившись в невозможности твердо установить и последовательно провести порядок хронологический, при недостаточности данных исторических, при шаткости и противоречивости филологических соображений, а вместе с тем находя и неудобным и недостойным — втискивать живую картину Платонова творчества в деревянные рамки школьных делений по отвлеченным темам и дисциплинам позднейшего происхождения, я должен был искать внутреннее начало единства, обнимающего совокупность Платоновых творений и дающего каждому из них его относительное значение и место в целом.

Такого начала единства для произведений Платона искали уже многие его издатели, переводчики и критики в течение всего XIX столетия, но ни одна из существующих попыток определить и провести такое начало по всему Платону не кажется мне удовлетворительной. В особом трактате, которым будет сопровождаться мой перевод, я разберу подробно главные из этих попыток, а теперь укажу для

примера лишь на две самые яркие — Шлейермахера и Мунка.

По Шлейермахеру, порядок Платоновых произведений установлен заранее самим Платоном, его мыслию и намерением; все диалоги суть лишь последовательное выполнение одной программы или одного художественно-философско-педагогического плана, составленного Платоном еще в юности и все более уяснявшегося в частностях в течение всей его философской деятельности. По этому взгляду, каждый большой диалог (после первого — «Федра») есть прямое, самим Платоном predetermined продолжение или восполнение своего предыдущего и подготовка к своему последующему, и этот главный ствол идейного нарастания сопровождается как бы отростками, несколькими мелкими диалогами, также преднамеренно написанными для выяснения того или другого второстепенного вопроса, связанного с предметами главных диалогов. Весь Платон представляется, таким образом, как одна а priori построенная система философских идей, курс философии, художественно изложенный.

У Мунка дело берется более живым образом. Задачей Платона было изобразить жизнь идеального мудреца в лице Сократа¹. За первым вступительным диалогом «Парменид», где Сократ является любознательным юношей, следуют три последовательные

¹ Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, dargestellt von Dr. Eduard Munk, Berlin, 1857.

группы диалогов, в которых Сократ выступает сначала борцом за правду против господствовавшей софистики, потом учителем правды и, наконец, мучеником за правду; последним диалогом, естественно, оказывается «Федон», содержащий предсмертную беседу Сократа и описание его смерти.

Несостоятельность обоих взглядов бросается в глаза. Шлейермахер прямо предполагает нечто психологически и исторически невозможное. Конечно, такой чисто головной философ и кабинетный писатель, как, например, Кант, более подходил бы к представлению Шлейермахера. Если вспомнить многовековое развитие чисто формальной силы мышления от первых схоластиков и до лейбнице-вольфовской философии, воспитавшей автора трех критик, если принять во внимание национальный характер германского ума, личный характер и образ жизни самого Канта — жизни, всецело замкнутой тесным кругом между письменным столом и университетской аудиторией, — то относительно его, пожалуй, можно было бы допустить, что вся совокупность его сочинений есть лишь методическое выполнение одной заранее составленной программы. Однако мы положительно знаем, что и здесь не было ничего подобного. Умственная производительность Канта прошла через три, по крайней мере весьма различные стадии, вовсе не бывшие прямым продолжением или подготовлением одна другой: мы знаем про долгий «догматический сон» его ума в уютной колыбели лейбнице-вольфовской системы; знаем, как он был

пробужден сильным толчком скепсиса Юма к открытию критического идеализма и как затем побуждения иного порядка привели его к созданию этики абсолютного долга и религии в пределах чистого разума. Во время догматического сна Канту, конечно, не грезилась его разрушительная критика, а когда он ее производил, то он не думал об определенном плане новой нравственной и религиозной постройки. Если даже Кант — олицетворенная априорность и методичность — не мог не только совершить, но и задумать свой полувековой умственный труд по одной заранее составленной программе или определенному плану, то что же сказать о Платоне? Начать с того, что в Древней Греции не было ученых кабинетов, а следовательно, не могло быть и кабинетных ученых. Но главное — личность самого Платона. Человек, живший полной жизнью, не только открытый для всяких впечатлений, но жаждавший, искавший их, человек, в начале своего поприща переживший одну из величайших трагедий всемирной истории — смерть Сократа, бежавший затем из отеческого города, много странствовавший по свету, вступавший в сношения с таинственным пифагорическим союзом, неоднократно и последний раз уже в глубокой старости тесно сближавшийся с могущественными правителями, чтобы при их помощи создать образцовое государство, — такой человек ни в каком случае не мог быть через всю свою жизнь методичным исполнителем одной заранее установленной философско-литературной программы.

От взгляда Шлейермахера остается только та общая истина, что есть внутренняя связь между всеми творениями Платона. Но эта связь не заключалась в преднамеренном замысле полного философского курса. Такого замысла не было у Платона. Не было у него также намерения посвятить свою жизнь идеализованной биографии своего учителя. По Мунку, выходит, что образ Сократа как идеал мудрости и правды всецело и с неизменной силой до конца владел умом Платона и объективировался в нем так, чтобы порядок Платоновых творений выражал собою течение жизни не самого Платона, а лишь воспоминаемое и воспроизводимое течение Сократовой жизни. Но ведь на самом деле этого нет. В некоторых диалогах действительно Сократ владеет творчеством Платона и воплощается в нем со всею полнотою художественной правды, и речи Сократовы здесь — его настоящие речи, только прошедшие через прямо открытую для них мысль Платона, получившие от нее, может быть, несколько новых черточек и красок, но сохранившие все свое существо. Однако в других — в большей части диалогов — Сократ есть только принятый раз навсегда литературный прием, обычный псевдоним Платона — псевдоним иногда неудачный, — когда ему приходится говорить такие речи, которых действительный Сократ не только не говорил, но и не мог бы говорить: например, когда воображаемый Сократ серьезно рассуждает о метафизических и космологических вопросах, которые действительный Сократ призна-

вал бесплодными и не стоящими внимания, но которыми Платон стал особенно интересоваться много времени после смерти учителя и под другими разнородными влияниями. Что же это за биография Сократа, хотя бы идеализованная?

Ясно, что Сократ может быть принят как средоточие Платоновых творений не сам по себе и не в событиях своей жизни, а лишь через то место, которое он занял в жизни и мысли Платона, а место это при всей своей важности не было всеобъемлющим: личность и образ мыслей Платона сложились под преобладающим влиянием Сократа, но не были поглощены им. Значит, собственное начало единства Платоновых творений нужно искать не в Сократе, как полагает Мунк, и не в отвлеченной теоретической половине Платонова существа, как выходит по Шлейермахеру, а в самом Платоне как целом, живом человеке. Конечно, настоящее единство *здесь*. Менялись возрасты, менялись отношения и требования, душевные настроения и самые точки зрения на мир, но все это менялось в живом лице, которое оставалось самым собою и своим внутренним единством связывало все произведения своего творчества.

Ближайшим образом диалоги Платона выражают, конечно, его философский интерес и философскую работу его ума. Но свойство самого философского интереса, очевидно, зависит также и от личности философа. Для Платона философия была прежде всего *жизненной задачей*. А жизнь для него была не мирная смена дней и годов умственного

труда, как, например, для Канта, а глубокая и сложная, все его существо обнимающая драма. Развитие этой драмы, о которой мы отчасти имеем прямые свидетельства, отчасти же догадываемся по косвенным указаниям, отразилось и увековечилось в диалогах. Итак, сам Платон как герой своей жизненной драмы — вот настоящий принцип единства Платоновых творений, порядок которых естественно определяется ходом этой драмы.

I

Без всякого сомнения, завязка жизненной драмы Платона дана в его отношениях к Сократу живому — в первом акте, а память о Сократе умершем возвратно звучит как некий *Leitmotiv* и в актах последующих. Что же такое Сократ, в чем самая сущность его значения? Сократ был *tertium quid*, третья искомая и ищущая сторона пошатнувшейся в своих основах греческой жизни, — сторона справедливая, беспристрастная, примиряющая две другие враждующие стороны и потому непримиримо ненавидимая обеими. Дело шло о самом принципе жизни человеческой. Первоначально древнеэллинская, как и вся языческая, жизнь покоилась на двойном, но нераздельном устое религиозного и государственного закона. *Θεος νόμος* — *νόμος βασιλεύς*. Отеческие боги и отеческий уклад общежития — только два выражения, две стороны одного жизненного начала. Корень — общий: святыня домашнего очага с нераздельным от него культом предков. Когда

семейно-родовая, домашняя община была включена в более широкую и могущественную гражданскую, когда выше и сильнее рода стал город, естественно, и богами вышними — вместо родовых и домовых — стали боги городской общины.

Новые времена стараются, хотя не всегда и не везде успешно, отнять у божества полицейскую функцию, а у полиции — божественную санкцию. Задача трудная. В те времена она и не ставилась. Самая эта слитность первобытной религии с политикою, или полицией, была такая своеобразная, так видоизменяла оба элемента, что нам почти невозможно составить о ней живого представления. Как вода в своих конкретных свойствах нисколько не похожа ни на водород, ни на кислород, отдельно взятые, так религиозно-полицейский строй древней жизни во все не напоминал ни религии, ни полиции в нашем смысле этих слов. И если главные боги отеческие по существу были городские стражи, то и человеческие стражи города (φύλακες Платоновой «Политии») были по существу божественны, еще более, конечно, нежели Одиссеев «божественный» свинопас Эвмей.

Такая нетронутая, райская цельность жизненного сознания не могла быть долговечной. Она держалась на факте непосредственной и безотчетной веры людей: в действительность и силу родовых и городских богов, в святость и божественность родного города. И с какого из двух концов ни поколебать эту двойную веру, рушится зараз все здание. Если боги отеческие недействительны или бессильны, то

откуда святость отеческих законов? Если законы отеческие не святы, то на чем зиждется предписанная ими отеческая религия? Итак, нужно, чтобы двойная вера, на которой держится бытовой уклад данного общества, была неприкосновенна вполне. Но как же это сделать? Вера, когда она есть только факт, принятый через предание, есть дело чрезвычайно непрочное, неустойчивое, всегда и всем застигаемое врасплох. И слава Богу, что так. Исключительно фактическая, слепая вера несообразна достоинству человека. Она более свойственна или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые, конечно, принимают закон своей жизни *на веру*, «без размышлений, без тоски, без дамы роковой, без напрасных, без пустых сомнений».

Я сказал о бесах и животных не для красоты слога, а для исторического напоминания, а именно, что религии, основанные на одной фактической, слепой вере или отказавшиеся от иных, лучших основ, всегда кончали или дьявольскою кровожадностью, или скотским бесстыдством.

II

Слепая и безотчетная религия обидна прежде всего для своего предмета, для самого божества, которое не этого требует от человека. Как безграничное Благо, чуждое всякой зависти, оно хотя дает место в мире и бесам и животным, но радость его не в них, а в «сынах человеческих»; и чтобы эта радость

была совершенною, оно сообщило человеку особый дар, которому завидуют бесы и о котором ничего не знают животные. Важны, конечно, те дары, посредством которых создан первоначальный внешний образ человеческой сверхживотной жизни — то, что мы называем образованностью. Не было бы ее без огня и земледелия. «Великие благодетели человечества — Прометей, Деметра и Дионис. Но „трижды величайшим“ называется и есть отец наш Гермес Трисмегист. В телесный образ человеческого общезнания он вложил его живую душу и двигательницу жизни — философию — не для того, чтобы даром и в готовом виде получил человек вечную истину и блаженство, а для того, чтобы трудовой путь человеческий к истине и блаженству огражден был с двух сторон — и от суеверного демонского трепета, и от тупой животной безотчетности».

Вот почему люди, поддавшиеся той или этой темной силе, люди потемневшие и других старающиеся потемнить, за что они справедливо и называются *obscurantes*, постоянную свою и упорную, хотя бесплодную ненависть сосредоточивают именно на философии, будто бы подрывающей всякую веру, тогда как, по правде, философия подрывает и делает невозможной только темную веру, ленивую и неподвижную. Эту заслугу философии высоко ценили носители истинной светлой веры, находившие, как известно, что философия для эллинов имела то же значение, как закон для иудеев, — значение провиденциального руководства при переходе из тьмы

язычества к свету Христову, причем они допускали, что и в язычестве не все было только тьмою. Для темной веры греческая философия, как впоследствии и христианская религия, казалась атеизмом. Между тем уже первый родоначальник этой философии, Фалес, как говорит древнее известие, объявил, что «все полно богов». Но для ревнителей отеческой религии это было слишком много. На что им эта полнота богов? Они почитали лишь своих, нужных для текущей жизни, гражданских и военных богов, а до божественного содержания «всего» им решительно не было никакого дела. За *своих* богов ручались свои отеческие предания и законы, а что ручалось за полноту вселенских? Мысль Фалеса? Но вот мысль других философов — Ксенофана, Анаксагора — идет дальше и открывает другое. Они отвергают всякую множественность богов, и на ее месте у первого является божество — как абсолютное единое, а у второго — как зиждительный ум вселенной. Для охранительного ума толпы и ее правителей это уже было явное потрясение основ и вызывало соответствующее противодействие.

III

Философы впервые произвели существенный раскол в греческой жизни. До них могли существовать по городам лишь партии, так сказать, материальные, вытекавшие из столкновения и борьбы чисто фактически образовавшихся общественных групп, сил и интересов. Принципиального противоречия между

ними не было, ибо все одинаково признавали один принцип жизни — отеческое предание. Никто на него не покушался, и за отсутствием принципиальных разрушителей не могли явиться и принципиальные охранители. Они неизбежно явились, как только философы коснулись святыни отеческого закона и подвергли критике самое его содержание. Повсюду в Греции возникают две *формальные* партии: одна, по принципу, охраняет существующие основы общежития, другая — по принципу же — их колеблет. Первые победы везде принадлежали охранителям. Их принцип опирался на инстинкт самосохранения в народных массах, на всю силу противодействия хотя уже тронувшихся, но еще не разложившихся общественных организмов. Самая близость разложения обостряла охранительные вожеления страхом за их безуспешность. «Не смейте этого трогать, а то развалится». — «Но достойно ли оно охранения?» — «Не смейте спрашивать! Оно достойно уже тем, что существует, что мы к нему привыкли, что оно *свое*, и пока мы сильны — горе философам!» Те могли отвечать на это: «Велика истина, и она пересилит!» — но в ожидании этого Ксенофан всю жизнь бродил бездомным скитальцем, а Анаксагор лишь благодаря личным связям избег смертной казни, замененной для него изгнанием. Но в судьбе Анаксагора уже предчувствуется победа философии.

Этот главный предшественник Сократа, из ионийских Клазомен в Малой Азии пришедший в Афины, где стяжал и славу и гонения, отмечает со-

бою переход древней философии с места ее рождения в торговых греческих колониях к истинному средоточию эллинской образованности, где, несмотря на гонения, философия стала настоящей общественной силой всеэллинского, а затем и всемирно-исторического значения.

IV

Не по случайности эмпирической эллинская философия возникла в колониях, а расцвела в Афинах. Если купцы-мореходы, которыми основался и жилрой греческих колоний, неизбежно разбивали замкнутость традиционного отеческого уклада и, принося в родной город знакомство со многим и разнообразным *чужим*, давали способным умам материал и возбуждение к сравнительной оценке «своего» и «чужого», к необходимому суждению и возможному осуждению, чем во всяком случае подрывалась непосредственная вера в безусловное значение «своего» как такого и вызывалось философское стремление к *внутренней* правде, то с другого конца такое действие мысли, возбужденной сопоставлением различных законов жизни, *существующих* в познанном просторе мира, — такое критическое действие зародившейся мысли получало новую силу и новое оправдание там, где исключительность царящего закона жизни разбивалась еще и — в порядке временной смены — утверждением и упразднением законоположений по изменчивой воле народного множества, как оно было в подвижной афинской демократии.

Колониальным грекам *условность* отеческого закона открылась в пространстве, афинянам — во времени. Если любознательный мореплаватель начинал скептически относиться к традиционному отечественному строю потому, что слишком *много* видел другого разного на чужбине, то афинский гражданин, и не выходя из родных стен, и не глядя на «чужое», должен был усомниться в достоинстве и значении «своего», так как оно слишком *часто* менялось на его глазах и даже при его собственном участии. Это не мешает любить родину, может быть, даже усиливает любовь к ней как к чему-то совсем близкому, животрепещущему; но религиозное благоговейное отношение к народным законам как к чему-то высшему и безусловному непременно должно при этом пасть под первыми ударами критической мысли. Сюда вполне приложима насмешка библейского писателя над идолопоклонником, который собственными руками возьмет кусок дерева, мрамора или металла, сделает из него статую, а затем приносит ей жертвы и мольбы как богу. Закон, как произведение неустойчивой воли, мнения и прихоти людей, не более заслуживает поклонения, чем вещественное изделие рук человеческих.

V

Вся сила той критики, которую древнейшие, т. е. досократовская философия, обращали на богов и уставы отеческие, может быть выражена одним словом — *относительность*. «То, что вы считаете безу-

словным и потому неприкосновенным, — говорили философы своим согражданам, — на самом деле весьма относительно и потому подлежит рассмотрению и суждению, а в своей мнимой безусловности — осуждению и упразднению». Этою обличительною и отрицательною задачей дело философов, как известно, не ограничивалось. С критикою мнимо-безусловного связывались у них попытки определения истинно-безусловного. Отвергнув или отодвинув на второй план данные традиционные устои жизни человеческой, они утверждали открываемые разумом первоосновы жизни всемирной, космической — от воды и воздуха первых ионийцев до равновесия единящей и разделяющей силы у Эмпедокла, до Анаксагорова мирового ума и Демокритовых атомов и пустоты.

Во всем этом была истина, но чтобы найти ее среди такой пестроты, чтобы понять и оценить все эти разнообразные и, по-видимому, противоречивые идеи как части слагающегося умственного целого, нужен был редкий дар умозрения и синтеза, который и явился впоследствии в лице Платона, Аристотеля и Плотина. Но сначала естественным образом выделилась и обособилась более доступная отрицательная сторона пережитого греческим умом философского процесса. За два века умственного движения в Греции народился целый класс людей с формально развитыми мыслительными способностями, с литературным образованием и с живым умственным интересом, людей, утративших всякую

веру в расшатанные традиционные устои народного быта, но при этом не имевших нравственной гениальности, чтобы отдаться всею душой исканию лучших, истинных норм жизни. Эти люди, которых пронизательность общественного сознания сразу и связала с философией и отделила от нее особым названием *софистов*, жадно схватились за то понятие относительности, которым философы подрывали темную веру; возведя это понятие в неограниченный всеобщий принцип, софисты обратили его острие и против самой философии, пользуясь видимою противоречивостью размножившихся философских учений.

Если опытное знакомство с чужими заморскими странами и опыт демократических перемен у себя дома давали познать двоякую относительность традиционных жизненных норм по месту и времени и тем вызывали философов на их отрицательную критику, то опыт самой философии в многообразии ее систем заставлял, по-видимому, и к ней прилагать такую же критику и из относительности философских построений заключать о несостоятельности всех мыслимых норм или каких бы то ни было определяющих начал бытия. Не только верования и законы городов, провозгласили софисты, но все вообще относительно, условно, недостоверно, нет ничего хорошего или худого, истинного или ложного *по существу*, а все только по условию или положению — οὐ φύσει ἀλλὰ θέσεται μόνον, и единственным руководством во всяком деле, за отсутствием существенных и объектив-

ных норм, остается только практическая целесообразность, а целью может быть только *успех*. Никто не может ручаться безусловно за правду своих стремлений и мнений. Вот, значит, единственное настоящее содержание жизни — искать практического успеха всеми возможными средствами, а так как эта цель для единичного человека достигается только при поддержке других, то главная задача — убедить других в том, что нужно для самого себя. А потому важнейшее и полезнейшее искусство есть искусство словесного убеждения, или — *риторика*.

VI

Софисты, верившие в одну *удачу*, могли быть побеждены не разумными аргументами, а только фактической *неудачей* своего дела. Им не удалось убедить Грецию в правоте своего абсолютного скептицизма и не удалось заменить философию риторикой. Явился Сократ, которому удалось осмеять софистов и открыть философии новые и славные пути. Понятна вражда софистов к Сократу. Но на первый взгляд может казаться странным то, что в этой вражде оказалась солидарною с софистами и превзошла их другая партия.

Естественною казалась бы вражда между теми, кто стоял за неприкосновенность традиционных верований и жизненных норм, и теми, кто, как софисты, были отрицателями по преимуществу, отрицали без исключения все определяющие начала общежития, прин-

ципально отвергали самую возможность таких начал, т. е. каких бы то ни было устоев жизни и мысли. И была, конечно, вражда между охранителями и софистами, но она вообще не принимала трагического оборота. Софисты в конце концов благоденствовали, а вся тяжесть охранительного гонения обрушилась как раз на философов наиболее положительного направления, утверждавших добрый и истинный смысл мирового и общественного порядка, сначала на Анаксагора, учившего, что мир зиждется и управляется верховным Умом, а затем — и в особенности — на Сократа. Перед ним утихла поверхностная вражда между охранителями и софистами, и два прежние противника соединили свои усилия, чтобы избавиться от одинаково им ненавистного олицетворения высшей правды. Их связывало то, в чем они были не правы.

А между тем со стороны Сократа вовсе не было безусловной, непримиримой вражды ни к принципу софистов, ни к принципу охранителей отеческого предания и закона. Он искренно и охотно признавал те доли правды, которые были у тех и других. Он действительно был третьим, синтетическим и примиряющим началом между ними. Вместе с софистами он стоял за право и за необходимость критического и диалектического исследования; как и они, он был против слепой, безотчетной веры, не хотел ничего принимать без предварительного испытания. За эту критическую пытливость, которая более всего бросалась в глаза, и толпа и такие плохие мыслители, как Аристофан, прямо смешивали Сократа с софи-

стами. Но, с другой стороны, он признавал смысл и правду и в народных верованиях, и в практическом авторитете отеческих законов. И свое благочестие, и свою патриотическую лояльность он показывал на деле до самого конца. Нельзя заподозрить его искренность в предсмертной жертве Эскулапу, а отказом бежать из темницы, после смертного приговора, он поставил свои обязанности к родному городу выше сохранения самой жизни.

VII

При отсутствии прямого принципиального антагонизма и в ту и в другую сторону чем же объясняется эта непримиримая ненависть к Сократу с обеих сторон? Дело именно в том, что антагонизм здесь был не принципиальный в смысле отвлеченно-теоретическом, а жизненный, практический и, можно сказать, личный — в более глубоком значении этого слова. Косвенным, а иногда и прямым смыслом своих речей Сократ говорил обеим сторонам вещи, окончательны для них нестерпимые, против которых у них не находилось разумного возражения. Охранителям Сократ как бы говорил так: «Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданского общежития, — это дело самое важное. Прекрасно, что вы охранители, беда лишь в том, что вы — *плохие* охранители; вы не знаете и не умеете, что и как охранять. Вы действуете ощупью, как попало, подобно слепым. Слепота ваша происходит от самомнения, а это самомнение хотя

несправедливо и пагубно для вас и для других, однако заслуживает извинения, ибо зависит не от злой воли, а от вашей глупости и невежества». Чем же можно на это ответить, кроме темницы и яда?

А софистам Сократ говорил: «Прекрасно вы делаете, что занимаетесь рассуждениями и все существующее и несуществующее подвергаете испытанию вашей критической мысли; жаль только, что мыслители вы плохие и вовсе не понимаете ни целей, ни приемов настоящей критики и диалектики».

Сократ указывал, а главное, доказывал неопровержимым образом умственную несостоятельность своих противников, и это была, конечно, вина непрощенная. Вражда была непримирима. Если бы даже Сократ никогда прямо не обличал афинских отцов отечества как плохих охранителей и софистов как плохих мыслителей, этим дело не изменилось бы: он все равно обличал и тех и других самую свою личностью, своим нравственным настроением и положительным значением своих речей. Он сам был живою обидой для плохих консерваторов и плохих критиков, как олицетворение истинно охранительных и истинно критических начал. Без него если обе партии были недовольны друг другом, зато каждая была невозмутимо довольна сама собою.

Пока охранители могли видеть в своих противниках людей безбожных и нечестивых, они сознавали свое внутреннее превосходство и заранее торжествовали победу — могло казаться в самом деле, что они стоят за саму веру и за само благочестие; была види-

мость принципиального, идейного спора, в котором они представляли положительную, правую сторону. Но при столкновении с Сократом положение совершенно менялось: нельзя было отстаивать веру и благочестие как таковые против человека, который сам был верующим и благочестивым, — приходилось отстаивать не саму веру, а только *отличие* их веры от веры Сократовой, а отличие это состояло в том, что вера у Сократа была зрячая, а у них слепая. Сразу обнаруживалась, таким образом, *недоброкачественность* их веры, а в их стремлении непременно утвердить именно эту прочную слепую веру проявлялась слабость и *неискренность* ее. Во имя чего они могли стоять именно за *темноту* веры? Во имя ли того, что *всякая* вера должна быть темною? Но вот тут налицо был Сократ, наглядно опровергавший такое предположение самым фактом своей светлой, зрячей веры. Ясно было, что они стояли за тьму не в интересах веры, а в каких-то иных, чуждых вере интересах. И действительно, афинские охранители того времени — по крайней мере более образованные между ними — были люди неверующие. Иначе и быть не могло. Раз в известной среде началось умственное движение, возникла и развилась философия — непосредственная вера, требующая младенческого ума, становится невозможною для всякого человека, затронутого этим движением. Нельзя охранять то, что пропало, и вера обскурантов есть только обманчивая личина, надетая на их действительное неверие. У людей более живых и даровитых между афинскими охранителя-

ми, например у Аристофана, подлинное чувство прорывается сквозь маску: обличая мнимое нечестие философов, он тут же проявляет свое собственное — в грубом издевательстве над богами. Что же охранялось такими охранителями и что ими двигало? Ясно, что даже не страх божий, а лишь страх за тот старый, привычный бытовой строй, который был исторически связан с данной религией.

Сократ самым фактом своей положительной и вместе с тем бесстрашной и светлой веры обличал внутреннюю негодность такого безверного и гнилого консерватизма. И опять-таки самым фактом безусловного критического и вместе с тем совершенно положительного отношения своего мышления к действительной жизни он обличал внутреннюю несостоятельность софистической псевдокритики. Пока софисты имели против себя или народные массы, или людей хотя высшего класса, но мало причастных философскому движению и искусных в диалектике, то могло казаться, что софистика представляет собою права прогресса против народной косности, права мысли против умственной неразвитости, права знания и просвещения против темного невежества. Но когда против софистического разгрома всех жизненных начал вооружался «мудрейший из эллинов», человек, во всяком случае, большей умственной силы и диалектического искусства, чем они, то все увидали, что чисто отрицательный характер их рассуждений зависел не от необходимости мышления человеческого, а в лучшем

случае от неполноты и односторонности *их* взглядов и приемов, и ясно стало, что причина здесь не в мышлении и критике, а лишь в плохом мышлении и плохой критике.

VIII

Итак, вина Сократа, помимо всякой прямой полемики против охранителей и разрушителей, состояла в том, что самая точка зрения его открывала идейную наготу и тех и других.

В нем был луч истинного света, открывающего и себя самого и чужую тьму. Перед лицом лжеохранителей, утверждавших, что должно безусловно, без всяких рассуждений принимать народные верования и повиноваться отеческим уставам потому только, что они даны и установлены, *положены прежде нас*, и перед лицом лжемыслителей, учивших, что никакой безусловной обязанности не может быть, что не нужно повиноваться вовсе ничему, а только искать своей выгоды и успеха, — перед этою двойною ложью Сократ и словами и жизнью своею утверждал: *есть* безусловная обязанность, но лишь к тому, что само безусловно, что по существу и, следовательно, всегда и везде хорошо или достойно; и *есть* оно, это безусловное, есть существенная норма для жизни человеческой, есть *Добро* само по себе. Оно одно поистине желательно, или есть высшее благо для человека, основание и мерило всех других благ, и на нем только как на безусловной правде и критерии всего справедливого должно быть построено челове-

ское общежитие. Если верования народные и уставы отеческие сообразны или могут быть связаны с безусловною нормою жизни, их должно принимать и повиноваться им. Требуется, значит, отчетливая оценка всего данного, требуется рассуждение, критика, но не как искусство для искусства, а как *искание правды*, чтобы действительно найти ее.

Что безусловное Добро есть и что подлинно есть только то, что достойно быть, — в это Сократ верил, но его вера была не слепую, а совершенно разумною, во-первых, уже потому, что это была собственно вера в разум, требующий, чтобы существующее было сообразно ему, имело смысл, или было достойно бытия, а во-вторых, вера Сократа имела рациональный характер и потому, что искала своего осуществления или оправдания во всем и для этого непременно требовала последовательной работы мыслящего ума.

Веря в бытие безусловного Добра, Сократ не снабжал его заранее никакими ближайшими определениями; оно было для него не данным в готовом виде, а *искомым*, но нельзя что-нибудь искать, если не веришь, что оно есть.

IX

Согласно разумной вере, безусловное Добро *есть* само по себе; но обладание им не дано человеку безусловно, а требует необходимых условий. Цель впереди, и нужен процесс ее достижения. Предполагается Сократом лишь общее понятие о том, что, будучи хорошо само по себе, может и все другое делать

хорошим. Чтобы действительно достигнуть того, что единственно достойно достижения, первое условие — отвергнуть все, что не таково, вменить все прочее в ничто. «Я знаю только, что ничего не знаю» — за это исповедание, как думал Сократ, Пифия провозгласила его мудрейшим из эллинов. Первое условие истинной философии есть *нищета духовная*. Удивительное предварение первой евангельской заповеди, удивительное согласие дельфийского оракула с Нагорною проповедью, замеченное еще Отцами Церкви первых веков христианства!

Объявление своей духовной нищеты среди кажущегося богатства есть, конечно, духовный подвиг. Но это подвиг, теряющий всю свою цену, если на нем остановиться, как делают скептики, у которых смиренное сознание своей недостаточности переходит в противоположное — в самодовольство и гордость. Для такого перехода требуется маленькая прибавка, чуждая Сократу и Евангелию: «Я ничего не знаю, да и знать ничего нельзя и не нужно». Утешение решительно ни на чем не основанное. Истинная духовная нищета не утешается сама собою, между нею и утешением лежит *скорбь* о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». И этому евангельскому плачу не противоречил смех Сократа, выражавший не радость о своей нищете, а лишь осуждение мнимого богатства. Объявление о своем незнании было для Сократа лишь первым началом его *искания*, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. «Блаженны алчущие и

жаждущие правды, ибо они насытятся» — новое согласие истинной философии и истинной религии, эллинской и еврейской мудрости.

Х

Если бы Сократ ограничивался исповеданием своего незнания, он был бы, конечно, самым приятным человеком и для охранителей и для софистов. Обскурантизм первых и болтовня вторых одинаково требовали незнания, — незнания о том, что, по существу, желательно и обязательно, что стоит и следует знать. «Мы ничего не знаем по-настоящему, — говорили охранители, — поэтому нужно слепо верить в отеческие уставы». «Да, ничего нельзя знать, — подтверждали софисты, — поэтому нужно стремиться к своей выгоде, успеху и ко всякой силе, дающей выгоду и успех». И те и другие фактическое незнание спешили произвольно и недобросовестно возвести в закон, чтобы вывести из него то, чего им хотелось, чтобы оправдать и навязать другим свою темноту и свое пустословие.

И это удалось бы им — так их заключения льстили духовной лени и всем низшим сторонам человеческой природы и так их, по-видимому, оправдывала несостоятельность противоречивших друг другу философских учений. От философов, уронивших себя такими противоречиями, легко, казалось, отделаться и охранителям и софистам. Но они «считали без хозяина» — без Логоса — Гермеса и его векового дара человеку. Ни гонения городов, ни

противоречия самих философов не пугали философию, которая устами одного человека заглушала темные и пустые речи многоголовой толпы. Воплощенная в Сократе, на улицах и площадях афинских, поднимала она свой голос и, доказав всякому, что он ничего не знает, выводила отсюда беспокойные, но единственно достойные человека заключения: «Кто познал свое незнание, тот уже нечто знает и может знать больше; ты не знаешь — так узнавай; не обладаешь правдой — ищи ее; когда ищешь, она уже при тебе, только с закрытым лицом, и от твоего умственного труда зависит, чтобы она открылась».

Это требование внутреннего подвига от человека при неустанном духовном подвижничестве самого Сократа в искании правды, обличая темную косность охранителей и праздное движение софистов, у тех и у других отнимало возможность быть самодовольными. А кто покушается на самодовольство темных или пустых людей, тот сначала человек беспокойный, потом — нестерпимый, наконец, преступник, заслуживающий смерти.

ХІ

Сократ обвинен, как известно, в том, что «богов, почитаемых городом, не почитает, а вводит другие, новые божества», и еще в том, что «развращает юношество». В этих ложных обвинениях ясно сквозит подлинная сущность дела. Нельзя было просто обвинять Сократа, как Анаксагора, в атеизме; его благочестие было явно. Да и для обвинителей дело было

не в богах вообще, а лишь в тех, которых почитает или узаконяет (νομίζει) город. И настоящий смысл обвинения был не в том, что Сократ их не почитает — на самом деле он почитал, между прочим, и их, — но он почитал их не потому, что их признает город, а лишь потому или постольку, поскольку в них по правде было или могло быть нечто божественное, он почитал их по существу, по внутренней связи их с безусловным, а не по условию — φύσει οὐ θέσει. В этом и было его преступление. Оно усиливалось тем, что он «вводил другие, новые божества». И тут сказывается истинное свидетельство о положительном характере Сократова учения и особенно об его отношении к религии: он не убавлял капитала народного благочестия, а, напротив, прибавлял к нему. Но и этот прирост веры был преступлением, потому что и здесь Сократ действовал по существу, не справляясь с внешними обстоятельствами признанных им истинных божественных проявлений, стары ли они или новы, почитаются ли городом или нет. Третье преступление состояло в том, что Сократа слушали: что он производил действие на живые, еще не окаменевшие умы и сердца. Он развращал юношество тем, что подрывал в нем доверие и уважение к темным и пустым руководителям, к слепцам, ведущим слепцов.

XII

Сократ должен был умереть как преступник. Вот трагический удар в самом начале жизненной драмы Платона. Подобно некоторым древним трагедиям,

а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагической катастрофой. Но насколько историческая действительность глубже и значительнее поэтического вымысла! Возьмем произведение Шекспира. По внушению грубых личных страстей злодей убивает отца молодого Гамлета. Естественное чувство и естественная обязанность родовой мести требуют покарать убийцу, и эта обязанность осложняется для Гамлета преступным участием его матери в страшном деле. Тайное братоубийство, мужеубийство, цареубийство, похищение престола, двойная, тройная измена — все это в ближайшем жизненном круге героя, а в его собственном существе — безвыходное противоречие сознания и воли, чувства и темперамента. Вот бесспорно великолепный образец трагического положения, достойный сильнейшего из поэтов.

Но заметьте, что, хотя драма происходит после многих веков христианства, она имеет смысл только на почве чисто языческого понятия о родовой мести как нравственном долге. Центр драмы именно в том, что Гамлет считал своею обязанностью отмстить за отца, а его нерешительный темперамент задерживал исполнение этой мнимой обязанности. Но ведь это только частный случай; нет никакой общей и существенной необходимости, чтобы человек, исповедующий религию, запрещающую мстить, сохранял понятия и правила, требующие мести.

Отнимите эту естественную в язычнике и совершенно противоестественную в христианине идею

обязательной мести, и в чем же будет основание для драмы? У человека гнуснейшим образом убили благородного отца, отняли мать и оттеснили его самого от наследственного престола. Высокая степень горя и бедствия! Но предположите, что этот человек с глубоким убеждением стоит — не скажу даже на христианской, а хотя бы на стоической, буддийской или толстовской точке зрения; тогда из его горестного положения вытекает лишь одна простая и чисто внутренняя обязанность — резигнации. Он может мужественно принять эту обязанность или малодушно роптать на нее, но и в том и другом случае никакого явного и необходимого действия, а следовательно, и никакой трагедии из его несчастья не вытекает. Ясно, что создать настоящую трагедию из положения человека, безропотно, или хотя бы с ропотом переносящего свои бедствия, совершенно невозможно, как бы велики ни были эти бедствия и какова бы ни была гениальность поэта.

Чтобы из горестного положения Гамлета вышла та великолепная трагедия, которую мы знаем, нужно было Шекспиру создать *особые* условия, из существа положения не вытекающие, а именно, во-первых, нужно было, чтобы все ужасы, совершенные в Эльсиноре, пали на голову человека, который, несмотря на свою фактическую принадлежность к христианству, искренно верит в обязательность для себя кровной мести; не будь этой слепой веры, усомнись Гамлет в своей мнимой обязанности мстить и вспомни он хотя на минуту о своей действительной

обязанности прощать врагов, трагедия бы пропала и у плачевного факта остался бы только один смысл жизненного испытания. А разве была какая-нибудь внутренняя необходимость Гамлету так сильно верить в пережитый высшим сознанием человеческий закон родового быта?

Но, во-вторых, и допустивши в Гамлете случайную силу этого исторически пережитого, мы видим, что трагедии все-таки не вышло бы, если бы Гамлет прямо исполнил свой мнимый долг, убив злодея-узурпатора и заняв по праву свой престол. Тогда ему оставалось только, как в переделке Сумарокова, жениться на Офелии, и представление, вместо величавой отходной Фортинбраса, оканчивалось бы нежными словами Офелии:

*Иди, мой князь, во храм,
Яви себя в народе,
А я пойду отдам
Последний долг природе!¹*

ХІІІ

Итак, кроме случайной веры Гамлета в закон кровной мести требовалось для трагедии еще другое условие — неспособность Гамлета исполнить вообще какой-нибудь закон, требовалось, чтобы этот человек был только мыслителем или, если угодно, резонером, а не деятелем, — требовался, одним сло-

¹ Разумеется посещение родительской могилы.

вом, тот характер, которого я не стану разбирать, чтобы не повторять достаточно известного и превосходного его анализа в блестящем очерке Тургенева «Гамлет и Дон Кихот».

Значит, внешняя случайность получила трагический интерес лишь благодаря индивидуальности героя. Но, скажут, так и должно быть. Не совсем. В поэзии были трагедии, основанные главным образом на внутренней необходимости, хотя и не безусловной, однако обусловленной объективно-историческими силами, а не индивидуально-субъективным характером.

Мало замечают обыкновенно, что сюжет Гамлета есть лишь обновленный сюжет древней «Орестии». У Ореста, как и у Гамлета, благородный отец убит родственным злодеем при главном участии собственной жены убитого, матери Ореста. Но тут само положение создает трагедию независимо от индивидуальности героя. Смирение, резигнация, прощение врагов вовсе невозможны для Ореста — такого понятия не существовало в его время. Естественный закон родовой жизни еще господствовал над всем сознанием, но трагедия была в том, что самый этот закон накануне своего падения *раздвоился*. Род всемогущ, но кто представляет род: мать или отец? Какой натуральный союз есть настоящий: матриархальный или патриархальный? Центр тяжести трагедии не в личности Ореста, а в объективном историческом столкновении двух законов, теснивших друг друга в натуральном человечестве — зако-

на гинекократического и андрократического. Трагедия здесь происходит по существу, какой бы характер и какие бы мысли ни были у Ореста, все равно: эти два объективные закона отцовского и материнского права предъявляют ему свои противоречивые требования, сталкиваются в его груди.

Но, скажут, из этого преимущества древней трагедии вытекает и ее важный недостаток — именно слабость индивидуального и субъективного интереса. Конечно, так; и эстетика уже давно различила здесь два рода: древнюю трагедию общей необходимости и новую трагедию индивидуального характера. Но разве сущность трагического в жизни человечества исчерпывается этою противоречивостью, разве есть внутреннее основание для того, чтобы в трагедии преобладали непременно или *та*, или *эта* сторона, разве невозможно такое трагическое положение, что наиболее значительное и универсальное столкновение объективных действующих в мире начал показывало свою силу на самой могучей и глубокой индивидуальности?

XIV

Нет внутренней необходимости, чтобы драма была непременно односторонней. Но где же эта высшая, синтетическая и полная драма? В поэзии я такой не знаю, но в действительной истории она бывала, и о такой именно жизненной драме, превосходящей и древнюю «Орестию» и нового Гамлета, у нас теперь речь.

Хотя она происходила ранее христианства, но положение определяется в ней уже на духовной почве. Убит отец, но не кровный, а духовный, воспитатель в мудрости, отец лучшей души. Это еще личное, хотя и высокое отношение. Но вот уже сверхличное: *убит праведник*. Убит не грубо личным злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города. И это еще могло бы быть случайностью, если бы праведник был законно убит по какому-нибудь делу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но он убит именно за нее, за правду, за решимость исполнить нравственный долг до конца.

Судьба Сократа была решена следующими его словами к судьям: «Вас, мужи афинские, я уважаю и люблю, но слушаться буду бога больше, чем вас, и пока есть во мне дыхание и силы, не перестану философствовать и вас увещевать и обличать обычными своими речами».

Трагизм не личный, не субъективный, не в разлуке ученика с учителем, сына с отцом. Сократу все равно жить оставалось уже недолго. Трагизм — в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве — Афины — не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника; что для правды

смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи.

Как же жить в этом царстве зла, жить там, где праведник должен умереть? Посмотрите, насколько это «быть или не быть», которое Платону пришлось сказать над трупом законно и явно отравленного Сократа, глубже и значительнее гамлетовского «быть или не быть?», вызванного незаконным и тайным, в сущности случайным, отравлением его отца?

Конечно, главную силу трагизма этого положения могла сознательно испытать лишь такая высокая и богатая индивидуальность, как Платон; но самый источник трагизма — не в индивидуальности, не в субъекте, а в этом глубоком, роковом и объективном столкновении глубочайшего зла с воплощением правды. И столкновение это не обусловлено исторической стадией общественного развития, как в «Орестии», — оно безусловно и универсально, как самый принцип высшей правды, провозглашенной Сократом: «Слушаться я должен бога больше, чем вас», — и как ответ зла: «Ты должен умереть, ибо жизнь общества несовместима с правдою божьего и человеческою».

Когда Гамлет говорит свое «быть или не быть», он понимает — быть или не быть мне, Гамлету? — вопрос личный, и весь монолог наполнен личным элементом: ударами судьбы, сорными травами житейского сада, сновидениями за гробом. Для Платона вопрос был в том, быть или не быть правде на земле, — вопрос универсальный, хотя живо ощутить

его значение могла, конечно, лишь великая личность — вот истинное соответствие, настоящий синтез всеобщего и индивидуального, субъективного и объективного начал в драме, и этот синтез, никаким поэтом не придуманный, произошел в действительной истории.

Пояснив или подчеркнув с помощью нового сопоставления общеизвестную завязку Платоновой жизненной драмы, я должен теперь перейти к ее дальнейшему развитию и к той окончательной трагической катастрофе, на которую, если не ошибаюсь, до сих пор не обращали достаточного внимания.

XV

И Платон и Гамлет из страшного положения в начале их жизни оба вынесли, собственно, лишь ряд разговоров. Разговоры Гамлета глубокомысленны и остроумны. Разговоры Платона, с возражениями и дополнениями Аристотеля и стоиков и с заключениями новоплатоников, создали целый умственный мир, называемый греческою философией, и вошли в историческое развитие христианства как его главная основа. И все-таки приходится сказать, что жизненная трагедия Платона имела не только страшное начало, но и плачевный конец, как то и следует для настоящей трагедии. Из своего жизненного испытания он вышел хотя не без славы, но без победы. Подобно шекспировскому Гамлету — в отличие от сумароковского — он не мог жениться на своей Офелии: она

утонула. В конце концов Платон, как Гамлет, оказался *неудачником*, хотя, разумеется, неудачи великого человека дают миру гораздо больше, чем множество самых блестящих удач людей обыкновенных.

Можно себе представить, какое действие смертный приговор Сократу произвел на такого его ученика, как Платон, который успел крепко привязаться к чарующей личности учителя и проникнуться высоким духом его речей, но уже по самому возрасту своему (28 лет) был не способен легко мириться с торжеством зла, и еще каким торжеством! Сладкая привычка к существованию, заставляющая людей ради сохранения жизни забывать и терять ее смысл и истинную причину — то, *для чего стоит* жить: *propter vitam vitae perdere causas*, — такая привычка не могла еще сложиться у Платона. Сила нравственного потрясения выразилась в серьезной болезни, которая помешала ему участвовать в предсмертной беседе учителя с учениками¹. Затем ему пришлось переселиться в Мегару и там на печальном досуге решать свое «быть или не быть?».

XVI

Есть повод догадываться, что и Платону являлась мысль о самоубийстве. Во всяком случае, основания, по которым он не мог на ней остановиться, совершенно ясны. Сущность Сократова учения, восто-

¹ Определенное и, очевидно, намеренное указание в «Федоне»: «Платон же был болен».

рженно воспринятого его учеником, состояла, как мы знаем, в том, что, независимо ни от каких фактов и положений, есть безусловный, по существу *добрый*, смысл бытия; а признанием этого прямо исключается такой акт отчаяния, как самоубийство. Из-за трагической смерти Сократа отказаться от той самой истины, которой Сократ посвятил свою жизнь, — это было бы и логическим противоречием, и психологической невозможностью. Логически неизбежна была дилемма: или Сократ действительно был учитель истины, и, значит, должно было его слушаться и не убивать себя вопреки его учению; или он не был провозвестником истины, и тогда его смерть, как бы она ни была печальна, теряла свое особое принципиальное и роковое значение, являлась лишь смертью хорошего и замечательного, но заблудившегося, *неправого*, человека, и здесь не было причины для безвыходного отчаяния; в первом случае самоубийство было бы делом непозволительным, во втором — это был бы поступок без достаточного основания.

Со стороны психологической и факт смерти учителя, и высота нравственного достоинства, обнаруженная им в обстоятельствах этой смерти, должны были до чрезвычайной степени усилить восторженную и благоговейную любовь Платона к умершему, а это не допускало его ни усомниться в истине учения, ни изменить ей малодушным отчаянием. Если не навсегда, то, во всяком случае, на первое время влияние Сократа умершего должно было еще сильнее, чем влияние живого, действовать на сознательные решения его ученика.

Еще другая, психологическая причина не допустила бы Платона до самоубийства. Поясню ее сравнением. Всякий признает психологически невозможным, чтобы человек, преданный, например, материальным интересам, решился наложить на себя руки вследствие смерти близкого и искренно любимого им лица, когда это лицо, умирая, оставило ему богатое наследство. Ясно, что стремление воспользоваться этим наследством пересилит у такого человека его скорбь о сердечной потере. Платон был человек иного рода, но отношение остается то же. Платон был предан высшим интересам духа, а смерть Сократа, кроме великого горя, оставляла ему великое духовное наследие, еще умноженное самою этою смертью. Полнота юных умственных сил, напитаанных обильным идейным содержанием Сократовой жизни и смерти и поднятых на новую высоту всем напряжением благоговейной и скорбной любви к умершему, требовала положительного творческого выхода и, занимая всю душу Платона, не оставляла в ней тех пустых мест, где гнездятся отчаянные решения. И сам роковой вопрос о жизни и смерти *правды* своим сверхличным, универсальным значением выводил мысль из тупой и тесной личной тоски, чреватой самоубийством, на простор и свет для плодотворного действия.

XVII

Смерть Сократа, когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм. Первое основание, «большая посылка» этого

взгляда содержалась в учении Сократа, меньшая посылка была дана его смертью: гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа.

Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно существе идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь.

Сократ учил о безусловном, или самосущем, добре, но он брал его главным образом не как противоположность, а как *предположение* нашей действительности. Для Платона та действительность, в которой смерть Сократа была не случайным фактором, а выражением закона, явлением жизненной нормы, — такая действительность представлялась прежде всего с отрицательной своей стороны, как противоречие добру и правде. Ранее противоположности между «сущим по существу» (τὸ ὄντως ὄν) и призрачно «бываемым» (ὑγυρόμενον), кажущимся, или явлением, — ранее этой диалектической и метафизической противоположности почувствовал Платон, под влиянием учения и в особенности смерти Сократа, *этическую* противоположность между

должным и действительным, между истинным нравственным порядком и строем данного общежития.

И Платону, как Гамлету, мир показался как сад, заросший сорными травами; но его пессимизм был произведен не личными бедствиями, а тем, что в этом мире не оказалось места для правды и праведника.

Для Сократа порядок действительной жизни был условным — хорошим, если он согласовался с добром по существу, дурным, если он ему противоречил. Но в смерти самого Сократа вопрос фактически получил общее решение в отрицательном смысле: обнаружилось на деле, что существующий порядок принципиально противоречит добру, что он — по существу дурной. Значит, нельзя принимать в нем деятельного участия человеку, ищущему не внешнего успеха во что бы то ни стало, не кажущегося наслаждения и не мнимой выгоды, а истинного блага, или добродетели. Из такого взгляда хотя не вытекает, для людей правды и добра, невозможность жизни вообще, но, очевидно, вытекает невозможность жизни практической, деятельной.

Мы видим некоторую историческую диалектику (в Гегелевом смысле), которая выразилась в Платоне невольно и незаметно для него самого. Сократ отказался от теоретического умозрения о Вселенной, которым занимались его предшественники, и свел философию с неба на землю, к людскому обществу, а его духовный наследник, преемник его гения и славы, должен прежде всего отрешиться от жизни

и дел общественных, должен предварить в принципе идеал восточного монашества.

Мир весь во зле лежит; тело есть гроб и темница для духа; общество есть гроб для мудрости и правды; жизнь истинного философа есть постоянное умирание. Но это умирание житейских интересов дает место не пустоте, а лучшей жизни ума, созерцающего то, что есть само по себе безусловное Добро — то, чего Сократ искал как нравственной нормы для практической, общественной жизни, но что для Платона стало теперь предметом пока лишь чисто теоретического интереса, как верховная идея, средоточие иного, «умопостигаемого» мира.

XVIII

Платон должен был по убеждению бежать от мира; с этим связалось бегство по принуждению из родного города¹. Он поселяется на несколько лет в Мегаре с другими сократовцами и вдали от всяких дел предается чистой теории, математическим и диалектическим задачам и упражнениям.

По всей вероятности, свое первое заморское путешествие — в Кирену, Египет, а может быть, и далее, в Азию, — Платон предпринял из Мегары, до возвращения в Афины. Как бы то ни было, и вернувшись на родину (через пять лет после смерти

¹ Разумеется, принуждение нравственное: формального законного преследования против учеников Сократа не предпринималось, но они не могли рассчитывать на свободную проповедь его идей.

Сократа), он продолжал сначала вести жизнь философа, далекого от дел общественных. С крайне пессимистическим взглядом на общество и на публичную деятельность, который высказывается в диалогах «Горгий», «Менон», «Федон», 2-я книга «Государства», сообразен и характер некоторых других диалогов, которые самим свойством своих задач свидетельствуют об отрешенном идеализме Платона в эту пору («Кратил» — о природе слов; «Теэтет» — о том, что есть знание; «Софист» — об отношении между сущим и *не-сущим*; «Парменид» — о едином и многом, или об идеях).

Если этот идеализм, держащийся на почве противоположения между умопостигаемую область истинносущего и обманчивым потоком чувственных явлений как «*не-сущего*», куда всецело относится всякая житейская и общественная практика, — если такую отрешенную точку зрения прямо сопоставлять с последующими стремлениями Платона к социально-политическим преобразованиям, с его упорными попытками не только определить истинные нормы общественных отношений, но и воплотить эти нормы в устройстве действительного образцового государства, то представляется явное противоречие, непроходимая пропасть. Она не восполняется и теми утонченными диалектическими соображениями в «Софисте» и «Пармениде», в силу которых и за «*не-сущим*» признается в некотором смысле существование. Отношение философа к этому полусуществованию остается и здесь решительно

отрицательным, несовместимым с какими-нибудь серьезными практическими стремлениями в этом обманном мире. Для заполнения этой пропасти нужны не диалектические развлечения, а новая точка зрения, которую мы и находим в двух центральных диалогах Платона — «Федр» и «Пиршество».

ХІХ

Немногочисленные, но согласные свидетельства древности говорят, что Платон до встречи своей с Сократом писал любовные стихи, которые он сжег, когда увлекся речами «мудрейшего из эллинов». Сохранившиеся и дошедшие до нас с именем Платона несколько эротических стихотворений, если бы только они были подлинны, указывали бы на действительные отношения будущего философа к определенным лицам того или другого пола. Это и само по себе вероятно как с психологической, так и с исторической точки зрения. Но интересны не эти безотчетные проявления инстинкта, а эротический кризис, сознательно пережитый Платоном в середине его жизни и увековеченный в «Федре» и «Пиршестве».

О внешних биографических обстоятельствах этого происшествия я говорить не буду по многим причинам и главным образом потому, что мы совершенно ничего об этом не знаем. Но если история молчит о личных подробностях этого интересного романа, с кем и каким образом он произошел, то два названные диалога достаточно свидетельствуют как о самом факте, так и о том, что вынес из него Платон. Только

этот неизвестный, но необходимо предполагаемый факт дает ключ к последовавшей перемене в мировоззрении Платона, и он же один может объяснить появление и характер «Федра» и «Пиршества». Эти два произведения и по светлому, жизнерадостному настроению, в них отразившемуся, и по самому сюжету резко выделяются из прочих писаний Платона; и есть ли какая-нибудь возможность допустить, что философ, смотревший перед тем на все человеческие дела и интересы как на «не-сущее» и занятый отвлеченнейшими размышлениями о гносеологических и метафизических вопросах, вдруг ни с того ни с сего, без особого реального и жизненного возбуждения, посвящает лучшие свои произведения любви — предмету, вовсе не входившему в его философский кругозор, — где излагает новую теорию, не имеющую никакой опоры в его прежних воззрениях, но оставляющую глубокий и неизгладимый, хотя косвенный след во всем его дальнейшем образе мыслей? Содержание «Федра» и «Пиршества», теоретически не связанное и не совместимое с отрешенным идеализмом «двух миров», может быть понято лишь как преобразование, прогресс в этом идеализме, вызванный требованиями нового жизненного опыта. Говоря это, я предполагаю, что эти два диалога принадлежат к *средней* эпохе Платоновой жизни и творчества. Так это и принимается большинством авторитетных ученых. Правда, Шлейермахер признал «Федра» за первое, юношеское произведение Платона, хотя никакой попытки действительно доказать это основное для него положение мы у него не находим. А с другой сто-

роны, современный филолог Константин Риттер находит возможным по соображениям филологическим, которые, впрочем, никому, кроме него, не показались убедительными, относить того же «Федра» к старческому возрасту Платона. Эти два парадокса взаимно друг друга уничтожают и оставляют общий взгляд без изменения.

При первом серьезном знакомстве с «Федром» и «Пиршеством» современный читатель должен испытывать некоторое смущение и недоумение. Натуральная подкладка эротических чувств и отношений совсем не та, какая вообще принята за нормальную в современной жизни и литературе. Там, где у нас предполагается один ряд отношений, древние греки, испорченные азиатскими влияниями, допускали, по крайней мере, три.

Одна из уцелевших од знаменитой поэтессы Сафо из Лесбоса начинается таким обращением к богине любви:

Ποικίλοθρον' ἁθάνατ' Ἀφροδίτῃ — т. е. *пестропрестольная* бессмертная Афродита! Вот эта *пестрота* Афродиты, предполагаемая и Платоном, она-то и смущает его современного читателя и почитателя, привыкшего известные предметы относить не к философии и поэзии, а к психиатрии, с одной стороны, и к уголовному уложению — с другой. Конечно, фактические аномалии в этой области у нас еще пестрее, чем в классическом мире, но мы поражены тем, что главные из них считались эллином не за болезненные уклонения, а за что-то простое и естествен-

ное и даже предпочтительное тому, что мы теперь признаем за единственно натуральное.

Но ставить эту предосудительную особенность в вину Платону — разумею, Платону-философу — было бы несправедливо не только с исторической точки зрения, но и по существу. Находя «пеструю» Афродиту как узаконенный общим мнением факт, сам он *в принципе* отвергал ее всю целиком, без различия ее видов.

Всякая плотская любовь, независимо от той или другой формы, признана им за что-то вульгарное и низменное, недостойное истинного человеческого признания; это есть Ἀφροδίτη Πάνδημος, буквально — «всенародная», в смысле дешевой, ничего не стоящей и в отличие от истинной, или небесной, — Афродиты Урании, которая стоит многого и великого.

Правда, для земного человека обе имеют один корень, вырастают из одной и той же материальной почвы, — но что же из этого? Мы знаем, что самые красивые цветы и самые вкусные плоды растут из земли, и притом из земли самой нечистой, унавоженной. Это не портит их вкуса и аромата, но и не сообщает благоухания навозу, который не становится благородным от тех благородных произрастаний, которым он служит.

XX

Разбирать различные сорта органического удобрения интересно для агронома-специалиста. Общую важность имеют здесь лишь две истины: во-

первых, что *всякий* сорт этого товара есть одинаково продукт разложения жизни и что жить и питаться в этой разлагающейся среде могут только черви, а не люди, и, во-вторых, что люди могут и должны своею духовною работою извлекать из этой темной гнили прекрасные цветы и бессмертные плоды жизни.

*Свет из тьмы! Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их...*

Да, конечно, таков закон земли. Но следует ли из этого, что сама тьма есть уже свет или хотя бы то, что свет есть прямое естественное порождение тьмы, порождение, являющееся без борьбы, без труда, из одной этой темной матери, без действия иного, более ему сродного отеческого начала, — без решительного подчинения низшего высшему?

Не напрасно, не по наивному недоразумению с именем Платона соединяется представление о высокой и чистой, идеальной — одним словом, *платонической* любви. Из эротического ила, который, по видимому, в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если и не плоды живые духовного перерождения, то, по крайней мере, блестящий и чистый цветок своей эроти-

ческой теории. Припомним эту теорию: она поможет нам понять и оценить срединный перелом в жизненной драме ее автора.

XXI

Под влиянием смерти Сократа, открывшей перед глазами его ученика всю бездну мирского зла, сложился у него, как сказано, дуалистический идеализм, прямо по существу противопологающий всю нашу живую действительность тому, что истинно есть и должно быть. В телесной и практической жизни нет ничего подлинного и достойного; все подлинное и достойное пребывает в своей чистой идеальности, за пределами этого нашего мира: оно «трансцендентно» — нет настоящего моста между двумя мирами. Сам человек, хотя принадлежит к обоим мирам, не образует, однако, внутреннего связующего звена между ними: дуализм упраздняет и единство человека. Две разнородные половины нашего фактического существа спаяны только внешним случайным образом. У подлинного, или нормального, человека, т. е. мудрого и праведного, истинное его существо — ум созерцающий — обращено исключительно и всецело к иному, запредельному свету; такой человек по-настоящему живет лишь в космосе идей, а на земле его призрачная жизнь, общая с другими людьми, есть для него только умирание. Когда это хроническое умирание завершается острым, случайная связь порывается окончательно и безусловно и освобожденный из житейской тюрьмы философский ум, отряхая прах от ног своих, всецело и без оглядки пере-

ходит в идеальный космос и вступает в общение с другими пребывающими там чистыми умами.

Меня всегда поражала в диалоге «Федон», где особенно ярко выражен этот дуализм, характерная черта наивного бессердечия и неделикатности, которую, я уверен, нужно поставить на счет Платону, а не Сократу. В одном месте беседы умирающий мудрец дает ясно понять, а в другом — прямо говорит своим плачущим ученикам, что разлука с ними несколько его не огорчает, так как в загробном мире он рассчитывает встретиться и беседовать с людьми гораздо более интересными, чем они¹. Я думаю, что если бы болезнь не помешала Платону находиться самому в числе этих плачущих учеников, то он уже из одного самолюбия остерегся бы вложить в уста Сократа столь бесцеремонное утешение. Но хотя в этом особом случае дуалистический идеализм мог бы быть выражен более тонким и изящным образом, сущность его достаточно определилась в уме Платона, и совершенно ясно, что при этом воззрении нет никакой логической точки опоры для установления положительной связи между двумя мирами.

XXII

Не находил родоначальник идеализма никакого соединительного пути между пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины и здешнею

¹ Поучительно сравнить с этим прощальную беседу Христа с апостолами в Евангелиях.

юдолью, затопленную потоком чувственных обманов. Не было связи между совершенною полнотою богов-идей и безнадежною пустотою смертной жизни. Не было связи для разума. Но произошло нечто иррациональное. Явилась сила средняя между богами и смертными — не бог и не человек, а некое могучее демоническое и героическое существо¹. Имя ему Эрос, а должность — строить мост между небом и землей и между ними и преисподнею. Это не бог, но естественный и верховный священник божества, т. е. *посредник* — делатель моста. Младший брат и наследник Греции — народ римский — тождество этих понятий выражает одним словом «pontifex», что значит и священник и строитель моста, — разумеется, не через обыкновенные реки, а через Стикс и Ахерон, через Флегетон и Коцит; и тот же всемирный народ сохранял предание, что истинное имя его вечного города должно читаться священным, или понтификальным, способом — справа налево, и тогда оно из силы превращается в *любовь*: Roma (соотв. греческому 'Ρώμη — сила, по дорийскому диалекту 'Ρώμα; сравни известное Χαίρέ μοι 'Ρώμα θυγάτηρ 'Αρης), читаемое первоначальным, семитическим способом — Amor.

Без посредничества этого могучего демона нельзя обойтись ничему живущему: так или иначе оно прошло и пройдет по его мосту. Вопрос лишь в том,

¹ В первоначальных религиозных воззрениях греков δαίμων и ηρώς имели вообще одно и то же значение.

как воспользуется человек этой помощью, какую долю небесных благ проведет он через священную постройку в смертную жизнь.

Когда Эрос входит в земное существо, он сразу преобразует его; влюбленный ощущает в себе новую силу бесконечности, он получил новый великий дар. Но тут неизбежно является соперничество и противоборство двух сторон, или стремлений, души — высшей и низшей, которая из них захватит себе, обратит в свою пользу могучую силу Эроса, чтобы стать бесконечно плодотворною, или рождающею в *своей* области и в *своем* направлении. Низшая душа хочет бесконечных порождений в чувственной безмерности — отрицательная дурная бесконечность, единственно доступная для материи-победительницы: постоянное повторение одних и тех же исчезающих явлений, увековеченная жажда и голод без насыщения, живая пустота без наполнения, бесконечность и вечность Тантала, Сизифа и Данаид. Чувственная душа тянет книзу крылатого демона и надевает повязку на глаза его, чтобы он поддержал жизнь в пустом порядке материальных явлений, чтобы он сохранял и приводил в действие закон дурной бесконечности, чтобы он работал как служебное орудие для бессмысленной безмерности материальных вожделений.

Но что же даст сила Эрота высшей, разумной душе? Обратит ли ее к мысленному созерцанию истинно-сущего, идеального космоса? Но это уже свойственно уму по собственной его природе и де-

лается им без помощи Эроса. Он же сам, по собственному существу своему, следовательно, и в высшей душе, есть не теоретическая или созерцательная, а творческая, — бесконечно *рождающая* сила. В чем состоит и что дает бесконечное рождение Эроса под властью низшей, чувственной души, достаточно известно не только людям, но также животным и растениям. Но что же он рождает для той души, которая возвысилась над служением смертной жизни? Где могут быть *ее* порождения — не от Аполлона, не от Гермеса, а от Эроса? Не в мире идей и чистых божественных умов, ибо там обитает лишь неизменное истинно-сущее, которому и не нужно и невозможно рождаться в своей собственной *вечной* области. А рождать в *не-сущем* не подобает крылатому и зрячему полубогу, когда он свободен, а не находится в неволе у низшей физической души, отнимающей у него и крылья и зрение. Значит, для его настоящего творчества остается то место сопредельности или соприкосновения двух миров, которое называется *красотою*.

По определению Платона, истинное дело Эроса — рождать *в красоте*. Что же это значит? Если бы можно было приписать Платону точку зрения новейших «эстетов», то это определение было бы понятно как несколько ходульное обозначение для художественного творчества, или для занятия искусствами. Но такое понимание совсем несогласно с образом мыслей нашего философа в различные эпохи его жизни. Искусство — и то лишь в некоторой,

элементарной его части — он мог признать второ-
 степенным, предварительным проявлением Эрота,
 но никак не его главным и окончательным делом.
 Из своего идеального города он изгоняет важней-
 шие формы поэзии, а также всякую музыку (в нашем
 смысле), за исключением военных песен. К искус-
 ствам пластическим он нигде не показывает никако-
 го интереса. «Рождение в красоте» есть, во всяком
 случае, нечто гораздо более важное, чем занятие ис-
 кусствами. Но что же именно? Прямого ответа мы
 не найдем у Платона. В гениальной речи Диотимы,
 передаваемой Сократом в «Пиршестве», но принад-
 лежащей, конечно, не Диотиме и не Сократу, а са-
 мому Платону, он доходит до логически ясной и
 многообещающей мысли, что дело Эрота и в луч-
 ших душах есть существенная задача, столь же реаль-
 ная, как животное рождение, но неизмеримо более
 высокая по значению, соответственно истинному
 достоинству человека как существа разумного, как
 мудреца и праведника, — дойдя до этого, Платон
 как будто сбивается с пути и начинает блуждать по
 неясным и безысходным тропинкам. Его теория
 любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и
 смелая, остается недосказанною. Но то, что он в ней
 дает, в соединении с кое-чем, что мир узнал после
 него, позволяет нам договорить речь Диотимы и
 тем самым понять, почему Платон не досказал ее.
 А угадав истинную причину этой недосказанности,
 мы увидим и то, как она отразилась на дальнейшей
 судьбе Платона.

XXIII

Если Эрос есть положительная и существенная связь двух природ — божественной и смертной, — во Вселенной разделенных, а в человеке соединенных лишь внешним образом, то в чем же другом может состоять его истинное и окончательное дело, как не в том, чтобы саму смертную природу сделать бессмертной? Ведь высшею стороною своего существа, своею разумною душою человек *и так* бессмертен, по Платону, тут нет никакого дела или задачи, и Эрос тут ни при чем. *Задача* же эротическая может состоять лишь в сообщении бессмертия той части нашей природы, которая сама по себе его не имеет, которая обычно поглощается материальным потоком рождения и умирания. Логически Платон должен бы был прийти к такому заключению. И в «Федре» и в «Пиршестве» он ясно и решительно различает и противопоставляет низшее и высшее дело Эроса — его дело в человеке-животном и его дело в истинном, сверхживотном человеке. При этом должно помнить, что и в высшем человеке Эрос *действует, творит, рождает*, а не мыслит и созерцает только. Значит, и здесь его прямой предмет — не умопостигаемые идеи, а *полная телесная жизнь*, и противоположность между двумя Эротами есть лишь противоположность нравственного и безнравственного отношения к этой жизни при соответственной противоположности целей и результатов действия в ней. Если Эрос животный, подчиняясь

слепому стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение или воскресение жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса.

Греческий язык не беден на речения, обозначающие любовь, и если такой мастер мысли и слова, как Платон, философствуя о высшем проявлении жизни человеческой, не пользуется терминами φιλία, ἀγάπη, στυγὴ, а говорит именно: Ἔρως — выражение, относящееся и к низшей, животной страсти, — то ясно, что вся противоположность в направлении этих двух душевных движений — стихийно-животного и духовно-человеческого — не упраздняет реальной общности в их основе, ближайшем предмете и материале. Любовь как *эротический пафос* — в высшем или низшем направлении, все равно — не похожа на любовь к Богу, на человеколюбие, на любовь к родителям и к родине, к братьям и друзьям, это есть непременно *любовь к телесности*, и спрашивается только — *для чего?* К чему, собственно, стремится любовь относительно телесности: к тому ли, чтобы повторялись в ней без конца одни и те же стихийные факты возникновения и исчезания, одна и та же адская победа безобразия, смерти и тления, или к тому, чтобы сообщить телесному действительную жизнь в красоте, бессмертии и нетлении?

Так как Платон собственную задачу Эроса определяет как рождение *в красоте*, то ясно, что его задача не разрешается физическим рождением тел к смертной жизни — в чем нет красоты — и что он должен обращаться на возрождение или воскресение этой жизни к бессмертию. Последнего Платон не говорит, но именно с этим умолчанием связано и то, что его теория любви есть прекрасный махровый цветок без плода.

XXIV

Если Эрос, сын Пороса и Пеннии (божественного изобилия и материальной скудости), когда он одолевается и пленяется низшею, материнскою своею природою, в этом падении и пленении понапрасну тратит свои силы в пустой ее безмерности и может только прикрывать безобразие и тленность ее порождений мгновенным видом жизни и красоты, то что же делает он, когда отцовское начало одолевает в нем низшую природу, что делает Эрос-победитель? Да в чем может состоять и самая его победа, как не в том, что он останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет, воскрешает умершее? Торжество ума — в чистом созерцании истины, торжество любви — в полном воскрешении жизни.

Если Эрос есть действительный посредник и pontifex — делатель моста — между небом, землей и

преисподней, то его истинная цель есть полное и окончательное их соединение. Откуда может взяться это ограничение для его дела: давай красоту, но только красоту кажущуюся, поверхностную — красоту поваленного гроба; давай жизнь, но только минутную, тлеющую и умирающую! Такую скудость он мог бы иметь от матери, но разве он не сын богатого отца? В чем это богатство, как не в изобилующей полноте жизни и красоты? Отчего же он не даст их полной мерой всему тому, что в них нуждается, всему мертвому и тленному? И благородство отцовского происхождения не позволит ему брать назад свои дары.

Настоящая задача любви — действительно увековечить любимое, действительно избавить его от смерти и тления, окончательно переродить его в красоту. Роковое эротическое крушение философа любви могло состоять лишь в том, что, подойдя мыслию к этой задаче, он остановился перед ней, не решился до конца понять и принять ее, а затем, конечно, и фактически отказался от нее. Изведавши в чувстве силу обоих Эротов и признав умом превосходство одного из них, он не дал ему побед на деле. Он удовлетворился его мысленным образом, забывая, что по самому значению *этой* мысли она неразрывно связана с долгом ее исполнения, с требованием, чтобы она не оставалась только мыслию; забыв свое собственное сознание, что Эрос «рождает в красоте», т. е. в *ощутительной* реализа-

ции идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении.

Какая же причина этой несостоятельности? Самая общая: и он, поднявшись в теории над большинством смертных, оказался в жизни обыкновенным человеком.

Столкновение высоких требований с реальной немощью более драматично у Платона именно потому, что он яснее других сознавал эти требования и легче других мог бы одолеть эту немощь своим гением.

XXV

И ад, и земля, и небо с особым участием следят за человеком в ту роковую пору, когда вселяется в него Эрос. Каждой стороне желательно для своего дела взять тот избыток сил, духовных и физических, который открывается тем временем в человеке. Без сомнения, это есть самый важный, срединный момент нашей жизни. Он нередко бывает очень краток, может также дробиться, повторяться, растягиваться на годы и десятилетия, но в конце концов никто не минует рокового вопроса: на что и чему отдать те могучие крылья, которые дает нам Эрос? Это вопрос о главном *качестве* жизненного пути, о том, чей образ и чье подобие примет или оставит за собою человек.

Ясно различается здесь *пять* главных путей. Первый, адский путь, о котором говорить не будем.

Второй, менее ужасный, но также недостойный человека, хотя довольно обычный ему, есть путь животных, принимающих Эроса с одной физической его стороны и действующих так, как будто простой факт известного влечения есть уже достаточное основание для неограниченного и неразборчивого его удовлетворения. Такой наивный образ мыслей и действий вполне извинителен со стороны животных, и человек, ему предающийся, под конец с успехом уподобляется соответственным тварям, даже и не подвергаясь принимаемой Платоном загробной метаморфозе. Третий, действительно человеческий путь Эроса есть тот, на котором полагается разумная мера животным влечениям — в пределах, необходимых для сохранения и прогресса человеческого рода. Если подражать корнесловиям Платонова «Кратила», то можно было бы слово *брак* производить от того, что в этом учреждении человек отвергает, *бракует* свою непосредственную животность и принимает, *берет* норму разума. Без этого великого учреждения, как без хлеба и вина, без огня, без философии, человечество могло бы, конечно, существовать, но недостойным человека образом — обычаем звериным.

XXVI

Если бы человек по существу своему мог быть *только* человеком, если бы так называемая «человеческая ограниченность» была не фактом толь-

ко, а непременным и окончательным законом, для всех и каждого обязательным, — тогда брак был бы навсегда высшим и единственно сообразным человеческому достоинству путем любви. Но человек тем-то и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого; его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возвышению. И мы знаем, что с начала истории не всех людей удовлетворяли чисто человеческие пути и образы жизни, не удовлетворял и этот — вообще необходимый, почтенный и благословенный, но в основе своей только естественный, чисто человеческий путь Эроса-Гименея, если не в красоте, то в законе рождающего и воспитывающего новые поколения для сохранения и продолжения рода человеческого, пока нужно ему *такое* продолжение. Недовольство этим законным путем у иных — у большей части — приводило к печальному возврату на низшие, покинутые человеческим образованием, незаконные пути, возвращало людей к доисторическому обычаю звериному, а то и к допотопным «глубинам сатанинским».

Но некоторые, уклоняясь от человеческого пути брака, честно старались заменить его не низшими незаконными, а высшими или сверхзаконными путями, из коих первый (в общем счете четвертый) есть *аскетизм* (половой, или безбрачие), стремящийся

более чем к ограничению чувственных влечений, к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании. Аскетизм есть дело очень раннего исторического происхождения и универсального распространения если не в смысле успеха, то хоть в смысле намерения и предприятия. Замечательно, однако, что полнейшая из исторических организаций этого пути — христианское монашество — уже сопровождается невольным сознанием, что при всем своем высоком достоинстве это не есть высший, окончательный, сверхчеловеческий путь любви.

Само монашество считает и называет себя чином *ангельским*; истинный монах носит образ и подобие ангела, он есть «ангел во плоти»; за величайшим монахом западного христианства, св. Франциском Ассизским, остается прозвище *pater seraphicus* и т. д. Но с христианской точки зрения ангел не есть высшее из созданий: он ниже человека по существу и назначению — человека, каким он должен быть и бывает в известных случаях. Представительница христианского человечества признается царицей ангелов, а у апостола Павла читаем, что все истинные христиане будут судить и ангелов. Ангелы же не судят людей, а лишь исполняют при них службу Божию.

Если человек по существу и преимуществу есть образ и подобие Божие, то носить образ и подобие служебного духа может быть для него временною, предварительною честью. Те самые восточные Отцы

Церкви, которые и восхваляли и устанавливали «ангельский чин» — монашество, они же высшею целью и уделом человека признавали совершенное соединение с божеством — обожествление, или *обожение*, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ ¹, а не $\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$.

И действительно, аскетизм не может быть высшим путем любви для человека. Его цель — уберечь силу божественного Эроса в человеке от расхищения бунтующим материальным хаосом, сохранить эту силу в чистоте и неприкосновенности. Сохранить в чистоте — но для чего же? Полезно и необходимо очищение Эроса, особенно когда за долгие века человеческой истории он успел так ужасно загрязниться. Но сыну божественного обилия одной чистоты мало. Он требует полноты сил для живого творчества.

Итак, должен быть для человека кроме и выше четырех указанных путей любви — двух проклятых и двух благословенных — еще *пятый*, совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви. Я могу указать здесь только основные условия, определяющие *начало* и *цель* этого высшего пути. Создал Предвечный Бог человека, по образу и подобию Своему создал его: мужа и жену, создал их. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению,

¹ Весьма употребительный термин у св. Макария Египетского, св. Афанасия Александрийского, св. Григория Богослова и др.

относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала, — истинный андрогинизм — без внешнего смешения форм, — что есть уродство, — и без внутреннего разделения личности и жизни, — что есть несовершенство и начало смерти.

Другое начало смерти, устраняемое высшим путем любви, есть противоположение духа телу. И в этом отношении дело идет о целом человеке, и истинное начало его восстановления есть начало *духовно-телесное*. Но как невозможно для божества духовно-телесно переродить человека без участия самого человека — это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий, — точно так же невозможно, чтобы человек из самого себя создал себе сверхчеловечность — это все равно что самому поднять себя за волосы; ясно, что человек может *стать* божественным лишь действительною силою не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*.

Любовь, в смысле эротического пафоса, всегда имеет своим собственным предметом *телесность*, но телесность, достойная любви, т. е. прекрасная и

бессмертная, не растет сама собою из земли и не падает готовою с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим.

XXVII

Три указанные понятия, определяющие высший путь любви — понятия андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности, — мы находим и у Платона, хотя лишь в смутном виде. Первое — в мифе, вложенном в уста Аристофана («Пиршество»), второе — в определении красоты («Федр»), и третье — в самом понятии Эроса как посредствующей силы между Божеством и смертной природой (речь Диотимы в «Пиршестве»). Но у Платона эти три принципа являются как мимолетные фантазии. Он не связал их вместе и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути — воскрешение мертвой природы для вечной жизни — остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей. Он подошел в понятии к творческому делу Эроса, понял его как жизненную задачу — «рождения в красоте», — но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уже об ее исполнении.

Платонов Эрос, которого природа и общее назначение так прекрасно описаны философом-поэтом, не совершил этого своего назначения, не соединил неба с землею и преисподнею, не постро-

ил между ними никакого действительного моста и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле — тоже с пустыми руками — на пустой земле, где правда *не* живет.

XXVIII

Платон не овладел бесконечною силою Эроса для настоящего дела *перерождения* своей и чужой природы. Все осталось по-прежнему в действительности, и мы не видим, чтобы сам Платон сколько-нибудь приблизился к божескому или хотя бы ангельскому чину. Но в нем осталась все-таки частица того изобилия, которое сын Пороса унаследовал от своего отца. Платон уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который не хочет знать жизни. Недаром со всею силою и глубиною своей индивидуальности он пережил и передумал то чувство, которое уже само по себе, уже как субъективное состояние, снимает хоть на время безусловную грань между идеальным миром и действительною жизнью, строит хотя бы только воздушный мост между небом и землей.

Мир вообще и ближайшим образом человеческое общество становятся для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса. Противоречие действительности идеальным требованиям остается прежнее, но Платон смотрит на него иначе. Он хочет не уходить от зла на вершины со-

зерцания, а практически ему противодействовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее глубокое исправление и полная помощь — через *перерождение* человеческой природы — оказались ему не по силам, то он берет более поверхностную, но зато и более доступную задачу — *преобразования* общественных отношений.

Он обдумывает образец лучшего общежития и изъясняет свой план в десяти книгах «О государстве»¹. Но, увы! Оставив в душе философа новую охоту к жизни и политике, коварный Эрос унес на своих крыльях ту творческую силу, без которой эта охота должна была остаться бесплодной. Отступивши перед высшею жизненною задачей, Платон не одолел и низшей: никакого преобразователя общественного и политического из него не вышло, несмотря на все его старания, и не потому, чтобы он был слишком утопистом, а по отсутствию действительно прогрессивного начала в его утопиях, по их ненужности и неинтересности для человечества. Какой интерес могло возбуждать предложение устраивать государство более по образцу Спарты, нежели Афин, когда уже являлось сознание, что и спартанская и афинская гражданственность оказались несо-

¹ Части этого сочинения написаны в разное время, но как целое оно несомненно принадлежит к той эпохе в жизни философа, о которой у нас речь, — между эротическим подъемом и неудачными политическими попытками в Сицилии.

стоятельными? Можно находить черной и, во всяком случае, должно признать остроумною и изящною Платонову схему трех общественных классов соответственно трем основным частям души и трем основным добродетелям¹. Но эта схема настолько обща и формальна, что под нее легко подходит средневековый европейский строй, несмотря на существенное различие исторического и нравственного содержания античной и средневековой общности. Но именно к содержанию собирательной жизни Платон и не обращался ни с каким нравственным вопросом по существу, а потому ни о каком действительном исправлении и улучшении этой жизни не может быть и речи по поводу его политических построений. При глубине и смелости некоторых отдельных мыслей общий идеал социального строя поражает своим поверхностным характером и отсутствием истинно этических начал. Платон как будто хотел узаконить и увековечить главные нравственные язвы древней жизни — рабство, разделение между греками и варварами и войну между ними как нормальное состояние. К этому присоединяется, как общее правило и закон, то, что в действительной жизни древних городов бывало лишь как исключи-

¹ Вот это трижды тройное деление:

Психологическое:	Этическое:	Политическое:
Разумная часть души	Мудрость	Правильный
Аффективная	Мужество	Военные
Вожделения	Умеренность	Ремесленники и земледельцы

тельное явление, — принудительные меры против поэтов, изгоняемых из государства. Более важно, что во взаимоотношении полов идеальная община Платона возвращается к дикому образу жизни по обычаю звериному. Довольно характерно как философское исправление общежития — распространение обязательной военной службы на женщин, — но еще характернее основание для такой реформы: так как собаки, охраняющие и защищающие стада, исполняют эту службу без различия самцов и самок, то ясно, что женщины должны ходить на войну. И вот на таких реальных основах рабства, войн и беспорядочного смешения полов и поколений коллегия философов должна посредством хорошего воспитания создать идеальное государство!

XXIX

Платон не довольствуется ролью теоретика социального идеала. Он хочет непременно начать практическое осуществление своего плана. Так как его принцип требует, чтобы нормальным обществом управляли философы, то Платон, естественно, обращает взгляд к той философской школе, которая изначала имела социальные стремления и играла видную политическую роль. Он отправляется к пифагорейцам в Великую Грецию (т. е. Южную Италию). Первым результатом этого путешествия было более близкое, чем прежде, ознакомление Платона с пифагорейским учением, что отразилось на

его космологическом диалоге «Тимей». Но с другой стороны, «Тимей», так же как и другое важное произведение, «Филеб», независимо от пифагорейских влияний, носит явные и глубокие следы от общей перемены миросозерцания, которая произошла у Платона в связи с его эротической философией. О безусловной противоположности двух миров и двух жизней нет более помину; осталась только относительная противоположность образующих вселенную начал. В «Тимее» центральное место принадлежит связующей идеальное бытие с реальным *мировой душе* — другое название для Эрота.

Что касается до практических намерений Платона, то пифагорейцы могли оказать ему лишь косвенную поддержку. Их союз, ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не рисковал более серьезными политическими предприятиями, представляя собою нечто вроде того мистического масонства, которое процветало у нас в России в конце XVIII и начале XIX века. Пифагорейцы могли только направить Платона в Сиракузы ко двору тирана Дионисия (Старшего), где они имели некоторые связи и влияния. Хотя по прежним понятиям Платона тирания, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, изо всех дурных образов правления есть наихудший, но теперь он приходит к мнению, что единственный практический способ водворить правду на земле есть влияние мудреца на подходящего для этого или удобного тирана. Дионисий Старший был бесспорно на-

стоящим типичным тираном, но в *удобстве* его Платону пришлось усомниться, когда их знакомство кончилось тем, что Дионисий продал философа в рабство — хороший урок для мыслителя, который при своих возвышенных умозрениях об истинно-сущем и о сверхсущем благе не додумался до той простой истины и того простого блага, что человек не может быть бесправною принадлежностью другого человека.

Платон не воспользовался этим уроком, и вместо того, чтобы, вспомнив Сократа, размыслить о существенных нравственных нормах общежития, он делает еще двукратную напрасную попытку образовать себе «удобного» тирана из Дионисиева преемника, Дионисия Младшего.

XXX

Окончательно разочаровавшись в Сиракузах, Платон обращается мыслию к Криту, родине мудрого Миноса, и в ожидании открытия там удобного тирана пишет в двенадцати книгах свод законов для будущего образцового города на острове Крит. Это последнее творение Платона в высшей степени замечательно. Начиная с внешней черты — хотя сочинение написано в диалогической форме (местами не выдержанной), но Сократ не только не является по обыкновению главным действующим или разговаривающим лицом, но о нем вовсе нет помину, как будто Платон *забыл* о его существовании. Важнее

то, что по содержанию своему сочинение о «Законах» есть не забвение, а прямое отречение от Сократа и от философии. Я не говорю про общий низменный склад мысли в этих книгах, про варварство уголовного права с квалифицированной смертной казнью, с преследованием чародеев и заклинателей, не говорю про возмутительную несправедливость отдельных законов, например тех, которые рабу, не донесшему властям об известном нарушении общественного порядка посторонними лицами, назначается смертная казнь, — помимо всего этого, прямое принципиальное отречение от Сократа и от философии высказывается Платоном в тех законах, в силу которых подлежит казни всякий, кто подвергает критике или колеблет авторитет отечественных законов как по отношению к богам, так и по отношению к общественному порядку.

Таким образом, величайший ученик Сократа, вызванный к самостоятельному философскому творчеству негодованием на *легальное* убийство учителя, под конец всецело становится на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу именно за его свободное отношение к установленному религиозно-гражданскому порядку.

Какая глубочайшая трагическая катастрофа, какая полнота внутреннего падения! Автор «Апологии», «Горгия», «Федона», после полувекового культа убитого законами мудреца и праведника, открыто

принимает и утверждает в своих «Законах» тот самый принцип слепой, рабской и лживой веры, которым убит отец его лучшей души!

* * *

Смерть Сократа со всем ее драматизмом; роковой вопрос — стоит ли жить, когда законно убита правда в своем лучшем воплощении; решение — смысл жизни в ином, идеальном мире, а этот есть царство зла и обмана; явление священного Эрота, бросающего мост между двумя мирами и ставящего задачу полного их соединения, спасения низшего мира, перерождения его; бессильный отказ от этой задачи; подмена ее другою — преобразования, исправления общества мудрыми политическими уставами через действие послушного тирана и, наконец, под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды *в той самой форме*, которою осужден и убит праведник, — я не знаю более значительной и глубокой трагедии в *человеческой* истории.

Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор. Хорошо, что сосуд мудрости не есть сосуд скудельный. Разбились вдребезги недостойные политические искания и планы философа, но мысли его лучших дней остались во всей цельности. Суд потомства был к нему не только справедлив, но и милостив. Знают Платона в

«Федоне» и «Теэтете», в «Федре» и «Пиршестве», в «Филебе», «Тимее» и лучших главах «Государства», снисходительно прощают его грубый коммунизм как случайную аберрацию великого ума — *quandoque bonus dormitat et Plato*, — а его «Законы» никто и не читает, кроме специалистов.

Не напрасно, однако, из великого множества счастливо погибших плохих произведений древности «Законы» Платона сохранились неприкосновенными. Это сочинение важно, во-первых, с точки зрения *историко-эстетической*, потому что увещательное здесь отречение от Сократа дает жизненной драме Платона трагический конец такой же, в сущности, силы, как ее начало. Во-вторых, это свидетельство глубокого падения Платона важно для его личной характеристики. Говорят, что его прозвали Платоном, т. е. *широким* (первоначальное его имя было будто бы Аристокл), за широту его лица, а по другим — за широту его духа. Его духовный диапазон действительно очень широк и для полноты своего объема должен был включать и те *низкие* ноты, которые звучат в его последнем произведении.

А наконец, должно сказать и то: Сократ своею благородною смертью исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости, достиг ее предела. Чтобы идти дальше и выше Сократа — не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге, — нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом и при-

мером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскрешения для вечной жизни. Нemoщ и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, гения и нравственной воли — поясняют необходимость настоящего существенного *богочеловека*.

ЧТО ЗНАЧИТ СЛОВО «ЖИВОПИСНОСТЬ»?

Как совершенно справедливо замечает кн. С. М. Волконский, «наша эстетическая терминология довольно расплывчата и нуждается в кристаллизации более, чем всякая другая; способствовать установлению правильного значения слов лежит на обязанности всякого пишущего». Этим объясняется «ответ» кн. Волконского, а также и следующие мои строки.

Речь шла о том, был ли живописен действительный исторический образ Иоанна Грозного и наиболее характерные явления его царствования — московские казни и новгородские избиения. Кн. Волконский утверждает, что все это было живописно, хотя соглашается, что во всем этом не было красоты. Признавая живописность одним из видов красоты, я не допускаю, чтобы безобразное или лишенное красоты могло быть живописным, хотя оно может служить материалом и поводом для живописных и прекрасных художественных изображений, столь же мало похожих на свой исторический материал, как прекрасные цветы и плоды не похожи на ту навозную землю, из которой они произрастают.

Если бы я сколько-нибудь колебался в своем мнении, что Иоанн Грозный и деяния его живописны

только в своем художественном изображении, а во все не были такими в своей исторической действительности, то князь С. М. Волконский своим ответом укрепил бы меня в этой мысли. В самом деле, его решительное заявление о живописности упомянутых исторических сюжетов сопровождается такими объяснениями, которые придают ему обратный смысл и, следовательно, прямо подтверждают мой взгляд. На вопрос, были ли живописны московские казни, кн. Волконский отвечает: «Да, были, так же как и *светочи Нерона*». «Была ли живописна девятитысячная масса утопленников?» — «Да, была, так же как масса страждущих преступников, *рисовавшихся воображению Данга*, как флорентийская чума *в глазах Боккаччо*, как инквизиция и Торквемада *в глазах Виктора Гюго*»¹. Но ведь именно это, и *только это*, утверждал и я. Да, Иоанн Грозный и дела его живописны в воображении и в изображениях у Антокольского, Самойлова, А. Толстого, как ад живописен у Данта, как сжигаемые в смоле мученики живописны у Семирадского, чума у Боккаччо, инквизиция у Виктора Гюго и, наконец — прибавляю и мой пример, почему-то обойденный кн. Волконским, — как развивающаяся проказа живописна у Флобера.

Но каким же образом из бесспорной живописности всех этих предметов в воображении и изображении художников можно заключать, что они жи-

¹ Все курсивы в этой статье принадлежат мне.

вописны в действительности, и даже *только* в действительности, в изображении же не живописны, а прекрасны? «Картина, — утверждает кн. Волконский, — не может быть живописна, картина может быть прекрасна, но живописен тот предмет, с которого она писана». И за этим решительным заявлением следует указание на живописность «Светочей Нерона», то есть, как ясно из контекста, *картины* Семирадского. Затем после этого и других примеров, подтверждающих *мой*, а не *его* взгляд, автор заключает: «Все это *было* живописно и только в силу живописности своей проникло в искусство и заслужило увековечения». Таково мнение нашего автора, но где его доказательства?

Где логический мост между несомненным свойством живописности известных предметов в художественном воображении и изображении и тем же предполагаемым свойством в их действительности? Отчего талантливый и искусный писатель не пробует прямо доказывать своего тезиса, т. е. доказывать, что ад, чума, различные римские, испанские и московские ужасы живописны действительно, как они существуют или существовали независимо от Семирадского, Данта, Боккаччо, Виктора Гюго и т. д.? А что эти предметы живописны у этих художников — никто не сомневался, и я, с своей стороны, привел прямо самый крайний пример — заживо разлагающегося прокаженного, которого знатоки признают живописным в изображении Флобера. По-

зволю даже по этому поводу сделать легкий упрек князю С. М. Волконскому: если уже он так внимательно отнесся к моей маленькой рецензии, что даже нашел нужным отвечать на нее, то в интересах ясности ему следовало бы остановиться именно на крайнем, решающем примере и прямо ответить: считает ли он разлагающегося прокаженного живописным в действительности или только в изображении художника?

Свое мнение о действительной, а не воображаемой живописности разных отвратительных предметов, скорее опровергаемое, чем подтверждаемое его собственными историко-литературными указаниями, кн. С. М. Волконский связывает, как мы видели, с более общим тезисом, будто живописными могут быть только действительные предметы, а сами художественные изображения не могут называться живописными, а только прекрасными. Единственное основание для этого терминологического мнения мы нашли в сделанной автором выписке из трех словарей. Основание весьма непрочное. Воспроизводимое в словарях фактическое словоупотребление, житейское и литературное, может быть и верным и ошибочным, и правильным и неправильным. Приводимое кн. Волконским из Даля определение: «Живописный — достойный быть списанным, картинный» — есть только образчик плохого определения. «Картинный» есть только синоним «живописного», а «достойный быть списанным» или слишком широко для определяемого, так как в каком-нибудь отно-

шении все может быть достойным списывания, или есть только тавтология, если под достоинством здесь разумеется специально-эстетическое достоинство по отношению именно к живописи.

Когда дело идет о правильной и точной терминологии, то нужно обращаться к самым основаниям слова, именно к его этимологическому происхождению и к логической связи соответствующих понятий. *Живописный, живописность* — несомненно производные слова от *живопись*, как *музыкальный, музыкальность* — от *музыка*. И как эти последние слова означают известную сторону *красоты*, именно красоту, выражающуюся в звуках, так первые обозначают другую сторону той же красоты, именно проявляемую в зрительных очертаниях и сочетании *цветов* и *красок*. Итак, живописность есть частное эстетическое понятие, подчиненное общему понятию красоты. Поэтому хоть не все прекрасное живописно, но все живописное тем самым и прекрасно, как не все животные суть млекопитающие, но всякое млекопитающее тем самым есть животное. Предметы прекрасные в зрительном отношении, т. е. живописные, не теряют этого своего качества в своем изображении, но и предметы ни в каком отношении не прекрасные и не живописные, как ад, чума, кровавые казни, могут в воображении художника вызвать такие зрительные сочетания, воспроизведение которых на полотне или в мраморе будет прекрасно в смысле живописности. Наконец, художественные произведения и не относящиеся к обла-

сти зрения могут быть в переносном смысле живописны, или картинны, поскольку вызывают в воображении прекрасные образы виденных предметов или прекрасные сочетания таких образов. Чтобы доказать правильность своей терминологии, кн. Волконский должен бы был сначала опровергнуть эти элементарные аксиомы, начиная с того, что слово «живописность» происходит от слова «живопись», означающего некоторое *изобразительное* искусство. Впрочем, если бы даже правильность терминологии кн. Волконского и была доказана, то это было бы совершенно бесполезно для его положения о реальной живописности разных ужасных и отвратительных явлений. Если бы живописность и была свойством лишь действительных предметов, а не их изображений, то отсюда не следовало бы, конечно, что *всякий* действительный предмет живописен, а поэтому утверждаемая нашим автором живописность действительного ада, действительной чумы и действительного Торквемады все-таки осталась бы висящим на воздухе парадоксом.

За этим несколько искусственным терминологическим разногласием относительно живописности скрывается, быть может, более серьезное разномыслие насчет отношения красоты к действительности, или того смысла, в каком можно и должно признавать реальную объективность прекрасного. Но уважаемый мой противник понимает, конечно, что нельзя разбирать этот принципиальный вопрос в беглой заметке, так как правильное его решение пред-

полагает систематическую постановку по крайней мере двух философских наук: метафизики и эстетики. Я надеюсь, что он великодушно разрешит мне отложить дальнейшее рассмотрение дела года на три или четыре. А пока позволю себе кончить настоящую заметку заключительными словами той моей рецензии на сочинение кн. С. М. Волконского, которая подала повод к этому маленькому спору:

«Об этом, впрочем, стоило говорить только ввиду общего высокого достоинства книги, заслуживающей полного внимания и успеха. Мы надеемся очень скоро увидеть новое, дополненное издание этих прекрасных очерков».

РЕЧЬ, СКАЗАННАЯ НА ВЫСШИХ
ЖЕНСКИХ КУРСАХ 30 ЯНВАРЯ 1881 г.
ПО ПОВОДУ СМЕРТИ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В Достоевском русское общество потеряло не поэта или писателя только, а своего духовного вождя.

Пока совершается исторический процесс развития общества, неизбежно проявляется зло, для борьбы с которым существует двоякого рода власть: мирская и духовная. Мирская ограничивает злое начало злом же, борется с ним карами и насилием, осуществляя только некоторый внешний порядок в обществе. Вторая власть, духовная, не признавая этот внешний порядок за выражение безусловной правды, стремится к осуществлению этой последней посредством внутренней духовной силы, так чтобы зло являлось не ограниченным только внешним порядком, а вполне побежденным началом добра. И как высшая мирская власть так или иначе сосредотачивается в одном лице — представителе государства, точно так же и высшая духовная власть в каждую эпоху обыкновенно принадлежит во всем народе одному лицу, которое яснее всех сознает духовные идеалы человечества, сознательнее всех стремится к

ним, сильнее всех действует на других своею проповедью. Таким духовным вождем русского народа в последнее время был Достоевский.

Пока фактическое положение общества основано на неправде и зле, пока добро и правда только стремятся найти себе осуществление, положение подобных людей не есть положение царей, обладающих своей державой, а положение пророков, часто непризнаваемых. Их жизнь есть борьба и страдание. Такова была и жизнь Достоевского.

Чтобы доказать его право на звание духовного вождя и пророка, которое мы дали ему, обратимся к фактам его жизни. Первое условие для того, чтобы иметь право на это звание, — сознать и живо почувствовать ту неправду, которая господствует в сердце общества, и затем решиться посвятить свою жизнь на борьбу против нее; не пророк тот, кто уживается, кто мирится с этою неправдою: не возвышаясь над уровнем материальной жизни, он не в состоянии быть не только вождем других по пути к духовному царству, но и просто членом этого царства.

Достоевский выступил на литературное поприще с повестью «Бедные люди», представляющей живое и оригинальное изображение общественной неправды, того противоречия, которое существует между внутренним достоинством человека и всеми его внешними отношениями. Но он не останавливается только на этом воспроизведении неправды, присущей действительности, как делал бы то чистый художник. Как пророк он не только сознавал яснее

других существование неправды в обществе, а взял на себя задачу осуществления правды в действительности — это второе условие, необходимое для вождя и пророка. В молодости он попадает в кружок людей, которые стремились осуществить нравственные свои идеалы в действительности. Неизвестны те средства, с помощью которых они думали достигнуть своей цели, известно только то, что они не дошли ни до чего практического; однако эти люди были найдены опасными и приговорены к смертной казни, и только в день, назначенный для ее исполнения, она была заменена каторгой. С ними вместе в Сибирь на каторгу был сослан и Достоевский. Тут обнаружилась новая черта, дававшая ему новое право на звание духовного вождя русского народа: Достоевский не озлобился постигшим его насилием и тем обнаружил нравственную мощь духа, сильнейшую всякой внешней силы. Он вернулся из Сибири без личной злобы и ненависти, но с тем же чувством общественной неправды и с тем же стремлением к нравственной борьбе с нею. В «Записках из Мертвого дома» эта неправда выставляется еще резче, чем в первых его повестях. Герои Мертвого дома, те отверженные, стоящие вне закона люди, которых общество отказывается признавать своими членами, являются — и, разумеется, не только под пером Достоевского, а и в действительности, которой он всегда оставался верен, — не только нравственно равными большинству правоспособных и привилегированных членов общества, а иногда и бесконеч-

но лучше их. В дальнейших произведениях Достоевского основные идеи его деятельности получают новое углубление: здесь он указывает уже не наружное противоречие между нравственными требованиями и положением общества, а на противоречие между внутреннею духовною силою человека и фактическим состоянием его души. И здесь Достоевский является проповедником того убеждения, что никакое нравственное падение, никакая нравственная низость и гадость не могут заглушить духовной силы человека; он уверен, что человеческая душа есть часть Души Божественной и потому может возродиться из всякой низости, из всякой мерзости. За это многие упрекали Достоевского: зачем он останавливается на черной стороне души и жизни, зачем берет людей ненормальных, нравственно больных, исключительно порочных? — и представляли его утверждающим, будто человеку необходимо нужно пройти через всю эту мерзость, чтобы достигнуть нравственной высоты. Это неправда. Нужно спросить у этих обвинителей, не такое ли делал и Иисус Христос, общавшийся с мытарями и грешниками, и не за то же обвиняли и его тогдашние книжники и фарисеи. Мы, христиане, не обвиняем за это Христа, а потому не должны обвинять и Достоевского. В его произведениях проповедуется не необходимость неправды, а необходимость силой духа победить всякую внешнюю неправду, а затем и неправду внутреннюю. Достоевский, вначале пострадав за протест против неправды, никогда и впоследствии

не отказывался от этого протеста, но только искренним его убеждением было то, что зло не может быть искоренено насилием, что против грубой силы следует бороться не такою же грубою силою, а бесконечною силою любви. Многие упрекали его также в том, что он проповедовал внутреннее самосовершенствование вместо того, чтобы деятельно способствовать осуществлению добра, упрекали его в аскетизме. Это несправедливо. Достоевский не был аскетом, ему это было не нужно. Страдальческий подвиг был на него положен помимо его воли, но то, что он перенес его без злобы и ненависти, ясно показывает, что он был выше всякого аскетизма. И проповедовал Достоевский не аскетизм, а духовное возрождение людей и общества в силе бесконечной и всеобъемлющей любви для осуществления вселенского царства правды на земле, и проповедовал он это сильнее, живее и неуклоннее, чем кто-либо из современников, и за это должны мы признать его духовным вождем русского народа и пророком Божиим.

< СЛОВО, СКАЗАННОЕ
НА МОГИЛЕ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО >

Все мы сошлись здесь ради общей нашей любви к Достоевскому. Но если Достоевский всем нам так дорог, значит, все мы любим то, что он сам более всего любил, что ему было всего дороже; значит, мы верим в то, во что он верил и что проповедовал. А то зачем бы и приходить нам сюда чествовать его кончину, если бы нам было чуждо то, ради чего он жил и действовал? А любил Достоевский прежде всего живую человеческую душу во всем и везде, и верил он, что все мы — род Божий, верил в бесконечную божественную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Восприяв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и всю черноту жизни и преодолев все это бесконечною силою любви и всепрощения, Достоевский во всех творениях возвещал эту победу. Изведав божественную силу души, пробивавшуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский верил в Бога и в Богочеловека. Действительность Бога и Христа открылась ему во вну-

тренней силе любви и всепрощения, и эту же всепримирающую и всепрощающую силу любви проповедовал он как основание для соединения всех людей в одно вселенское братство, для осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь.

И мы, собравшиеся на могиле, чем лучшим можем выразить свою любовь к нему, чем лучшим помянуть его, как если согласимся и провозгласим, что любовь Достоевского есть наша любовь и вера Достоевского — наша вера. Соединенные любовью к нему, постараемся, чтобы такая любовь соединила нас и друг с другом. Только тогда воздадим мы достойное духовному вождю русского народа за его великие труды и великие страдания.

ТРИ РЕЧИ

В ПАМЯТЬ ДОСТОЕВСКОГО



ПРЕДИСЛОВИЕ

В трех речах о Достоевском я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведений. Я имею в виду только один вопрос: чему служил Достоевский, какая идея вдохновляла всю его деятельность?

Остановиться на этом вопросе тем естественнее, что ни подробности частной жизни, ни художественные достоинства или недостатки его произведений не объясняют сами по себе того особенного влияния, которое он имел в последние годы своей жизни, и того чрезвычайного впечатления, которое произвела его смерть.

С другой стороны, и те ожесточенные нападки, которым все еще подвергается память Достоевского, направлены никак не на эстетическую сторону его произведений, ибо все одинаково признают в нем первостепенный художественный талант, возвышающийся иногда до гениальности, хотя и не свободный от крупных недостатков. Но та идея, которой служил этот талант, для одних является истинной и

благотворной, а другим представляется фальшивою и вредною.

Окончательная оценка всей деятельности Достоевского зависит от того, как мы смотрим на одушевлявшую его идею, на то, во что он верил и что любил. «А любил он прежде всего живую человеческую душу во всем и везде, и верил он, что мы все *род Божий*, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев все это бесконечною силою любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав *божественную* силу в душе, пробивающуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришел к познанию Бога и Богочеловека. *Действительность* Бога и Христа открылась ему во *внутренней* силе любви и всепрощения, и эту же всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь»¹.

Мне кажется, что на Достоевского нельзя смотреть как на обыкновенного романиста, как на талантливое и умное литератора. В нем было нечто большее, и это большее составляет его отличительную особенность и объясняет его действие на дру-

¹ Из слов, сказанных на могиле Достоевского 1 февраля 1881 г.

гих. В подтверждение этого можно было бы привести очень много свидетельств. Ограничусь одним, достойным особого внимания. Вот что говорит гр. Л. Н. Толстой в письме к Н. Н. Страхову: «Как бы я желал уметь сказать все, что я чувствую о Достоевском. Вы, описывая свое чувство, выразили часть моего. Я никогда не видал этого человека и никогда не имел прямых отношений с ним; и вдруг, когда он умер, я понял, что он был самый близкий, дорогой, нужный мне человек. И никогда мне в голову не приходило меряться с ним, никогда. Все, что он делал (хорошее, настоящее, что он делал), было такое, что чем больше он сделает, тем мне лучше. Искусство вызывает во мне зависть, ум — тоже, но дело сердца — только радость. Я его так и считал своим другом и иначе не думал, как то, что мы увидимся и что теперь только не пришлось, но что это мое. И вдруг читаю — умер. Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, а потом стало ясно, как он мне был дорог, и я плакал и теперь плачу. На днях, до его смерти, я прочел „Униженные и оскорбленные» и умилялся». А в другом, прежнем письме: «На днях я читал „Мертвый дом». Я много забыл, перечитал, и не знаю лучше книги изо всей новой литературы, включая Пушкина. Не тон, а точка зрения удивительна: искренняя, естественная и христианская. Хорошая, назидательная книга. Я наслаждался вчера целый день, как давно не наслаждался. Если

увидите Достоевского, скажите ему, что я его люблю»¹.

Те сердечные качества и та точка зрения, на которые указывает гр. Толстой, тесно связаны с той господствующей идеей, которую Достоевский носил в себе целую жизнь, хотя лишь под конец стал вполне овладевать ею. Уяснению этой идеи посвящены три мои речи. Первая из них не была еще напечатана.

ПЕРВАЯ РЕЧЬ

В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам. Потом, с усложнением жизни, когда явилась цивилизация, основанная на разделении труда, искусство, как и другие человеческие делания, обособилось и отделилось от религии. Если прежде художники были служителями богов, то теперь само искусство стало божеством и кумиром. Явились жрецы чистого искусства, для которых совершенство художественной формы стало главным делом помимо всякого религиозного содержания. Двукратная весна этого свободного искусства (в классическом мире и в новой Европе) была роскошна, но не вековечна. На наших глазах кончился расцвет новоевропейского художества. Цветы опадают, а плоды еще только завязываются. Было бы

¹ В томе I Собр. соч. Достоевского, приложения, с. 69 и 67.

несправедливо требовать от завязи качеств спелого плода, можно только предугадывать эти будущие качества. Именно таким образом следует относиться к теперешнему состоянию искусства и литературы. Теперешние художники не могут и не хотят служить чистой красоте, производить совершенные формы; они ищут содержания. Но чуждые прежнему религиозному содержанию искусства, они обращаются всецело к текущей действительности и ставят себя к ней в отношение рабское *вдвойне*: они, во-первых, стараются рабски списывать явления этой действительности, а во-вторых, стремятся столь же рабски служить злобе дня, удовлетворять общественному настроению данной минуты, проповедовать ходячую мораль, думая через то сделать искусство полезным. Конечно, ни та, ни другая из этих целей не достигается. В безуспешной погоне за мнимо-реальными¹ подробностями только теряется настоящая реальность целого, а стремление соединить с искусством внешнюю поучительность и полезность к ущербу его внутренней красоты превращает искусство в самую бесполезную и ненужную вещь в мире, ибо ясно, что плохое художественное произведение при наилучшей тенденции ничему научить и никакой пользы принести не может.

¹ Всякая подробность, взятая отдельно, сама по себе, нереальная, ибо реально только все вместе, к тому же реалист художник все-таки смотрит на реальность от себя, понимает ее по-своему, и, следовательно, это уже не есть объективная реальность.

Произнести безусловное осуждение современному состоянию искусства и его господствующему направлению очень легко. Общий упадок творчества и частные посягательства на идею красоты слишком бросаются в глаза, и, однако же, безусловное осуждение всего этого будет несправедливо. В этом грубом и низменном современном искусстве, под этим двойным зраком раба скрываются залоги божественного величия. Требования современной реальности и прямой пользы от искусства, бессмысленные в своем теперешнем грубом и темном применении, намекают, однако, на такую возвышенную и глубоко истинную идею искусства, до которой еще не доходили ни представители, ни толкователи чистого искусства. Не довольствуясь красотой формы, современные художники хотят более или менее сознательно, чтобы искусство было *реальной силой*, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир. Препрежне искусство *отвлекало* человека от той тьмы и злобы, которые господствуют в мире, оно вводило его на свои безмятежные высоты и *развлекало* его своими светлыми образами; теперешнее искусство, напротив, *привлекает* человека к тьме и злобе житейской с неясным иногда желанием просветить эту тьму, умирить эту злобу. Но откуда же искусство возьмет эту просвещающую и возрождающую силу? Если искусство не должно ограничиваться отвлечением человека от злой жизни, а должно улучшать саму эту злую жизнь, то эта великая цель не может быть достигну-

та простым воспроизведением действительности. Изображать еще не значит преобразовать, и обличение еще не есть исправление. Чистое искусство поднимало человека над землею, уводило его на олимпийские высоты; новое искусство возвращается к земле с любовью и состраданием, но не для того же, чтобы погрузиться в тьму и злобу земной жизни, ибо для этого никакого искусства не нужно, а с тем чтобы исцелить и обновить эту жизнь. Для этого нужно быть причастным и близким земле, нужна любовь и сострадание к ней, но нужно еще и нечто большее. Для могучего действия на земле, чтобы повернуть и пересоздать ее, нужно привлечь и приложить к земле *неземные силы*. Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями. Искусство будущего, которое *само* после долгих испытаний вернется к религии, будет совсем не то первобытное искусство, которое еще не выделилось из религии.

Несмотря на антирелигиозный (по-видимому) характер современного искусства, проницательный взгляд сумеет отличить в нем неясные черты будущего религиозного искусства именно в двойном стремлении — к полному воплощению идеи в мельчайших материальных подробностях до совершенного почти

слияния с текущею действительностью и вместе с тем в стремлении *воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее согласно известным идеальным требованиям. Правда, сами эти требования еще довольно низменны и внушаемые ими усилия довольно безуспешны. Не сознавая религиозного характера своей задачи, реалистическое художество отказывается от единственной твердой опоры и могучего рычага для своего нравственного действия в мире.

Но весь этот грубый реализм современного художества есть только та жесткая оболочка, в которой до времени скрывается крылатая поэзия будущего. Это не личное только чаяние, на это наводят положительные факты. Уже являются художники, которые, исходя из господствующего реализма и еще оставаясь в значительной мере на его низменной почве, вместе с тем доходят до религиозной истины, связывают с нею задачи своих произведений, из нее почерпают свой общественный идеал, ею освящают свое общественное служение. Если в современном реалистическом художестве мы видим как бы предсказание нового религиозного искусства, то это предсказание уже начинает сбываться. Еще нет представителей этого нового религиозного искусства, но уже являются его предтечи. Таким предтечей был и Достоевский.

По роду своей деятельности принадлежа к художникам-романистам и уступая некоторым из них в том или другом отношении, Достоевский имеет перед ними всеми то главное преимущество, что видит не только вокруг себя, но и далеко впереди себя...

Кроме Достоевского, все наши лучшие романисты берут окружающую их жизнь так, как они ее застали, как она сложилась и выразилась, в ее готовых, твердых и ясных формах. Таковы в особенности романы Гончарова и гр. Льва Толстого. Оба они воспроизводят русское общество, выработанное веками (помещиков, чиновников, иногда крестьян) в его бытовых, давно существующих, а частью отживших или отживающих формах. Романы этих двух писателей решительно однородны по своему художественному предмету при всей особенности их талантов. Отличительная особенность Гончарова — это сила художественного обобщения, благодаря которой он мог создать такой всероссийский тип, как Обломова, равного которому *по широте* мы не находим ни у одного из русских писателей¹. Что же касается до Л. Толстого, то все его произведения отличаются не столько широтой типов (ни один из его героев не стал нарицательным именем), сколько мастерством в детальной живописи, ярким изображением всяческих подробностей в жизни человека и природы, главная же его сила в тончайшем воспроизведении *механизма душевных явлений*. Но и эта живопись внешних подробностей, и этот психологический анализ являются на неизменном фоне готовой, сложившейся жизни, именно жизни русской дворян-

¹ В сравнении с Обломовым и Фамусовы, и Молчалины, Онегины и Печорины, Маниловы и Собакевичи, не говоря уже о героях Островского, все имеют лишь специальное значение.

ской семьи, оттеняемой еще более неподвижными образами из простого люда. Солдат Каратаев слишком смирен, чтобы заслонить собою господ, и даже всемирно-историческая фигура Наполеона не может раздвинуть этого тесного горизонта: владыка Европы показывается лишь настолько, насколько соприкасается с жизнью русского барина, — а это соприкосновение может ограничиваться очень немногим, например знаменитым умываньем, в котором Наполеон графа Толстого достойно соперничает с гоголевским генералом Бетрищевым. В этом неподвижном мире все ясно и определено, все установилось, если есть желание чего-то другого, стремление выйти из этих рамок, то это стремление обращено не вперед, а назад, к еще более простой и неизменной жизни — к жизни природы («Казачьи», «Три смерти»).

Совершенно противоположный характер представляет художественный мир Достоевского. Здесь все в брожении, ничто не установилось, все еще только становится. Предмет романа здесь не *быт* общества, а общественное *движение*. Из всех наших замечательных романистов один Достоевский взял общественное движение за главный предмет своего творчества. Обыкновенно с ним сопоставляют в этом отношении Тургенева, но без достаточного основания. Чтобы характеризовать общее значение писателя, надо брать его лучшие, а не худшие произведения. Лучшие же произведения Тургенева, в особенности «Записки охотника» и «Дворянское гнездо», представляют чудесные картины никак не общественного

движения, а лишь общественного *состояния*, того же старого дворянского мира, который мы находим у Гончарова и Л. Толстого. Хотя затем Тургенев постоянно следил за нашим общественным движением и отчасти подчинялся его влиянию, но смысл этого движения не был им угадан, и роман, специально посвященный этому предмету («Новь»), оказался совершенно неудачным¹.

Достоевский не подчинился влиянию господствовавших кругом него стремлений, не следовал покорно за фазисами общественного движения — он предугадывал повороты этого движения и заранее *судил* их. А судить он мог по праву, ибо имел у себя мерило суждения в своей вере, которая ставила его выше господствующих течений, позволяла ему видеть гораздо дальше этих течений и не увлекаться ими. В силу своей веры Достоевский верно предугадывал высшую, далекую цель всего движения, ясно видел его уклонения от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу, а не к исканию общественной правды, не к стрем-

¹ Хотя Тургеневу принадлежит слово «нигилизм» в употребительном его значении, но практический смысл нигилистического движения не был им угадан, и позднейшие его проявления, далеко ушедшие от разговоров Базарова, были для автора «Отцов и детей» тяжкою неожиданностью.

лению осуществить общественный идеал. Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил не в прошедшее только, но и в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления. Кто знает истинную цель движения, тот может и должен судить уклонения от нее. А Достоевский тем более имел на это право, что он сам первоначально испытал те уклонения, сам стоял на той неверной дороге. Положительный религиозный идеал, так высоко поднявший Достоевского над господствующими течениями общественной мысли, этот положительный идеал не дался ему сразу, а был выстрадан им в тяжелой и долгой борьбе. Он судил о том, что знал, и суд его был праведен. И чем яснее становилась для него высшая истина, тем решительнее должен был он осуждать ложные пути общественного действия.

Общий смысл всей деятельности Достоевского — или значение Достоевского как общественно-го деятеля — состоит в разрешении этого двойного вопроса: о высшем идеале общества и настоящем пути к его достижению.

Законная причина социального движения заключается в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества. Отсюда начал и Достоевский как писатель, толкователь и вместе с тем деятельный участник нового общественного движения. Глубокое чувство общественной неправды, хотя и в самой безобидной форме, высказалось в его первой повести — «Бедные

люди». Социальный смысл этой повести (к которой примыкает и позднейший роман «Униженные и оскорбленные») сводится к той старой и вечно новой истине, что при существующем порядке вещей *лучшие* (нравственно) люди суть вместе с тем худшие для общества, что им суждено быть бедными людьми, униженными и оскорбленными¹.

Если бы социальная неправда осталась для Достоевского только темой повести или романа, то и он сам остался бы только литератором и не достиг бы своего особого значения в жизни русского общества. Но для Достоевского содержание его повести было вместе с тем жизненной задачей. Он сразу поставил вопрос на нравственную и практическую почву. Увидав и осудив то, что делается на свете, он спросил: что же должно сделать?

Прежде всего представилось простое и ясное решение: лучшие люди, видящие на других и на себе чувствующие общественную неправду, должны, соединившись, восстать против нее и пересоздать общество по-своему. Когда первая наивная попытка²

¹ Это та же самая тема, как в «Les Misérables» Виктора Гюго: контраст между внутренним нравственным достоинством человека и его социальным положением. Достоевский очень высоко ценил этот роман и сам подвергся некоторому, хотя довольно поверхностному, влиянию Виктора Гюго (склонность к антитезам). Более глубокое влияние, помимо Пушкина и Гоголя, оказали на него Диккенс и Жорж Занд.

² Наивная, собственно, со стороны Достоевского, которому пути социального переворота представлялись в весьма неопределенных чертах.

исполнить это решение привела Достоевского к эшафоту и на каторгу, он, как и его товарищи, сначала мог видеть в таком исходе своих замыслов только свою неудачу и чужое насилие. Приговор, его постигший, был суров. Но чувство обиды не помешало Достоевскому понять, что он был не прав со своим замыслом социального переворота, который был нужен только ему с товарищами.

Среди ужасов мертвого дома Достоевский впервые сознательно повстречался с правдой народного чувства и в его свете ясно увидел неправоту своих революционных стремлений. Товарищи Достоевского по острогу были в огромном большинстве из простого народа, и, за немногими яркими исключениями, все это были худшие люди народа. Но и худшие люди простого народа обыкновенно сохраняют то, что теряют люди интеллигенции: веру в Бога и сознание своей греховности. Простые преступники, выделяясь из народной массы своими делами, нисколько не отделяются от нее в своих чувствах и взглядах, в своем религиозном мирозерцании. В мертвом доме Достоевский нашел настоящих «бедных (или, по народному выражению, несчастных) людей». Те прежние, которых он оставил за собою, еще имели убежище от общественной обиды в чувстве собственного достоинства, в своем личном превосходстве. У каторжников *этого* не было, но было нечто большее. Худшие люди мертвого дома возвратили Достоевскому то, что отняли у него лучшие люди интеллигенции. Если там, среди предста-

вителей просвещения, остаток религиозного чувства заставляет его бледнеть от богохульств передового литератора, то тут, в мертвом доме, это чувство должно было воскреснуть и обновиться под впечатлением смиренной и благочестивой веры каторжников. Как бы забытые церковью, придавленные государством, эти люди верили в Церковь и не отвергали государства. И в самую тяжкую минуту за буйной и свирепой толпой каторжников встал в памяти Достоевского величавый и кроткий образ крепостного мужика Марея, с любовью ободряющего испуганного барчонка. И он почувствовал и понял, что перед этой высшей Божьей правдой всякая своя самодельная правда есть ложь, а попытка навязать эту ложь другим есть преступление.

Вместо злобы неудачного революционера Достоевский вынес из каторги светлый взгляд нравственно возрожденного человека. «Больше веры, больше единства, а если любовь к тому, то все сделано», — писал он. Эта нравственная сила, обновленная соприкосновением с народом, дала Достоевскому право на высокое место впереди нашего общественного движения не как служителю злобы дня, а как истинному двигателю общественной мысли.

Положительный общественный идеал еще не был вполне ясен уму Достоевского по возвращении из Сибири. Но три истины в этом деле были для него совершенно ясны: он понял, прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насиловать общество во имя своего личного пре-

восходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Христовой, с идеалом Христа.

В сознании этих истин Достоевский далеко опередил господствовавшее тогда направление общественной мысли и, благодаря этому, мог *предугадать* и указать, куда ведет это направление. Известно, что роман «Преступление и наказание» написан как раз перед преступлением Данилова¹ и Каракозова, а роман «Бесы» — перед процессом нечаевцев. Смысл первого из этих романов при всей глубине подробностей очень прост и ясен, хотя многими и не был понят. Главное действующее лицо — представитель того воззрения, по которому всякий сильный человек сам себе господин и ему все позволено. Во имя своего личного превосходства, во имя того, что он *сила*, он считает себя вправе совершить убийство и действительно его совершает. Но вот вдруг то дело, которое он считал только нарушением внешнего бессмысленного закона и смелым вызовом общественному предрассудку, вдруг оно оказывается для его собственной совести чем-то гораздо большим, оказывается грехом, нарушением внутренней нравственной правды. Нарушение внешнего закона получает законное возмездие извне в ссыл-

¹ Данилов — студент Московского университета, убивший и ограбивший ростовщика, имея при этом какие-то особые планы.

ке и каторге, но внутренний грех гордости, отделивший сильного человека от человечества и приведший его к человекоубийству, — этот внутренний грех самообоготворения может быть искуплен только внутренним нравственным подвигом самоотречения. Беспредельная самоуверенность должна исчезнуть перед верой в то, что больше *себя*, и самодельное оправдание должно смириться перед высшей правдой Божией, живущей в тех самых простых и слабых людях, на которых сильный человек смотрел как на ничтожных насекомых.

В «Бесах» та же тема если не углублена, то значительно расширена и усложнена. Целое общество людей, одержимых мечтой о насильственном перевороте, чтобы переделать мир по-своему, совершают зверские преступления и гибнут позорным образом, а исцеленная верой Россия склоняется перед своим Спасителем.

Общественное значение этих романов велико: в них *предсказаны* важные общественные явления, которые не замедлили обнаружиться; вместе с тем эти явления осуждены во имя высшей религиозной истины и указан лучший исход для общественного движения в принятии этой самой истины.

Осуждая искания самовольной отвлеченной правды, порождающие только преступления, Достоевский противопоставляет им народный религиозный идеал, основанный на вере Христовой. Возвращение к этой вере есть общий исход и для Раскольникова и для всего одержимого бесами общества.

Одна лишь вера Христова, живущая в народе, содержит в себе тот положительный общественный идеал, в котором отдельная личность солидарна со всеми. От личности же, утратившей эту солидарность, прежде всего требуется, чтобы она отказалась от своего гордого уединения, чтобы нравственным актом самоотвержения она воссоединилась духовно с целым народом. Но во имя чего же? Во имя ли того только, что он — народ и что шестьдесят миллионов больше, чем единица или чем тысяча? Вероятно, есть люди, которые именно так это и понимают. Но такое слишком уж простое понимание было совершенно чуждо Достоевскому. Требуя от уединившейся личности возвращения к народу, он прежде всего имел в виду возвращение к той истинной вере, которая еще хранится в народе. В том общественном идеале братства или всеобщей солидарности, которому верил Достоевский, главным было его религиозно-нравственное, а не национальное значение. Уже в «Бесах» есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие лишь как атрибут русской народности¹.

Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *Церковь*.

¹ Главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения Достоевский передавал мне в кратких чертах летом 1878 г. Тогда же (а не в 1879 г., как сказано по ошибке в воспоминаниях Н. Н. Страхова) мы ездили в Оптину пустынь.

Мы верим в Церковь как в мистическое тело Христово; мы знаем Церковь также как собрание верующих того или другого исповедания. Но что такое церковь как общественный идеал? Достоевский не имел никаких богословских притязаний, а потому и мы не имеем права искать у него каких-нибудь логических определений Церкви по существу. Но, проповедуя Церковь как общественный идеал, он выражал вполне ясное и определенное требование, столь же ясное и определенное (хотя прямо противоположное), как и то требование, которое заявляется европейским социализмом. (Поэтому в своем последнем дневнике Достоевский и назвал народную веру в Церковь нашим русским социализмом.) Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на степень простой экономической ассоциации. «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив, *возвышает* всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя через воплощение в нем истины и жизни Христовой.

Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — «Братья Карамазовы».

Если этот общественный идеал Достоевского прямо противоположен идеалу тех современных деятелей, которые изображены в «Бесах», то точно так же противоположны для них и пути достижения. Там путь есть насилие и убийство, здесь путь есть *нравственный подвиг*, и притом двойной подвиг, двойной акт нравственного самоотречения. Прежде всего требуется от личности, чтобы она отреклась от своего произвольного мнения, от своей самодельной правды во имя общей всенародной веры и правды. Личность должна преклониться перед народною верой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная. А если так, то, значит, и народ во имя этой истины, в которую он верит, должен отречься и отрешиться от всего в нем самом, что не согласуется с религиозною истиной.

Обладание истиной не может составлять привилегии народа, так же как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы, и даже непременно, с пожертвованием своего национального эгоизма. И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, и народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее.

Вселенская правда воплощается в церкви. Окончательный идеал и цель не в народности, которая сама по себе есть только служебная сила, а в Церкви, которая есть высший предмет служения, требующий нравственного подвига не только от личности, но и от целого народа.

Итак, Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел, и всенародный подвиг как прямой путь для осуществления этого идеала — вот последнее слово, до которого дошел Достоевский и которое озарило всю его деятельность пророческим светом.

ВТОРАЯ РЕЧЬ

(СКАЗАНА 1 ФЕВРАЛЯ 1882 г.)

Я буду говорить только о самом главнейшем и существенном в деятельности Достоевского. При такой богатой и сложной натуре, какая была у Достоевского, при необыкновенной его впечатлительности и отзывчивости на все явления жизни, его духовный мир представлял слишком великое разнообразие чувств, мыслей и порывов, чтобы можно было воссоздать его в краткой речи. Но, отзываясь на *все* с таким душевным жаром, он всегда признавал только *одно* как главное и безусловно необходимое, к чему все остальное должно *приложиться*. Эта центральная идея, которой служил Достоевский во всей своей деятельности, была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христова. Эту идею проповедовал Достоевский, когда говорил об истинной церкви, о вселенском православии, в ней же он видел духовную, еще не проявленную сущность русского народа, всемирно-историческую задачу России, то

новое слово, которое Россия должна сказать миру. Хотя уже восемнадцать веков прошло с тех пор, как это слово впервые возвещено Христом, но поистине в наши дни оно является совсем новым словом, и такого проповедника христианской идеи, каким был Достоевский, по справедливости можно назвать «ясновидящим предчувственником» истинного христианства. Христос не был для него только фактом прошедшего, далеким и непостижимым чудом. Если так смотреть на Христа, то легко можно сделать из Него мертвый образ, которому поклоняются в церквях по праздникам, но которому нет места в жизни. Тогда все христианство замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остается всецело нехристианскою. И такая внешняя церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера так слаба, что ее достает только на праздничные минуты. Это — *храмовое* христианство. И оно должно существовать первее всего, ибо на земле внешнее прежде внутреннего, но его недостаточно. Есть другой вид или степень христианства, где оно не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельною жизнью человека, оно выходит из храма и поселяется в жилищах человеческих. Его удел — внутренняя индивидуальная жизнь. Здесь Христос является как высший нравственный идеал, религия сосредоточивается в личной нравственности и все дело полагается в спасении отдельной души человеческой. Есть и в таком христианстве истинная вера, но и здесь она еще слаба; ее до-

стает только на *личную* жизнь и *частные* дела человека. Это есть христианство *домашнее*. Оно должно быть, но и его недостаточно. Ибо оно оставляет весь общечеловеческий мир, все дела, общественные, гражданские и международные — все это оно оставляет и передает во власть злых, антихристианских начал. Но если христианство есть высшая, безусловная истина, то так не должно быть. Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым — оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения.

Такое вселенское христианство исповедовал и возвещал Достоевский.

Храмовое и домашнее христианство существует в действительности, оно есть *факт*. Христианства вселенского еще нет в действительности. Оно есть только *задача*, и какая огромная, превышающая, по видимому, силы человеческие задача. В действитель-

ности все общечеловеческие дела — политика, наука, искусство, общественное хозяйство, — находясь вне христианского начала, вместо того чтобы объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбой и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт.

Но в том-то и заслуга, в том-то все значение таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются перед силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отречься ради него от множества добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. *Творят жизнь* люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества. Такого человека мы сегодня поминаем.

Не смущаясь антихристианским характером всей нашей жизни и деятельности, не смущаясь безжизненностью и бездействием нашего христианства, Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о

божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о *задаче* всечеловеческого соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования. Истинная церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в *том* смысле, что в ней должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы. Все они, не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения. Поэтому Достоевский, говоря о России, не мог иметь в виду национального обособления. Напротив, все значение русского народа он полагал в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея. Правда, он считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества или вселенской церкви.

Достоевский никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру. Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но главным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе. Две в нем черты были особенно дороги Достоевскому. Во-первых, необыкновенная

способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций — черта, которая особенно выразилась в поэзии Пушкина. Вторая, еще более важная черта, которую Достоевский указывал в русском народе, это — сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем; отсюда требования лучшей жизни, жажда очищения и подвига. Без этого нет истинной деятельности ни для отдельного лица, ни для целого народа. Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какую бы скверной ни была наполнена его жизнь, он может из нее выйти и подняться, если *хочет*, т. е. если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и не делает из этого дурного факта неизменный закон и принцип, не возводит своего греха в правду. Но если человек или народ не мирится со своей дурной действительностью и осуждает ее как грех, это уже значит, что у него есть какое-нибудь представление, или идея, или хотя бы только предчувствие другой, лучшей жизни, того, что *должно* быть. Вот почему Достоевский утверждал, что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ, образ Христов, и, когда придет время, покажет его въявь всем народам и привлечет их к Нему и вместе с ними исполнит всечеловеческую задачу.

А задача эта, т. е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно

должно соединить все народы *одной верой*, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом. А это воссоединение общечеловеческих дел, по крайней мере самых высших из них, в одной христианской идее Достоевский не только проповедовал, но до известной степени и показывал сам в своей собственной деятельности. Будучи *религиозным* человеком, он был вместе с тем вполне свободным *мыслителем* и могучим *художником*. Эти три стороны, эти три высшие дела не разграничивались у него между собою и не исключали друг друга, а входили нераздельно во всю его деятельность. В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты; в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то

же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение — уже во всем — есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир.

Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело. Можно себе представить, что люди работают вместе над какой-нибудь великой задачей и к ней сводят и ей подчиняют все свои частные деятельности; но если эта задача им *навязана*, если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или внешним принуждением, то хотя бы такое единство распространялось на все человечество, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником». Образчики таких муравейников были, мы знаем, в восточных деспотиях — в Китае, в Египте, в небольших размерах они были уже в новое время осуществляемы коммунистами в Северной Америке. Против такого муравейника со всею силой восставал Достоевский, видя в нем прямую противоположность своему общественному идеалу. Его идеал требует не только единения всех людей и всех дел человеческих, но главное — *человечного* их единения. Дело не в единстве, а в свободном *согласии* на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании.

Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. Но где же ручательство, что люди

свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждуя и истребляя друг друга, как это мы и видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-нибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела.

Вера в эту бесконечность души человеческой дана христианством. Из всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит *совершенного человека*, в котором полнота божества обитает телесно. И если полная действительность бесконечной человеческой души была осуществлена в Христе, то возможность, искра этой бесконечности и полноты существует во всякой душе человеческой, даже на самой низкой ступени падения, и это показал нам Достоевский в своих любимых типах.

Полнота христианства есть всечеловечество, и вся жизнь Достоевского была горячим порывом к всечеловечеству.

Не хочется верить, чтобы эта жизнь прошла напрасно. Хочется верить, что наше общество недаром так дружно оплакивало смерть Достоевского. Он не оставил никакой теории, никакой системы, никакого плана или проекта. Но руководящее начало и цель, высшая общественная задача и идея были поставлены им на небывалую высоту. Стыдно будет русскому обществу, если оно сведет свою общественную идею с этой высоты и подменит великое общее дело свои-

ми мелкими профессиональными и сословными интересами под разными громкими именами. Конечно, у всякого — и признающего великое всечеловеческое дело — есть свои частные дела и занятия, своя профессия и специальность. И вовсе не нужно бросать их, если только в них нет ничего противного нравственному закону. Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, что оно может все совместить и ничего не исключает, кроме злобы и греха. От нас только требуется, чтобы мы своей маленькой части не ставили на место великого целого, чтобы мы не обособлялись в своем частном деле, а старались бы связать его с делом всечеловеческим, чтобы это великое дело мы никогда не теряли из виду, ставили бы его выше и прежде всего, а все остальное уж потом. Не в нашей власти решить, когда и как совершится великое дело всечеловеческого единения. Но поставить его себе как высшую задачу и служить ему во всех делах своих — это в нашей власти. В нашей власти сказать: вот чего мы хотим, вот наша высшая цель и наше знамя — и на другое мы не согласны.

ТРЕТЬЯ РЕЧЬ

(СКАЗАНА 19 ФЕВРАЛЯ 1883 г.)

В царствование Александра II закончилось внешнее природное образование России, образование ее *тела* и начался в муках и болезнях процесс ее *духовного* рождения. Всякому новому рождению, всякому творческому процессу, который вводит существую-

щие элементы в новые формы и сочетания, неизбежно предшествует брожение этих элементов. Когда складывалось тело России и рождалось Российское государство, русские люди от князей с их дружинами и до последнего земледельца бродили по всей стране. Вся Русь брела врозь. Таким внешним брожением вызывалось внешнее же государственное закрепление, чтобы сложить Россию в одно великое тело. Начатый князьями в Москве и завершённый императорами в Петербурге, этот процесс внешнего закрепления, в силу которого прежние бродячие дружины превращались в помещное дворянство, прежние вольные гости стали мещанами, а свободно переходящие крестьяне сделаны крепостными — эта закреплённая государством организация России ввела быт и деятельность народа и общества в твёрдые, определённые рамки. Эти рамки оставались неприкосновенны и тогда, когда после петровской реформы, и в особенности с царствования Александра I, различные идеи и умственные течения Западной Европы стали овладевать образованным слоем русского общества. Ни мистические верования русских масонов, ни гуманитарные идеи деятелей сороковых годов, несмотря на то нравственно-практическое направление, которое они часто у нас принимали, не имели существенного влияния на крепость бытовых основ и не мешали образованным людям, рассуждая по-новому, жить по-старому, в завещанных преданием формах. Вплоть до освободительного акта прошлого цар-

ствования жизнь и деятельность русских людей не зависела существенно от их мыслей и убеждений, а заранее определялась теми готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей. Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить* и *что делать*, не могло возникнуть в тогдашнем обществе, потому что его жизнь и деятельность обуславливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*. Помещик жил и действовал известным образом не *для чего-нибудь*, а прежде всего *потому*, что он был помещик, и точно так же крестьянин обязан был жить так, а не иначе потому, что он был крестьянин, и между этими крайними формами все остальные группы в готовых условиях государственного быта находили достаточное основание, которым определялся круг их жизни, не оставляя места для вопроса: что делать? Если б Россия была только народно-государственным *телом*, как, например, Китай, то она могла бы удовлетворить такую внешнею твердостью и определенностью жизни, могла бы остановиться в своей закрепленной организации. Но Россия, еще в самом своем младенчестве крещенная в христианскую веру, получила отсюда залог высшей духовной жизни и должна была, достигнув зрелого возраста, сложившись и определившись физически, искать себе свободного нравственного определения. А для этого прежде всего силы русского общества должны были получить свободу, возможность и побуждение выйти из той внешней неподвижности, которая об-

условливалась крепостным строем. В этом (освободительном, а не реформаторском) деле весь смысл прошлого царствования. Великий подвиг этого царствования есть единственно освобождение русского общества от прежних обязательных рамок, для будущего создания новых духовных форм, а никак не самое создание этих последних, которое и доселе еще не начиналось. Прежде чем образоваться этим формам, освобожденное общество должно пройти через внутреннее духовное брожение. Как прежде образования государственного тела был период, когда все бродили, так же должно быть и перед духовным рождением России. В эту-то пору внутреннего брожения с неотразимой силой является вопрос: для чего жить и что делать?

Вопрос этот является сначала в ложном смысле. Есть нечто ложное уже в самой постановке такого вопроса со стороны людей, только что оторванных от известных внешних основ жизни и еще не заменивших их никакими высшими, еще не овладевших собою. Спрашивать прямо: что делать? — значит предполагать, что есть какое-то *готовое* дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели?

Между тем во всяком человеческом деле, большом и малом, физическом и духовном, одинаково важны оба вопроса: *что* делать и *кто* делает. Плохой или неприготовленный работник может только испортить самое лучшее дело. Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во

всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит. Тогда прежде всего искомое дело раздвояется. С одной стороны, выступает образ идеального строя жизни, устанавливается некоторый определенный «общественный идеал». Но этот идеал принимается независимо ни от какой внутренней работы самого человека — он состоит только в некотором, заранее определенном и извне принудительном экономическом и социальном строе жизни; поэтому все, что может человек сделать для достижения этого *внешнего* идеала, сводится к устранению внешних же препятствий к нему. Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это *дело* обращается в насилие над людьми и целым обществом. Незаметным образом общественный идеал подменяется противообщественною деятельностью. На вопрос: что делать? — получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т. е. всех защитников настоящего.

При таком решении дела вопрос: готовы ли делатели? — действительно является излишним. Для *такого* служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем своем состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой и

пригодной. В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение; такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешнего *переворота*.

Пред появлением христианства иудейский народ ждал пришествия Царства Божия, и большинство разумело под этим Царствием внешний насильственный переворот, который должен был дать господство избранному народу и истребить его врагов. Люди, ожидавшие такого Царствия, по крайней мере наиболее решительные и ревностные из них, имели ясный и определенный ответ на вопрос «что делать?»: восстать против Рима и избивать римских солдат. И они это исполнили, стали избивать римлян и сами были перебиты. И дело их погибло, и римляне разорили Иерусалим. Только немногие в Израиле разумели под грядущим царствием нечто более глубокое и более радикальное, знали другого врага, более страшного и более таинственного врага, чем римляне, и искали другой, еще более трудной, но зато и более плодотворной победы. Для этих людей на вопрос «что делать?» был только один, загадочный и неопределенный, ответ, которого не могли вместить учителя Израиля. «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не

может видеть Царствия Божия». Немногие люди, не смутившиеся этим странным и темным ответом, принявшие новое рождение и поверившие в духовное Царствие Божие, — эти люди победили римлян и покорили мир. И у нас теперь, в эпоху духовного брожения, — в то время как приверженцы «общественного идеала», такого же внешнего и поверхностного, как «царствие» иудейских материалистов, восстают и убивают, губят других и сами гибнут бесплодно и бесславно, а другие или теряются в умственном хаосе, или погрязают в равнодушном своекорыстии, — являются лишь немногие люди, которые, не удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого *нравственного* переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества. Из этих немногих предвестников русской и вселенской будущности бесспорно первым был Достоевский, ибо он глубже других провидел сущность грядущего царствия, сильнее и одушевленное предвозвещал его. Основное преимущество воззрений Достоевского есть именно то, за что его иногда укоряют, — отсутствие или, лучше сказать, сознательное отвержение всякого *внешнего* общественного идеала, т. е. такого, который не связан с внутренним обращением человека или его рождением свыше. Такое рождение не нужно для так называемого общественного идеала. Он довольствуется человеческою природою, как она есть, это — идеал грубый и поверхностный, и мы знаем, что

попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующее в мире зло и безумие. Такого грубого и поверхностного, безбожного и бесчеловечного идеала не было у Достоевского, и в этом его первая заслуга. Он слишком хорошо знал все глубины человеческого падения, он знал, что злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса.

Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, пока эта темная основа у нас налицо, не обращена и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее *дело* и вопрос «*что делать?*» не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления.

Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, — такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, по самому существу своему есть *убийца*, он неизбежно будет насиловать и губить других и сам неизбежно погибнет от насилия. Он считает себя

сильным, но он во власти чужих сил; он гордится своею свободою, но он раб внешности и случайности. Такой человек не исцелится, пока не сделает первого шага к спасению. Первый шаг к спасению для нас — почувствовать свое бессилие и свою неволю: кто вполне это почувствует, тот уже не будет убийцею; но если он *остановится* на этом чувстве своего бессилия и неволи, то он придет к *самоубийству*. Самоубийство — насилие над собою — есть уже нечто более высокое и более свободное, чем насилие над другими. Сознывая свою несостоятельность, человек тем самым становится *выше* этой своей несостоятельности, и, произнося себе смертный приговор, он не только страдает, как подсудимый, но и действует властно, как верховный судия. Но и здесь суд его неправеден. В решении на самоубийство есть внутреннее противоречие. Это решение исходит из сознания своего бессилия и неволи; между тем самое самоубийство есть уже некоторый акт силы и свободы, — почему же этою силою и свободой не воспользоваться для жизни? Но дело в том, что самоубийца не только сознает человеческую несостоятельность на себе, но и возводит ее во всемирный закон, что уже есть безумие. Он не только чувствует зло, но и *верит* в зло. Сознывая свой недуг, он не верит в исцеление и потому приобретенную тем сознанием силу и свободу может употребить только на самоуничтожение. К самоубийству приходит всякий, кто сознает всечеловеческое зло, но не верит в сверхчеловеческое Добро. Только этой

верой человек мысли и совести спасается от самоубийства. Он не должен остановиться на первом шаге — сознании своего зла, но должен сделать второй шаг — признать сущее Добро над собою. И немного нужно здравого смысла, чтоб, чувствуя все зло в человеке, заключить к Добру независимому от человека, и небольшое нужно усилие доброй воли, чтоб обратиться к этому Добру и дать ему место в себе. Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе, и нам остается только уступить Ему, только не противодействовать Ему.

С верой в сверхчеловеческое Добро, т. е. в Бога, возвращается и вера в человека, который тут уже является не в своем одиночестве, немощи и неволе, а как свободный участник божества и носитель силы Божией. Но, поверив действительно в сверхчеловеческое Добро, мы уже никак не можем допустить, чтобы его явление и действие связывалось исключительно с нашим субъективным состоянием, чтоб Божество в своем проявлении зависело только от личного действия человека, мы непременно, сверх нашего личного религиозного отношения, должны признать положительное откровение Божества и во внешнем мире, должны признать объективную религию. Ограничивать действие Божие одним нравственным сознанием человека — значит отрицать Его полноту и бесконечность, значит не верить в Бога. Веруя же действительно в Бога как в Добро, не знающее границ, необходимо признать и объективное воплощение Божества, т. е. соединение Его с са-

ним существом нашей природы не только по духу, но и по плоти, а через нее и со стихиями внешнего мира; а это значит признать природу *способною* к такому воплощению в нее Божества, значит поверить в искупление, освящение и обожение материи. С действительной и полной верой в Божество возвращается нам не только вера в человека, но и вера в природу. Мы *знаем* природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы *верим* в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию*, и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. *Богочеловека* в Его свободной воле и действии. Истинный, рожденный свыше человек нравственным подвигом самоотречения проводит живую силу Божию в омертвевшее тело природы и весь мир образует во вселенское Царство Божие. Верить в Царство Божие — значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходили и происходят от разделения этих трех вер. Вся истина и все добро выходят из их внутреннего соединения. С одной стороны, человек и природа имеют смысл только в своей связи с Божеством, ибо человек, предоставленный самому себе и утверждающийся на своей безбожной основе, обличает свою внутреннюю неправду и доходит, как мы знаем, до убийства и самоубийства, а природа, отделенная от Духа Божия, является мертвым и бессмыслен-

ным механизмом без причины и цели, а с другой стороны, и Бог, отделенный от человека и природы, вне своего положительного откровения является для нас или пустым отвлечением, или всепоглощающим безразличием.

Чрез такое пагубное разделение трех начал и трех вер прошло все свободное просвещение Европы. Здесь выступали *мистики* (квиедисты и пиедисты), стремившиеся потонуть в созерцании Божества, презиравшие человеческую свободу и отвращавшиеся от материальной природы. Здесь выступали далее *гуманисты* (рационалисты и идеалисты), поклонявшиеся человеческому началу, объявлявшие безусловную самозаконность и верховенство человеческого разума и мыслимой им идеи, видевшие в Боге только зародыш человека, а в природе — только его тень. Но эта тень слишком сильно давала чувствовать свою реальность, и вот, напоследок, за крушением идеализма, выступают на первый план современного просвещения *натуралисты* (реалисты и материалисты), которые, изгоняя из своего мирозерцания все силы духа и Божества, преклоняются перед мертвым механизмом природы. Все эти односторонние направления уличали друг друга во лжи и достаточно обличили свою несостоятельность. И наше зачаточное просвещение прошло через эти три отвлеченные направления. Но не в них духовная будущность России и человечества. Ложные и бесплодные в своей розни, они находят и истину и плодотворную силу

в своем внутреннем соединении — в полноте христианской идеи. Эта идея утверждает воплощение божественного начала в природной жизни через свободный подвиг человека, присоединяя к вере в Бога веру в Богочеловека и в Богоматерию (Богородицу). Усвоенная инстинктивно и полусознательно русским народом со времен его крещения, эта триединая христианская идея должна стать основой и для сознательного духовного развития России в связи с судьбами всего человечества. Это понял и это возвещал Достоевский. Более чем кто-либо из его современников он воспринял христианскую идею *гармонически* в ее тройственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе. Обладая живым чувством внутренней связи со сверхчеловеческим и будучи в этом смысле мистиком, он в этом же чувстве находил свободу и силу человека; зная все человеческое зло, он верил во все человеческое добро и был, по общему признанию, истинным гуманистом. Но его вера в человека была свободна от всякого одностороннего идеализма или спиритуализма: он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой, — и Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, *понимал* и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В *таком* материализме нет ничего ложного и греховного. Как истинный гуманизм не есть преклонение перед человеческим злом ради того только, что оно

человеческое, так и истинный натурализм не есть рабство извращенной природе потому только, что она натуральна. Гуманизм есть *вера* в человека, а верить в человеческое зло и немощи нечего — они явны, налицо; и в извращенную природу тоже верить нечего — она есть видимый и осязательный факт. Верить в человека — значит признавать в нем нечто *больше* того, что налицо, значит признавать в нем ту силу и ту свободу, которая связывает его с Божеством; и верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее *телом Божиим*. Истинный гуманизм есть вера в *Богочеловека*, и истинный натурализм есть вера в *Богоматерию*. Оправдание же этой веры, положительное откровение этих начал, действительность Богочеловека и Богоматерии даны нам в Христе и в Церкви, которая есть живое тело Богочеловека.

Здесь, в православном христианстве, во вселенской Церкви, находим мы твердое основание и существенный начаток для новой духовной жизни, для гармонического образования истинного человечества и истинной природы. Здесь, значит, и условие настоящего дела. Истинное дело возможно только, если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет. Отделение от Божества, т. е. от полноты Добра, есть зло, и, действуя на основании этого зла, мы можем делать только дурное дело. Последнее дело безбож-

ного человека есть убийство или самоубийство. Человек вносит в природу злобу и берет от нее смерть. Только отказавшись от своего ложного положения, от своей безумной сосредоточенности в себе, от своего злого одиночества, только связав себя с Богом в Христе и с миром в Церкви, можем мы делать настоящее Божье дело — то, что Достоевский назвал *православным делом*.

Если христианство есть религия спасения, если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется *синтезом*, а на языке нравственном — *примирением*.

Этою общею чертою обозначил Достоевский призвание России в своей Пушкинской речи. Это было его последнее слово и завещание. И тут было нечто гораздо большее, чем простой призыв к мирным чувствам во имя широты русского духа, здесь заключалось уже и указание на положительные исторические задачи или, лучше, обязанности России. Недаром тогда почувствовалось и сказалось, что упразднен спор между славянофильством и западничеством, а упразднение этого спора значит упразднение *в идее* самого многовекового исторического раздора между Востоком и Западом, это значит найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность

нравственно послужить и Востоку и Западу, примирия в себе обоих.

И не придуманы для России эта обязанность и это назначение, а даны ей христианскою верою и историей.

Разделения между Востоком и Западом в смысле розни и антагонизма, взаимной вражды и ненависти — такого разделения не *должно* быть в христианстве, и если оно явилось, то это есть великий грех и великое бедствие. Но именно в то время как этот великий грех совершался в Византии, рождалась Россия для его искупления. Приняв от Византии православное христианство, должна ли Россия, вместе с Божьей святыней усвоить себе навсегда и исторические грехи Византийского царства, приготовившего свою собственную гибель? Если, вопреки полноте христианской идеи, Византия снова возбудила великий мировой спор и стала в нем на одну сторону — на сторону Востока, — то ее судьба нам не образец, а урок.

Изначала Провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формою христианства — между *басурманством* и *латинством*; и в то время как Византия в односторонней вражде с Западом, все более и более проникаясь исключительно восточными началами и превращаясь в азиатское царство, оказывается одинаково бессильною и против латинских крестоносцев, и против мусульманских варваров и окончательно покоряется последними, Россия с решительным успехом отста-

ивает себя и от Востока и от Запада, победоносно отбивает басурманство и латинство. Эта внешняя борьба с обоими противниками была необходима для внешнего сложения и укрепления России, для образования ее государственного *тела*. Но вот эта внешняя задача исполнена, тело России сложилось и выросло, чуждые силы не могут поглотить его — и старый антагонизм теряет свой смысл. Россия достаточно показала и Востоку и Западу свои физические силы в борьбе с ними, — теперь предстоит ей показать им свою духовную силу в примирении. Я говорю не о внешнем сближении и механическом перенесении к нам чужих форм, какова была реформа Петра Великого, необходимая только как подготовка. Настоящая же задача не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение *по существу*, существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «побожьи» отнестись к противнику. Это тем настоятельнее для нас, что теперь оба наши главные противника уже не вне нас, а в нашей среде. Латинство в лице поляков и басурманство, т. е. нехристианский Восток, в лице евреев вошли в состав России, и если они нам враги, то уже враги внутренние, и если с ними должна быть война, то это уже будет война междоусобная. Тут уже не одна христианская со-

весть, но и человеческая мудрость говорит о примирении. И недостаточно здесь мирных чувств к противникам как к людям *вообще*, ибо эти противники не суть люди *вообще*, а люди совершенно *особенные*, с своим определенным характером, и для действительного примирения нужно глубокое понимание именно этого их особого характера — нужно обратиться к самому их духовному существу и отнестись к нему по-божьи¹.

Духовное начало поляков есть католичество, духовное начало евреев есть иудейская религия. Истинно примириться с католичеством и иудейством значит прежде всего отделить в них то, что от Бога, и то, что от человеков. Если в нас самих жив интерес к делу Божию на земле, если Его святыня дороже для нас всех человеческих отношений, если мы пребывающую силу Божию не кладем на одни весы с преходящими делами людей, то сквозь жесткую кору грехов и заблуждений мы различим печать Божественного избрания, во-первых, на католичестве, а затем и на иудействе. Видя, что Римская церковь и в древние времена одна стояла твердою скалою, о которую разбивались все темные волны

¹ Из сказанного, мне кажется, ясно, что дело идет не об уступках и компромиссах во внешней борьбе (церковно-политической и национальной), а об устранении внутренней причины этой борьбы через духовное примирение на почве чисто религиозной. Пока религиозное внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остается в своих правах.

антихристианского движения (ересей и мусульманства); видя, что и в наши времена один Рим остается нетронутым и непоколебимым среди потока антихристианской цивилизации и из него одного раздается властное, хотя и жесткое слово осуждения безбожному миру, мы не припишем этого одному какому-то непонятному человеческому упорству, но признаем здесь и тайную силу Божию; и если Рим, непоколебимый в своей святыне, вместе с тем, стремясь привести к этой святыне все человеческое, двигался и изменялся, шел вперед, претккался, глубоко падал и снова вставал, то не нам судить его за эти преткновения и падения, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте, и, сидя на месте, не падали. Если нам все человечески-дурное, все мелкое и грязное так бросается в глаза, если мы так явственно и отчетливо видим весь этот прах земли, а все божественное и святое для нас, напротив, незаметно, темно и невероятно, то это значит только, что в нас самих мало Бога. Дадим Ему больше места в себе и увидим Его яснее в другом. Тогда увидим Его силу не только в католической церкви, но и в иудейской синагоге. Тогда мы поймем и примем слова Апостола об израильтянах: «У них усыновление и слава, и заветы и законоположение, и служение, и обетования; их отцы, и от них же Христос по плоти, сущий над всеми Бог... Или отринул Бог людей своих? Да не будет! Не отринул

Бог людей своих, которых прежде знал... Но чтобы вы не гордились, не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне, что ослепление было Израилю отчасти, доколе не войдет полнота народов. И тогда весь Израиль спасется... Ибо Бог заключил всех в противление, чтобы всех помиловать».

Воистину, если для нас слово Божие вернее всех человеческих соображений и дело Царствия Божия дороже всех земных интересов, то перед нами открыт путь примирения с нашими историческими врагами. И не будем говорить: пойдут ли на мир сами наши противники, как они к этому отнесутся и что нам ответят? Чужая совесть нам неизвестна, и чужие дела не в нашей власти. Не в нашей власти, чтобы другие хорошо относились к нам, но в нашей власти быть достойными такого отношения. И думать нам должно не о том, что скажут нам другие, а о том, что мы скажем миру.

В одном разговоре Достоевский применял к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родить сына мужеска: жена — это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру. Правильно или нет это толкование «великого знамения», но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой.

Вот высшая задача и обязанность России, и таков «общественный идеал» Достоевского. Его основа-

ние — нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа. Как и встарь, такой идеал неясен для учителей Израилевых, но в нем истина, и он победит мир.

СУДЬБА ПУШКИНА

I

Есть предметы, о которых можно иметь неверное или недостаточное понятие — без прямого ущерба для жизни. Интерес истины относительно этих предметов есть только умственный, научно-теоретический, хотя сами они могут иметь большое реальное и практическое значение. До конца XVII столетия все люди, даже ученые, имели неверное понятие о *воде*: ее считали простым телом, однородным элементом или стихией, пока знаменитый Лавуазье не разложил ее состава на два элементарных газа — кислород и водород. То, что сделал Лавуазье, имело большую теоретическую важность, недаром от него ведется начало настоящей научной химии; и этим его открытие оказывало, конечно, *косвенное* влияние и на практическую жизнь со стороны ее материальных интересов, которым хорошая химия может служить более успешно, чем плохая. Но *прямого* воздействия на практическое житейское значение собственно *воды* анализ Лавуазье не мог иметь. Чтобы умываться, или поить животных, или вертеть мельничные колеса, или даже двигать паровоз, нужна только сама вода, а не знание ее состава или ее химической формулы. Точно так же мы пользуемся светом и теплотою

совершенно независимо от наших правильных или неправильных понятий, от нашего знания или незнания в области астрономии и физики. Во всех подобных случаях для житейского употребления предмета достаточно опытных житейских сведений о его внешних свойствах, совершенно независимо от точного теоретического познания его природы, и самый великий ученый не имеет здесь никакого преимущества пред дикарем и невеждою.

Но есть предметы порядка духовного, которых жизненное значение для нас прямо определяется, кроме их собственных реальных свойств, еще и тем *понятием*, которое мы о них имеем. Одного из таких предметов касается настоящий очерк.

Есть нечто, называемое *судьбой*, — предмет хотя не материальный, но тем не менее вполне действительный. Я разумею пока под судьбою тот *факт*, что ход и исход нашей жизни зависит от чего-то, кроме нас самих, от какой-то преодолевающей *необходимости*, которой мы волей-неволей должны подчиниться. Как факт это бесспорно: *существование* судьбы в этом смысле признается всеми мыслящими людьми, независимо от различия взглядов и степеней образования. Слишком очевидно, что власть человека, хотя бы самого упорного и энергичного, над ходом и исходом его жизни имеет очень тесные пределы. Но вместе с тем легко усмотреть, что власть судьбы над человеком при всей своей несокрушимой *извне* силе обусловлена, однако, *изнутри* дея-

тельным и личным соучастием самого человека. Так как мы обладаем внутренними задерживающими деятелями, разумом и волей, то определяющая наше существование сила, которую мы называем судьбою, хотя и независимо от нас по существу, однако может действовать в нашей жизни только через нас, только под условием того или иного отношения к ней со стороны нашего сознания и воли. В составе той *необходимости*, которою управляются наши жизненные происшествия, *необходимо* заключается и наше собственное личное отношение к этой необходимости; а это отношение, в свою очередь, необходимо связано с тем, *как* мы понимаем господствующую в нашей жизни силу, так что *понятие наше* о судьбе есть также одно из условий *ее действия* через нас. Вот почему иметь *верное* понятие о судьбе важнее для нас, нежели знать химический состав воды или физические законы тепла и света.

Столь важное для всех людей истинное понятие судьбы издревле дано и всем доступно. Но при особом развитии если не ума, то умственных *требований*, каким нынешнее время отличается от прежних эпох, самые верные понятия никем не принимаются на веру; они должны вывести свою достоверность посредством рассуждений из данного опыта.

Для полного и методического оправдания того верного понятия о судьбе, которое мы находим в универсальной вере человечества, потребовалась бы целая метафизическая система, подтвержденная

сложными историческими и социологическими исследованиями. В настоящем кратком очерке я хотел только ослабить некоторые ложные ходячие мнения об этом важном предмете и с помощью одного яркого и особенно для нас, русских, близкого исторического примера намекнуть на истинный характер того, что называется судьбою.

II

В житейских разговорах и в текущей литературе слово *судьба* сопровождается обыкновенно эпитетами более и менее порицательными: «враждебная» судьба, «слепая», «беспощадная», «жестокая» и т. д. Менее резко, но все-таки с некоторым неодобрением говорят о «насмешках» и об «иронии» судьбы. Все эти выражения предполагают, что наша жизнь зависит от какой-то силы, иногда равнодушной или безразличной, а иногда и прямо неприязненной и злобной. В первом случае понятие судьбы сливается с ходячим понятием о *природе*, для которой равнодушие служит обычным эпитетом:

*И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять.*

Когда в понятии судьбы подчеркивается это свойство — равнодушие, то под судьбою понимается, собственно, не более как закон физического мира.

Во втором случае — когда говорится о судьбе как враждебной силе — понятие судьбы сближается с понятием демонического, адского начала в мире, представляется ли оно в виде злого духа религиозных систем или в виде безумной мировой воли, как у Шопенгауэра.

Конечно, есть в действительности и то и другое: есть и закон равнодушной природы, есть и злое, сатаническое начало в мироздании, — и нам приходится иметь дело и с тем и с другим. Но не от этих ли сил мы зависим *окончательно*, не они ли определяют общий ход нашей жизни и решают ее исход, не они ли образуют нашу судьбу?

Сила, господствующая в жизни лиц и управляющая ходом событий, конечно, действует с равной необходимостью везде и всегда; все мы одинаково подчинены судьбе. Но есть люди и события, на которых действие судьбы особенно явно и *ощутительно*, их прямо и называют *роковыми* или фатальными, и, конечно, на них нам всего легче рассмотреть настоящую сущность этой превозмогающей силы.

Хотя *вообще* мне давно было ясно, что решающая роль в нашем существовании не принадлежит ни «равнодушной природе», ни духовной силе зла, хотя я был твердо убежден в истинности *третьего* взгляда, но применить его к некоторым особым роковым событиям я долго не умел. Я был уверен, что и они непременно как-нибудь объясняются с истинной точки зрения, но я *не видел* этого объяснения и не мог примириться в душе с непонятными фактами. В них ощущалась какая-то смертельная обида,

как будто прямое действие какой-то враждебной, злобной и злорадной силы.

Острее всего такое впечатление производила смерть Пушкина. Я не помню времени, когда бы культ его поэзии был мне чуждым. Не умея читать, я уже много знал из него наизусть, и с годами этот культ только возрастал. Немудрено потому, что роковая смерть Пушкина в расцвете его творческих сил казалась мне вопиющей неправдою, нестерпимую обиду и что действовавший здесь рок не вязался с представлением о доброй силе.

Между тем, постоянно возвращаясь мыслью к этому мучительному предмету, останавливаясь на давно известных фактах и узнавая новые подробности, благодаря обнародованным после 1880-го и особенно после 1887 года документам, я должен был наконец прийти к печальному утешению:

*Жизнь его не враг отъял, —
Он своею силой пал,
Жертва гибельного гнева, —*

своею силой или, лучше сказать, своим *отказом* от той нравственной силы, которая была ему доступна и пользование которою было ему всячески облегчено.

Ни эстетический культ пушкинской поэзии, ни сердечное восхищение лучшими чертами в образе самого поэта не уменьшаются от того, что мы признаем ту истину, что он сообразно своей собствен-

ной воле окончил свое земное поприще. Ведь противоположный взгляд, помимо своей исторической неосновательности, был бы унизителен для самого Пушкина. Разве не унизительно для великого гения быть пустою игрушкой чуждых внешних воздействий, и притом идущих от таких людей, для которых у самого этого гения и у его поклонников не находится достаточно презрительных выражений?

Главная ошибка здесь в том, что гений принимается только за какое-то чудо природы и забывается, что дело идет о гениальном *человеке*. Он по природе своей выше обыкновенных людей — это бесспорно, но ведь и обыкновенные люди также по природе выше многих других существ, например животных, и если эта *сравнительная* высота *обязывает* всякого обыкновенного человека соблюдать свое человеческое достоинство и тем оправдывать свое природное преимущество перед животными, то высший дар гения *тем более* обязывает к охранению этого высшего, если хотите, сверхчеловеческого достоинства. Но не настаивая слишком на этой градации, которая осложняется обстоятельствами другого рода, во всяком случае, должно сказать, что гениальный человек обязан, по крайней мере, к сохранению известной, хотя бы наименьшей, минимальной, степени нравственного человеческого достоинства, подобно тому как от самого обыкновенного человека мы требуем, по крайней мере, тех добродетелей, к которым

способны и животные, как, например, родительская любовь, благодарность, верность.

Утверждать, что гениальность совсем ни к чему не обязывает, что гению все позволено, что он может без вреда для своего высшего призвания всю жизнь оставаться в болоте низменных страстей, это — грубое идолопоклонство, фетишизм, который ничего не объясняет и сам объясняется лишь духовною немощью своих проповедников. Нет! Если гений есть благородство по преимуществу, или высшая степень благородства, то он по преимуществу и в высшей степени обязывает. *Noblesse oblige*. С точки зрения этой нравственной аксиомы взглянем на жизнь и судьбу Пушкина.

III

Менее всего желал бы я, чтобы этот мой взгляд был понят в смысле прописной морали, обвиняющей поэта за его нравственную распущенность и готовой утверждать, что он погиб в наказание за свои грехи против «добродетели», в тесном значении этого слова.

Сильная чувственность есть материал гения. Как механическое движение переходит в теплоту, а теплота — в свет, так духовная энергия творчества в своем действительном явлении (в порядке времени, или процесса) есть *превращение* низших энергий чувственной души. И как для произведения *сильного* света необходимо сильное развитие

теплоты, так и высокая степень духовного творчества (по закону здешней, земной жизни) предполагает сильное развитие чувственных страстей. Высшее проявление гения требует не всегдашнего бесстрастия, а окончательного *преодоления* могучей страстности, торжества над нею в решительные моменты.

Естественные условия для такого торжества были и у Пушкина. С необузданною чувственною натурой у него соединялся ясный и прямой ум. Пушкин вовсе не был мыслителем в области умозрения, как не был и практическим мудрецом, но здравым пониманием насущных нравственных истин, смыслом правды он обладал в высокой степени. Ум его был уравновешенный, чуждый всяких болезненных уклонений. Среди самой пламенной страсти он мог сохранять ясность и отчетливость сознания, и если его можно в чем упрекнуть с этой стороны, то разве только в излишней трезвости и прямолинейности взгляда, в отсутствии всякого практического, или житейского, *идеализма*. Вся высшая идейная энергия исчерпывалась у него поэтическими образами и звуками, *гениальным перерождением жизни в поэзию*, а для самой текущей жизни, для житейской практики оставались только проза, здравый смысл и остроумие с веселым смехом.

Такое раздвоение между поэзией, т. е. жизнью творчески просветленною, и жизнью действительною, или практическою, иногда бывает поразительно у Пушкина. Люди, незнакомые прежде с биогра-

фическими подробностями о нем, нашли, конечно, много неожиданного в новейших изданиях его переписки.

Одно из лучших и самых популярных стихотворений нашего поэта говорит о женщине, которая в «чудное мгновение» первого знакомства поразила его «как мимолетное виденье, как гений чистой красоты»; затем время разлуки с нею было для него томительным рядом пустых и темных дней, и лишь с новым свиданием воскресли для души «и божество, и вдохновенье, и жизнь, и слезы, и любовь». Давно было известно лицо, к которому относилось это стихотворение, и читатель Пушкина имел прежде полное основание представлять себе если не эту даму, то, во всяком случае, отношение к ней поэта в самом возвышенном, идеальном освещении. Но теперь, после появления в печати некоторых писем о ней, оказывается, что ее образ в стихотворении «Я помню чудное мгновенье» есть даже не то, что в гегельянской эстетике называется *Schein der Idee*, а скорее, подходит к тому, что на юридическом языке обозначается как «сообщение заведомо неверных сведений». В одном интимном письме, писанном приблизительно в то же время, как и стихотворение, Пушкин откровенно говорит об этой самой даме, но тут уже вместо гения чистой красоты, пробуждающего душу и воскрешающего в ней божество, является «наша вавилонская блудница, Анна Петровна».

Спешу предупредить возможное недоразумение. Никому нет дела до того, какова была в действительности дама, прославленная Пушкиным. Хотя я совершенно уверен, что он сильно преувеличивал и что апокалиптический образ несколько не характеричен для этой доброй женщины, но дело не в этом. Если бы оказалось, что действительное чудовище безнравственности было искренне принято каким-нибудь поэтом за гения чистой красоты и воспето в таком смысле, то от этого поэтическое произведение ничего не потеряло бы не только с точки зрения поэзии, но и с точки зрения личного и жизненного достоинства самого поэта. Ошибка в фальшь не ставится. Но в настоящем случае нельзя не видеть именно некоторой фальши, хотя, конечно, не в грубом смысле этого слова. Представляя обыкновенную женщину как высшее неземное существо, Пушкин сейчас сам ясно замечал и резко высказывал, что это неправда, и даже преувеличивал свою неправду. Знакомая поэта, конечно, не была ни гением чистой красоты, ни вавилонскою блудницею, а была «просто приятною дамой» или даже, может быть, «дамою приятною во всех отношениях». Но замечательно, что в преувеличенном ее порицании у Пушкина не слышится никакой горечи разочарования, которая говорила бы за жизненную искренность и цельность предыдущего увлечения, откровенный отзыв высказан в тоне веселого балагурства, в полном контрасте с тоном стихотворения.

Более похоже на действительность другое стихотворение Пушкина, обращенное к тому же лицу, но и оно находится в противоречии с тоном и выражениями его писем.

*Когда твои молодые лета
Позорит шумная молва
И ты, по приговору света,
На честь утратила права,*

*Один среди толпы холодной,
Твои страданья я делю
И за тебя мольбой бесплодной
Кумир бесчувственный молю.*

*Но свет... Жестоких осуждений
Не изменяет он своих:
Он не карает заблуждений,
Но тайны требует для них.*

*Достойны равного презренья
Его тщеславная любовь
И лицемерные гоненья —
К забвенью сердце приготовь;*

*Не пей мучительной отравы;
Оставь блестящий душный круг,
Оставь безумные забавы:
Тебе один остался друг.*

Нельзя, в самом деле, не пожалеть о глубоком несчастье этой женщины: у нее остался только один друг и заступник от «жестоких осуждений», да и тот называл ее вавилонскою блудницей! Каковы же были осуждения!

IV

Если не признавать вдохновения как самостоятельного источника поэзии, то, сопоставляя стихотворение «Я помню чудное мгновенье» с прозаическим отзывом Пушкина, можно сделать только одно заключение, что стихи просто выдуманы, что их автор никогда не видел того образа и никогда не испытал тех чувств, которые там выражены. Но, отрицая поэтическое вдохновение, лучше вовсе не говорить о поэтах. А для признающих вдохновение и чувствующих его силу в этом произведении должно быть ясно, что в *минуту творчества* Пушкин действительно испытал то, что сказалось в этих стихах, действительно видел гения чистой красоты, действительно чувствовал возрождение в себе божества. Но эта идеальная действительность существовала для него только в минуту творчества. Возвращаясь к жизни, он сейчас же переставал верить в пережитое озарение, сейчас же признавал в нем только обман воображения: «нас возвышающий обман», — но все-таки обман, и ничего более. Те видения и чувства, которые возникали в нем по поводу известных лиц или событий и составляли содержание его поэзии,

обыкновенно вовсе не связывались с этими лицами и событиями в его текущей жизни, и он нисколько не тяготился такою бессвязностью, такою непроходимую пропастью между поэзией и житейской практикой.

Действительность, данная в житейском опыте, несомненно находится в глубоком противоречии с тем идеалом жизни, который открывается вере, философскому умозрению и творческому вдохновению. Из этого противоречия возможны три определенных исхода. Можно прямо отречься от идеала как от пустого вымысла и обмана и признать факт, противоречащий идеальным требованиям, как *окончательную и единственную* действительность. Это есть исход нравственного скептицизма и мизантропии — взгляд, который может быть почтенным, когда он искренен, как, например, у Шекспирова Тимона Афинского, но который не выдерживает логической критики. В самом деле, если бы дурная действительность была единственно настоящею, то как возможно было бы для человека *тяготиться* этою единственно своею действительностью, порицать и отрицать ее? Ведь такая оценка предполагает *сравнение с другим*. Существо, находящееся в однородной среде, например человек в надземной атмосфере или рыба в воде, не чувствует давления этой среды. Когда истинный мизантроп действительно страдает от нравственной негодности человеческой среды, то он тем самым свидетельствует о подлинной силе идеала, живущего в нем, — его

страдание есть уже начало другой, лучшей действительности.

Второй исход из противоречия между идеалом и дурною действительностью есть *донкихотство*, при котором идеальные представления до такой степени овладевают человеком, что он совершенно искренно или не видит противоречащих им фактов, или считает эти факты за обман и призрак. При всем благородстве такого идеализма его несостоятельность не требует пояснений после сатиры Сервантеса.

Третий и, очевидно, нормальный исход, который можно назвать *практическим идеализмом*, состоит в том, чтобы, не закрывая глаз на дурную сторону действительности, но и не возводя ее в принцип, во что-то безусловное и бесповоротное, *замечать в том, что есть, настоящие зачатки или задатки того, что должно быть*, и, опираясь на эти хотя недостаточные и неполные, но тем не менее действительные проявления добра, как уже существующего данного, помогать сохранению, росту и торжеству этих добрых начал и через то все более и более сближать действительность с идеалом и в фактах низшей жизни воплощать откровения высшей. Такой практический идеализм одинаково применим и обязателен как для общественных, так и для частных и даже самых интимных отношений. Если бы вместо того, чтобы тешиться преувеличенным контрастом между «гением чистой красоты» и «вавилонскою блудницей», поэт остановился на тех действительных зачатках высшего достоинства, которые должны же

были заключаться в существе, внушившем ему хоть бы на одно мгновение такие чистые образы и чувства, если бы он не отрекся в повседневной жизни от того, что видел и ощущал в минуты вдохновения, а решился сохранить и умножить эти залогов лучшего и на них основать свои отношения к этой женщине, тогда, конечно, вышло бы совсем другое и для него, и для нее, и вдохновенное его стихотворение имело бы не поэтическое только, но и жизненное значение. А теперь, хотя художественная красота этих стихов остается при них, но нельзя, однако, находить совершенно безразличным при их оценке то обстоятельство, что в реальном историческом смысле они, с точки зрения самого Пушкина, дают только лишнее подтверждение Аристотелевых слов, что «поэты и лгут много».

Все возможные исходы из противоречия между поэтическим идеалом и житейскою действительностью остались одинаково чуждыми Пушкину. Он не был, к счастью, ни мизантропом, ни Дон Кихотом и, к несчастью, не умел или не хотел стать практическим идеалистом, деятельным служителем добра и исправителем действительности. Он с полной ясностью отмечал противоречие, но как-то легко с ним мирился: указывая на него как на факт и прекрасно его характеризуя (например, в стихотворении «Пока не требует поэта»), он даже не подозревал — до своих последних, зрелых лет, — что в этом факте есть задача, требующая решения. Резкий разлад между творческими и житейскими мотивами казался ему

чем-то окончательным и бесповоротным, не оскорблял нравственного слуха, который, очевидно, был менее чутким, нежели слух поэтический.

Отношения к женщинам занимают очень большое место и в жизни, и в поэзии Пушкина; и хотя не во всех случаях эти отношения давали ему повод к апокалиптическим уподоблениям, но везде выступает непримиренная двойственность между идеализмом творчества и крайним реализмом житейских взглядов. В обширной переписке с женою мы не отыщем и намека на то «богомольное благоговение перед святыней красоты», о котором говорится в стихотворении к Наталии Николаевне Гончаровой.

V

В Пушкине, по его собственному свидетельству, были два различных и несвязных между собою существа: вдохновенный жрец Аполлона и ничтожнейший из ничтожных детей мира. Высшее существо выступило в нем не сразу, его поэтический гений обнаруживался постепенно. В ранних его произведениях мы видим игру остроумия и формального стихотворческого дарования, легкие отражения житейских и литературных впечатлений. Сам он характеризует такое творчество как «изнеженные звуки безумства, лени и страстей». Но в легкомысленном юноше быстро вырастал великий поэт, и скоро он стал теснить «ничтожное дитя мира». Под тридцать лет решительно обозначается у Пушкина «смутное влечение чего-то

жаждущей души» — неудовлетворенность игрою темных страстей и ее светлыми отражениями в легких образах и нежных звуках. «Познал он глас иных желаний, познал он новую печаль». Он понял, что «служенье муз не терпит суеты», что «прекрасное должно быть величаво», т. е. что красота, прежде чем быть приятною, должна быть достойною, что *красота есть только ощутительная форма добра и истины*.

Если бы Пушкин жил в Средние века, то, достигнув этого понимания, он мог бы пойти в монастырь, чтобы связать свое художническое призвание с прямым культом того, что абсолютно достойно. Ему легко было бы удалиться от мира, в исправление и перерождение которого он, как мы знаем, не верил. В тех условиях, в которых находился русский поэт XIX века, ему удобнее и безопаснее было избрать другой род аскетизма: он женился и стал отцом семейства. С этим благополучно прошел для него период необузданных чувственных увлечений, которые могли бы задавить неокрепший творческий дар, вместо того чтобы питать его. *Это* искушение оказалось недостаточно сильным, чтобы одолеть его гений, он сумел вовремя положить предел безмерности своих низших инстинктов, ввести в русло свою материальную жизнь. «Познал он глас иных желаний, познал он новую печаль».

Но, становясь отцом семейства, Пушкин по необходимости теснее прежнего связывал себя с жизнью социальной, с тою общественною средою, к ко-

торой он принадлежал, и тут его ждало новое, более тонкое и опасное искушение.

Достигши зрелого возраста, Пушкин ясно сознал, что задача его жизни есть то служение, «которое не терпит суеты», служение тому прекрасному, которое «должно быть величавым». Так как он оставался в обществе, то его служение красоте неизбежно принимало характер *общественного* служения, и ему нужно было установить свое *должное* отношение к обществу.

Но тут Пушкин, вообще слишком даже разделявший поэзию с житейскими отношениями, не захотел отделить законное сознание о своем высшем поэтическом призвании и о том внутреннем преимуществе перед другими, которое давал ему его гений, не захотел он отделить это законное чувство своего достоинства как великого поэта от личной мелкой страсти самолюбия и самомнения. Если своим гением Пушкин стоял выше других и был прав, сознавая эту высоту, то в своем самолюбивом раздражении на других он падал с своей высоты, становился *против* других, то есть на одну доску с ними, а через это терял и всякое оправдание для своего раздражения — оно оказывалось уже только дурною страстью вражды и злобы.

VI

Самолюбие и самомнение есть свойство всех людей, и полное его истребление не только невозможно, но, пожалуй, и нежелательно. Этим отнимется

важный возбудитель человеческой деятельности; это было бы опасно, пока человечество должно жить и действовать на земле.

В отеческих писаниях — кажется, в Лимонарии св. Софрония, патриарха Иерусалимского, — я читал такой рассказ. К знаменитому подвижнику пришел начинающий монах, прося указать ему путь совершенства. «Этою ночью, — сказал старец, — ступай на кладбище и до утра восхваляй погребенных там покойников, а потом приди и скажи мне, как они примут твои хвалы». На другой день монах возвращается с кладбища: «Исполнил я твое приказание, отче! Всю ночь громким голосом восхвалял я этих покойников, величал их святыми, преблаженными отцами, великими праведниками и угодниками Божиими, светильниками Вселенной, кладезями премудрости, солью земли; приписал им все добродетели, о каких только читал в Священном Писании и в эллинских книгах». — «Ну что же? Как выразили они тебе свое удовольствие?» — «Никак, отче, все время хранили молчание, ни единого слова я от них не услышал». — «Это весьма удивительно, — сказал старец, — но вот что ты сделай: этою ночью ступай туда опять и ругай их до утра, как только можешь сильнее; тут уж они наверно заговорят». На следующий день монах опять возвратился с отчетом: «Всячески поносил я их и позорил, называл псами нечистыми, сосуздами дьявольскими, богоотступниками; приравнивал их ко всем злодеям из Ветхого и Нового Завета от Каина-братоубийцы до Иуды-предателя, от Гивео-

нитов неистовых и до Анании и Сапфиры, богообманщиков, укорял их во всех ересях от Симоновой и Валентиновой до новоявленной монофелитской». — «Ну что же? Как же ты спасся от их гнева?» — «Никак, отче! они все время безмолвствовали. Я даже ухо прикладывал к могилам, но никто и не пошевелинулся». — «Вот видишь, — сказал старец, — ты поднялся на первую ступень ангельского жития, которая есть послушание; вершины же этого жития на земле достигнешь лишь тогда, когда будешь так же равнодушен и к похвалам и к обидам, как эти мертвецы».

Хотя для Пушкина также идеал совершенства предполагал полное умерщвление самолюбия и самомнения:

Хвалу и клевету приемли равнодушно, —

но требовать или ждать от него действительного осуществления такого идеала было бы, конечно, несправедливо. Оставшись в миру, он отказался от практики сверхмирского совершенства, и было бы даже жалко, если бы поэт светлой жизни погнался за совершенством покойников.

Но можно и должно было требовать и ожидать от Пушкина того, что по праву ожидается и требуется нами от всякого разумного человека во имя человеческого достоинства — можно и должно было ждать и требовать от него, чтобы, оставаясь при своем самолюбии и даже давая ему при случае то или другое выражение, он не придавал ему *существенного* значения, не

принимал его как мотив важных решений и поступков, чтобы о страсти самолюбия он всегда мог сказать, как и о всякой другой страсти: я имею ее, а не она меня имеет. К этому по меньшей мере обязывал Пушкина его гений, его служение величавой красоте, обязывали, наконец, его собственные слова, когда, с укором обращаясь к своему герою, он говорит, что тот

*Был должен оказать себя
Не мячиком предрассуждений,
Не пылким мальчиком, бойцом,
Но мужем с честью и с умом.*

Этой, наименьшей, обязанности Пушкин не исполнил.

VII

Допустив над своею душою *власть* самолюбия, Пушкин старался оправдать ее чувством своего высшего призвания. Это фальшивое оправдание недостойной страсти неизбежно ставило его в неправильное отношение к обществу, вызывало и поддерживало в нем презрение к другим, затем отчуждение от них, наконец, вражду и злобу против него.

Уже в сонете «Поэту» высота самосознания смешивается с высокомерием и требование бесстрастия — с обиженным и обидным выражением отчуждения.

Ты — царь, живи один!

Это взято, кажется, из Байрона: *the solitude of kings*. Но ведь одиночество царей состоит не в том, что они живут одни — чего, собственно, и не бывает, — а в том, что они *среди других* имеют единственное положение. Это есть одиночество горных вершин.

Монблан — монарх соседних гор:

Они его венчали.

(«Манфред» Байрона)

В этом смысле одинок и гений, и *этого* одиночества никто отнять не может, как нельзя отнять у Монблана его 14 000 футов высоты. Такое одиночество гения само собою разумеется, не нужно на него указывать или подчеркивать его. Но разве оно есть причина для презрения и отчуждения? И солнце одно на небе, но оно живет во всем, что оно живет, и никто не увидит в нем символ высокомерного обособления.

Не подобало такое высокомерие и солнцу нашей поэзии. К *иным* чувствам и взглядам призывало его не только сознание своей гениальности, но и сознание религиозное, которое с наступлением зрелого возраста пробудилось и выяснилось в нем. Прежде его неверие было более легкомыслием, чем убеждением, и оно прошло вместе с другими легкомысленными увлечениями. То, что он говорил про Байрона, еще более применяется к нему самому: «Скептицизм сей был только временным своенравием ума,

иногда идущего вопреки убеждению внутреннему, вере душевной».

В сознании своего гения и в христианской вере поэт имел двойную опору, слишком достаточную, чтобы держаться в жизни на известной высоте, недостижимой для мелкой вражды, клеветы и сплетни, — на высоте одинаково далекой от нехристианского презрения к ближним и от недостойного уподобления толпе. Но мы видим, что Пушкин постоянно колеблется между высокомерным пренебрежением к окружающему его обществу и мелочным раздражением против него, выражающимся в язвительных личных выходках и эпиграммах. В его отношении к неприязненным лицам не было ничего ни гениального, ни христианского, и здесь — настоящий ключ к пониманию катастрофы 1837 года.

VIII

По мнению самого Пушкина, повторяемому большинством критиков и историков литературы, «свет» был к нему враждебен и преследовал его. Та злая судьба, от которой будто бы погиб поэт, воплощается здесь в «обществе», «свете», «толпе» — вообще в той пресловутой *среде*, роковое предназначение которой только в том, кажется, и состоит, чтобы «заедать» людей.

При всей своей распространенности это мнение, если его разобрать, оказывается до крайности неосновательным. Над Пушкиным все еще тяготее

критика Писарева, только без ясности и последовательности этого замечательного писателя. Люди, казалось бы, прямо противоположного ему направления и относящиеся к нему и ко всему движению шестидесятых годов с «убийственным» пренебрежением, на самом деле применяют к своему кумиру — Пушкину — прием писаревской критики, только с другого конца и гораздо более нелепым образом. Писарев отрицал Пушкина потому, что тот не был социальным и политическим реформатором. Требование было неосновательно, но факт был совершенно верен. Пушкин действительно не был таким реформатором. Теперешние обожатели Пушкина, не покидая дурного критического метода — *произвольных* требований и *случайных* критериев, — рассуждают так: Пушкин — великий человек, а так как *наш критерий* истинного величия дан в философии Ницше и требует от великого человека быть учителем жизнерадостной мудрости язычества и провозвестником нового или обновленного культа героев, то Пушкин и был таким учителем мудрости и таким провозвестником культа, за что и пострадал от косной и низменной толпы. Хотя требования здесь другие, чем у Писарева, но дурная манера предъявлять великому поэту свои личные или партийные требования в существе та же самая. Критика Писарева может быть сведена к такому силлогизму: Maj.: Великий поэт должен быть провозвестником радикальных идей; Min.: Пушкин не был таким провозвестником; C.: ergo — Пушкин был никуда не годным пошля-

ком. Здесь в заключение высказывается субъективная оценка, грубо неверная, но логически вытекающая из приложения к действительному Пушкину произвольного мерил, взятого критиком, указывающим фактически верно, хотя совершенно некстати, на то, чего *в самом деле не было* у нашего поэта.

Суждения новейших пушкиноманов могут быть, в свою очередь, выражены в таком силлогизме: М_ај.: Великий поэт должен быть воплощением ницшеанских идей; М_ип.: Пушкин был великий поэт; С.: ergo — Пушкин *был* воплощением ницшеанских идей. Формально этот силлогизм так же правилен, как и писаревский, но вы видите *существенную* разницу в пользу покойного критика: там в заключение выражалась только ложная оценка, здесь же утверждается *ложный факт*. Ведь Пушкин в действительности так же мало воплощал ницшеанскую теорию, как и практический радикализм. Но Писарев, подводя Пушкина под мерку радикальных тенденций, ясно видел и откровенно объявлял, что он под нее *не* подходит, тогда как новейшие панегиристы пушкинской поэзии, прикидывая к этому здоровому, широкому и вольному творчеству ломаный аршин ницшеанского психопатизма, настолько слепы, что уверяют себя и других в полной успешности такого измерения.

Дело не в собственных взглядах того или другого критика. И писаревская, и ницшеанская точка зрения могут иметь свою относительную законность.

Но дело в том, что в настоящем историческом Пушкине обе эти точки зрения не имеют для себя никакого действительного приложения, и потому обусловленные ими суждения о поэте просто бессмысленны. Мы можем преклоняться перед трудолюбием и искусством муравьев или восхищаться красотой павлиньего хвоста, но нельзя на этом основании бранить жаворонка за то, что он не строит муравейника, и еще менее позволительно с восторгом восклицать: какой великолепный павлиний хвост у этого жаворонка!

К фальшивой оценке Пушкина как учителя древней мудрости и пророка новой или обновленной античной красоты привязывается (довольно искусственно и нескладно) давнишний взгляд на его гибель как на роковое следствие его столкновения с враждебной общественной средой. Но общественная среда враждует обыкновенно с теми людьми, которые хотят ее исправлять и перерождать. У Пушкина такого желания не было; он решительно отклонял от себя всякую преобразовательную задачу, которая действительно вовсе не шла бы к нему. При всем различии натур и характеров, Пушкин все-таки был более похож на Гёте, чем на Сократа, и отношение к нему официальной и общественной русской среды было более похоже на отношение Германии к веймарскому олимпийцу, нежели на отношение афинской демократии к Сократу, да и Сократ мог сво-

бодно прожить среди этой демократии до семидесятилетнего возраста.

Вообще, столкновение лица с обществом должно быть слишком принципиально глубоким, чтобы делать кровавую развязку безусловно необходимой, объективно неизбежной. Во всей истории человечества это случилось, кажется, не более одного раза, да и спор шел, собственно, не между лицом и обществом, а между Богом и «князем мира сего». Впрочем, насколько мне известно, даже самые ярые панегиристы Пушкина не вспоминали о Голгофе по поводу его дуэли; и действительно, несчастный поэт был менее всего близок к Христу тогда, когда стрелял в своего противника.

Пушкина будто бы не признавали и преследовали! Но что же, собственно, не признавалось в нем, что было предметом вражды и гонений? Его художественное творчество? Едва ли, однако, во всемирной литературе найдется другой пример великого писателя, который так рано, как Пушкин, стал общепризнанным и популярным в своей стране. А говорить о гонениях, которым будто бы подвергался наш поэт, можно только для красоты слога.

Если несколько лет невольного, но привольного житья в Кишиневе, Одессе и собственном Михайловском есть гонение и бедствие, то как же мы назовем бессрочное изгнание Данте из родины, тюрьму Камоэнса, объявленное сумасшествие Тасса, нищету Шиллера, остракизм Байрона, каторгу

Достоевского и т. д.? Единственное бедствие, от которого серьезно страдал Пушкин, была тогдашняя цензура; но, во-первых, это была общая судьба русской литературы, а во-вторых, этот «тяжкий млат, дробя стекло, кует булат», и, следовательно, для великих писателей менее страшен, чем для прочих. Внешние условия Пушкина, несмотря на цензуру, были исключительно счастливыми. Во всяком случае, можно быть уверенным, что в тогдашней Англии ему за его ранние «вольности» досталось бы от общества гораздо больше, чем в России от правительства, как это ясно видно на примере Байрона. Когда говорят о вражде светской и литературной среды к Пушкину, забывают о его многочисленных и верных друзьях в этой самой среде. Но почему же «свет» более представлялся тогда Уваровым или Бенкендорфом, чем Карамзиными, Вельгурскими, Вяземскими и т. д.? И кто были представители русской литературы: Жуковский, Гоголь, Баратынский, Плетнев или же Булгарин? Едва ли был когда-нибудь в России писатель, окруженный таким блестящим и плотным кругом людей понимающих и сочувствующих.

IX

Как поэт Пушкин мог быть вполне доволен своим общественным положением: он был всероссийскою знаменитостью еще при жизни. Конечно, между его современниками в России были и такие,

которые отрицали его художественное значение или недостаточно его понимали. Но это были вообще люди эстетически до него не доросшие, что было так же неизбежно, как и то, что люди совсем неграмотные не читали его сочинений. Обижаться и негодовать в одном случае было бы так же странно, как и в другом. И на самом деле Пушкин обижался и негодовал на общество не за это, не за эстетическую тупость людей малообразованных, а за холодность и неприязненность к нему многих лиц из тех двух кругов, к которым он принадлежал, светского и литературного. Но эта неприязненность, доходившая иногда до прямой враждебности, относилась главным образом не к поэту, не к жрецу Аполлона, а лишь к тому, кто иногда, по собственному признанию, между детей ничтожных мира бывал, может быть, всех ничтожнее. В общественной среде Пушкина были, конечно, как и во всякой другой среде, зlostные глупцы и негодяи, для которых превосходство ума и дарования нестерпимо само по себе. Вражда этих людей, возбуждаемая силою Пушкина, могла, однако, держаться и действовать только через его слабости. Он сам давал ей пищу и толкал в лагерь своих врагов и таких людей, которые не были зlostными глупцами и негодьями.

Главная беда Пушкина были его эпиграммы. Между ними есть, правда, высшие образцы этого невысокого, хотя законного рода словесности, есть настоящие золотые блески добродушной игриво-

сти и веселого остроумия, но многие другие ниже поэтического достоинства Пушкина, а некоторые ниже человеческого достоинства вообще и столько же постыдны для автора, сколько оскорбительны для его сюжетов. Когда, например, почтенный ученый, оставивший заметный след в истории своей науки и ничего худого не сделавший, характеризуется так:

*Клеветник без дарованья,
Палок ищет он чутьем
И дневного пропитанья
Ежемесячным враньем, —*

то едва ли самый пламенный поклонник Пушкина увидит здесь ту «священную жертву», к которой «требуется поэта Аполлон». Ясно, что тут приносилось в жертву только личное достоинство человека, что требовал этой жертвы не Музагет, а демон гнева и что нельзя было ожидать, чтобы жертва чувствовала при этом благоговение к своему словесному палачу.

Таких недостойных личных выходов, иногда, как в приведенном примере, вовсе чуждых поэтического вдохновения, а иногда представлявших злоупотребление поэзией, у Пушкина, к несчастью, было слишком много даже и в последние его годы. Одна из них создала скрытую причину враждебного действия, приведшего поэта к окончательной катастрофе. Это известное стихотворение «На выздоровле-

ние Лукулла», очень яркое и сильное по форме, но по смыслу представлявшее лишь грубое личное злословие насчет тогдашнего министра народного просвещения Уварова.

По свидетельству большинства современников, личный характер Уварова не мог вызывать сочувствия. Но обличение чьих-нибудь личных недостатков не есть задача поэзии, хотя бы сатирической. А в публичной своей деятельности Уваров имел большие заслуги: из всех русских министров народного просвещения он был, без сомнения, самый просвещенный и даровитый, и деятельность его самая плодотворная. Для серьезной сатиры, внушаемой интересом общественным, Уваров не давал повода, и, в самом деле, Пушкин обличает только частный характер министра, и его обличение представляет скорее пасквиль, нежели сатиру. Но и правильная сатира, нападающая на общее и публичное зло, не подобала уже тому поэту, который ранее торжественно объявил, что ему нет дела до общественной пользы и что борьба с публичным злом есть дело полиции, а не поэзии:

*В градах ваших с улиц шумных
Сметают сор, — полезный труд!
Но, позабыв свое служенье,
Алтарь и жертвоприношенье,
Жрецы ль у вас метлу берут?*

Если ради внешней красоты стихов «На выздоровление Лукулла» можно извинить их написание и сообщение близким друзьям, то обнародование их через напечатание в журнале не имеет никакого оправдания.

Между тем такому влиятельному и не очень разборчивому в средствах человеку, как Уваров, легко было стать скрытым руководителем и вдохновителем множества других лиц, оскорбленных поэтом, и устроить против него деятельный заговор злоречия, сплетни и интриги. Цель была — непрерывно раздражать и дразнить его и этим довести до поступков, которые сделали бы его положение в петербургском обществе невозможным. Но разве не в его власти было помешать достижению этой цели, рассчитанной только на его нравственную слабость?

Х

Дурное дело обиды, для которого Пушкин злоупотреблял своим талантом и унижал свой гений, было так естественно и потому легко для его врагов. Они были тут в своей сфере, исполняли свою роль; для них не было падения — падение было только для Пушкина. На изменной почве личной злобы и вражды все выгоды были на *их* стороне, их победа была здесь необходима. Но разве необходимо было Пушкину оставаться до конца на этой ему несвоей, мучительной в невыгодной почве, на ко-

торой всякий шаг был для него падением? Враги Пушкина не имеют оправдания, то тем более его вина в том, что он спустился до их уровня, стал открытым для их низких замыслов. Глухая борьба тянулась два года, и сколько было за это время моментов, когда он мог одним решением воли разорвать всю эту паутину, поднявшись на ту *доступную ему* высоту, где неуязвимость гения сливалась с незлобием христианина.

Нет такого житейского положения, хотя бы возникшего по нашей собственной вине, из которого нельзя бы было при доброй воле выйти достойным образом. Светлый ум Пушкина хорошо понимал, чего от него требовали его высшее призвание и христианские убеждения; он знал, что должно делать, но он все более и более отдавался страсти оскорбленного самолюбия с ее ложным стыдом и злобною мстительностью.

Потерявши внутреннее самообладание, он мог еще быть спасен постороннею помощью. После первой несостоявшейся дуэли его с Геккерном император Николай Павлович взял с него слово, что в случае нового столкновения он предупредит государя. Пушкин дал слово, но не исполнил его. Ошибочно уверившись, что непристойное анонимное письмо писано тем же Геккерном, он послал ему (через его отца) свой второй вызов в таком изысканно-оскорбительном письме, которое делало кро-

вавый исход неизбежным. Между тем при крайней степени своего раздражения Пушкин не дошел все-таки до того состояния, в котором прекращается вменяемость поступков и в котором данное им слово могло быть просто забыто. После дуэли у него найдено было письмо к графу Бенкендорфу с изложением его нового столкновения, очевидно для передачи государю. Он написал это письмо, но не захотел отправить его. Он думал, что чей-то пошлый и грязный анонимный пасквиль может уронить его честь, а им самим сознательно нарушаемое слово — не может. Если он был тут «невольником», то не «невольником чести», как назвал его Лермонтов, а только невольником той страсти гнева и мщения, которой он весь отдался.

Не говоря уже об истинной чести, требующей только соблюдения внутреннего нравственного достоинства недоступного ни для какого внешнего посягательства, даже принимая честь в условном значении согласно светским понятиям и обычаям, анонимный пасквиль ничьей чести вредить не мог, кроме чести писавшего его. Если бы ошибочное предположение было верно и автором письма был действительно Геккерн, то он тем самым лишал себя права быть вызванным на дуэль как человек, поставивший себя своим поступком вне законов чести; а если письмо писал не он, то для вторичного вызова не было никакого основания. Следовательно, эта

несчастливая дуэль произошла не в силу какой-нибудь внешней для Пушкина необходимости, а единственно потому, что он решил покончить с ненавистным врагом.

Но и тут еще не все было потеряно. Во время самой дуэли, раненный противником очень опасно, но не безусловно смертельно, Пушкин еще был господином своей участи. Во всяком случае, мнимая честь была удовлетворена опасною ранюю. Продолжение дуэли могло быть делом только злой страсти. Когда секунданты подошли к раненому, он поднялся и с гневными словами: «Attendez, je me sens assez de force pour tirer mon coup!» — недрожащею рукою выстрелил в своего противника и слегка ранил его. Это крайнее душевное напряжение, этот отчаянный порыв страсти окончательно сломил силы Пушкина и действительно решил его земную участь. *Пушкин убит не пулей Геккерна, а своим собственным выстрелом в Геккерна.*

ХІ

Последний взрыв этой страсти, окончательно подорвавший физическое существование поэта, оставил ему, однако, возможность и время для нравственного перерождения. Трехдневный смертельный недуг, разрывая связь его с житейской злобой и суетой, но не лишая его ясности и живости сознания, освободил его нравственные силы и позволил

ему внутренним актом воли перерешить для себя жизненный вопрос в истинном смысле. Что перед смертью в нем действительно совершилось духовное возрождение, это сейчас же было замечено близкими людьми.

«Особенно замечательно то, — пишет Жуковский, — что в эти последние часы жизни он как будто сделался *иной* бурей, которая за несколько часов волновала его душу *неодолимою* страстью, исчезла, не оставив в ней следа — ни слова, ни воспоминания о случившемся». Но это не было потерей памяти, а внутренним повышением и очищением нравственного сознания и его действительным освобождением из плена страсти. «Когда его товарищ и секундант Данзас, — рассказывает кн. Вяземский, — желая выведать, в каких чувствах умирает он к Геккерну, спросил его, не поручит ли он ему чего-нибудь в случае смерти касательно Геккерна, — требую, — ответил он, — чтобы ты не мстил за мою смерть, прощаю ему и хочу умереть христианином».

Описывая первые минуты после смерти, Жуковский пишет: «Когда все ушли, я сел перед ним и долго один смотрел ему в лицо. Никогда на этом лице я не видал ничего подобного тому, что было на нем в эту первую минуту смерти... Что выражалось на его лице, я сказать словами не умею. Оно было для меня так ново и в то же время так знакомо. Это не было ни сон, ни покой; не было выражение

ума, столь прежде свойственное этому лицу; не было также и выражение поэтическое. Нет! какая-то важная, удивительная мысль на нем разливалась, что-то похожее на видение, на какое-то полное, глубоко удовлетворяющее знание. Всматриваясь в него, мне все хотелось у него спросить: что видишь, друг? И что бы он отвечал мне, если бы мог на минуту воскреснуть?»

Хотя нельзя угадать, какие слова сказал бы своему другу возродившийся через смерть великий поэт, но можно *наверное* отвечать за то, чего бы он *не* сказал. Он не сказал бы того, что твердят его неразумные поклонники, делающие из великого человека своего маленького идола. Он не сказал бы, что погиб от злой враждебной судьбы, не сказал бы, что его смерть была бессмысленною и бесцельною, не стал бы жаловаться на свет, на общественную среду, на своих врагов, в его словах не было бы укора, ропота и негодования. И эта несомненная уверенность в том, чего бы он не сказал, уверенность, которая не нуждается ни в каких доказательствах, потому что она прямо дается простым фактическим описанием его последних часов, — эта уверенность есть последнее благодеяние, за которое мы должны быть признательными великому человеку. Окончательное торжество духа в нем и его примирение с Богом и с миром примиряют нас с его смертью: эта смерть *не* была безвременною.

Как? — скажут, — а те дивные художественные создания, которые он еще носил в своей душе и не

успел дать нам, а те сокровища мысли и творчества, которыми бы он мог обогатить нашу словесность в свои зрелые и старческие годы?

Какой внешний, механический взгляд! Никаких новых художественных созданий Пушкин нам не мог дать и никакими сокровищами не мог больше обогатить нашу словесность.

ХII

Мы знаем, что дуэль Пушкина была не внешнею случайностью, от него не зависевшею, а прямым следствием той внутренней бури, которая его охватила и которой он отдался *сознательно*, несмотря ни на какие провиденциальные препятствия и предостережения. Он сознательно принял свою личную страсть за основание своих действий, сознательно решил довести свою вражду до конца, до дна исчерпать свой гнев. Один из его ближайших друзей, князь Вяземский, в том самом письме, в котором он описывает его христианскую кончину, обращаясь назад, к истории дуэли, замечает: «Ему нужен был кровавый исход».

Мы не можем говорить о тайных состояниях его души, но два явные факта достаточно доказывают, что его *личная* воля бесповоротно определилась в этом отношении и уже не была доступна никаким житейским воздействиям, — я разумею: нарушенное слово императору и последний выстрел в противника.

В том внутреннем состоянии, о котором мы вправе заключать из этих двух фактов, даже рана — его самого или Геккерна — не могла бы укротить его душевную бурю и переменить его *решимость довести дело до конца*. При такой решимости, которая была несомненна и для его друзей, дуэль могла иметь только два исхода: или смерть самого Пушкина, или смерть его противника. Для иных поклонников поэта *второй* исход представлялся бы справедливым и желательным. Зачем убит гений, а ничтожный человек остался в живых? Как же это, однако? Неужели с этою «успешною» дуэлью на душе Пушкин мог бы спокойно творить новые художественные произведения, озаренные высшим светом христианского сознания, до которого он уже раньше достиг?

Делать предположения, забывая о действительной природе и собственных взглядах человека, составляющего их предмет, есть ребяческая забава. Пусть эстетическое идолопоклонство ставит себя выше различия между добром и злом, но какое же это имеет отношение к действительному Пушкину, который никогда на эту точку зрения не становился, а под конец пришел к положительным христианским убеждениям, прямо не допускающим такого безразличия? Если Пушкин в зрелом возрасте стал уже тяготиться противоречием между требованиями поэзии и требованиями житейской суеты, то каким же образом мог бы он примириться с гораздо более глубоким проти-

воречием между служением высшей красоте, священной и величавой, и фактом убийства из-за личной злобы?

Мы не создаем Пушкина по своему образу и подобию, а берем действительного Пушкина, с его действительным характером и с теми убеждениями и взглядами, которые действительно сложились у него к этому времени. Уже в шестой главе «Евгения Онегина» есть ясное указание на то, как далеко был бы поэт от безразличия, если бы ему пришлось убить на дуэли хотя бы ненавистного и презренного врага:

*Приятно дерзкой эпиграммой
Взбесит оплошного врага... — и т. д.
Но отослать его к отцам
Едва ль приятно будет вам.*

Так говорил еще не перегоревший в юных страстях автор «Евгения Онегина»; что бы сказал возмужалый автор «Пророка» и «Отцы пустынноики и жены непорочны»? Добровольно отдавшись злой буре, которая его увлекала, Пушкин *мог* и *хотел* убить человека, но с действительною смертью противника вся эта буря прошла бы мгновенно и осталось бы только сознание о бесповоротно совершившемся злом и безумном деле. У кого с именем Пушкина соединяется действительный духовный образ поэта в его зрелые годы, тот согласится, что конец этой добровольной с его стороны, им самим вызванной

дуэли — смертью противника — был бы для Пушкина во всяком случае жизненной катастрофой. Не мог бы он с такою тяжестью на душе по-прежнему привольно подниматься на вершины вдохновения для «звуков сладких и молитв»; не мог бы он с кровью нечистой человеческой жертвы на руках приносить *священную жертву* светлому божеству поэзии; для нарушителя нравственного закона нельзя уже было чувствовать себя *царем* над толпою, а для невольника страсти — свободным *пророческим глаголом* жечь сердца людей. При той высоте духа, которая была ему доступна и которую так явно открыли его последние мгновения, легких и дешевых расчетов с совестью не бывает.

Для примирения с собою Пушкин мог отречься от мира, пойти куда-нибудь на Афон, или он мог избрать более трудный путь невидимого смирения, чтобы искупить свой грех в той же среде, в которой его совершил и против которой был виноват своею нравственною немощью, своим недостойным уподоблением ничтожной толпе. Но так или иначе — под видом ли духовного или светского подвижника, — во всяком случае, Пушкин после катастрофы жил бы только для дела личного душеспасения, а не для прежнего служения чистой поэзии. Прежде в простой и открытой душе поэта полнота жизненных впечатлений кристаллизовалась в прозрачную «объективную» призму, где сходящийся на него в минуту вдохновения белый луч творческого озаре-

ния становился живою радугою. Но такой лучезарный, торжествующий характер поэзии имел неизбежно соответствующее ему основание в душевном строе поэта — ту непосредственную созвучность с всемирным благим смыслом бытия, ту жизнерадостную и добродушную ясность, все те свойства, которыми отличался Пушкин до катастрофы и которых он не мог сохранить после нее. При том исходе дуэли, которого бы желали иные поклонники Пушкина, поэзия ничего бы не выиграла, а поэт потерял бы очень много: вместо трехдневных физических страданий ему пришлось бы многолетней нравственной агонией достигать той же окончательной цели — своего духовного возрождения. Поэзия сама по себе не есть ни добро, ни зло: она есть *цветение* и сияние духовных сил — добрых или злых. У ада есть свой мимолетный цвет и свое обманчивое сияние. Поэзия Пушкина не была и не могла быть таким цветом и сиянием ада, а сохранить и возвести на новую высоту добрый смысл своей поэзии он уже не мог бы, так как ему пришлось бы всю душу свою положить на внутреннее нравственное примирение с потерянным в кровавом деле добром. Не то чтобы дело дуэли само по себе было таким ужасным злом. Оно может быть извинительно для многих, оно могло быть извинительно для самого Пушкина в пору ранней юности. Но для Пушкина 1837 г., для автора «Пророка», убийство личного врага, хотя бы на дуэли, было бы

нравственную катастрофою, последствия которой не могли бы быть исправлены «между прочим», в свободное от литературных занятий время, — для восстановления духовного равновесия потребовалась бы вся жизнь.

Все многообразные пути, которыми люди, призванные к духовному возрождению, действительно приходят к нему, в сущности сводятся к двум: или путь внутреннего перелома, внутреннего решения лучшей воли, побеждающей низшие влечения и приводящей человека к истинному самообладанию, или путь жизненной катастрофы, освобождающей дух от непосильного ему бремени одолевших его страстей. Беззаветно отдавшись своему гневу, Пушкин отказался от первого пути и тем самым избрал второй, — и неужели мы будем печалиться о том, что этот путь не был отягощен для него виною чужой смерти и что духовное очищение могло совершиться в три дня?

Вот вся судьба Пушкина. Эту судьбу мы по совести должны признать, во-первых, *доброю*, потому что она вела человека к наилучшей цели — к духовному возрождению, к высшему и единственно достойному его благу; а во-вторых, мы должны признать ее *разумною*, потому что этой наилучшей цели она достигла простейшим и легчайшим в *данном положении*, т. е. наилучшим, способом. Судьба не есть произвол человека, но она не может управлять человеческою жизнью без участия собствен-

ной воли человека, а при данном состоянии воли этого человека то, что с ним произошло, должно было произойти и есть самое лучшее из того, что вообще могло бы с ним произойти, т. е. *кажется* возможным.

Природа судьбы вообще и, следовательно, судьба всякого человеческого существа не объясняется *вполне* тем, что мы видим в судьбе такого особенного человека, как Пушкин: нельзя химический анализ Нарзана принимать всецело за анализ всякой воды. Как в Нарзане есть то, чего нет ни в какой другой воде, так, с другой стороны, для полного отчета о составе нашей невской воды приходится принимать во внимание такие осложнения, каких не найдется ни в Нарзане, ни в каком-либо другом целебном источнике. Но все-таки мы наверно найдем и в Неве, и в Нарзане, и во всякой другой воде основные вещества — водород и кислород, — без них никакой воды не бывает. При всей своей особенности судьба Пушкина показывает нам — лишь с большею яркостью — те основные черты, которые мы отыщем, если захотим и сумеем искать, во всякой человеческой судьбе, как бы она ни была осложнена или, напротив, упрощена. Судьба вообще не есть простая стихия, она разлагается на два элемента: высшее добро и высший разум, и присущая ей необходимость есть преодолевающая сила разумно-нравственного порядка, независимого от нас по суще-

ству, но воплощающегося в нашей жизни только через нашу собственную волю. А если так, то я думаю, что темное слово «судьба» лучше нам будет заменить ясным и определенным выражением — *Провидение Божие*.

ОСОБОЕ ЧЕСТВОВАНИЕ ПУШКИНА



ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ <ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК ЕВРОПЫ»>

Это особое и достопримечательное чествование устроено несколькими господами «оргиастами» (таков их главный новейший титул) на страницах известного и весьма занимательного журнала «Мир искусства». Вы совершенно напрасно не читаете этого журнала, я хочу обратить на него ваше внимание своим рассказом. Но с этим особым литературным поминанием Пушкина связано одно маленькое личное происшествие; расскажу вам и его, так как и оно при всей своей микроскопичности кажется мне тоже любопытным.

Столетний юбилей Пушкина застал меня в Швейцарии, в местечке, называемом Уши и составляющем приозерное предместье города Лозанны. Я приехал туда за несколько дней перед тем из приморского города Канн, где прожил около двух месяцев в гостях у одного дружеского русского семейства. В Уши я также поместился в ближайшем соседстве с этими друзьями. Накануне юбилейного дня у

нас был разговор о том, как жалко, что никто не захватил за границу сочинений Пушкина и что в Лозанне невозможно достать ничего, кроме запрещенного издания с наполовину подложными и более чем наполовину непристойными стихотворениями. Таким образом, мы были лишены единственного и наилучшего способа помянуть Пушкина чтением его творений. В полдень 26 или 27 мая входит в мою комнату почтальон с толстой бандерольной посылкой и заказным письмом. И то и другое — от редакции «Мира искусства». Читаю письмо и сначала ничего не понимаю. Редакция, препровождая мне полное собрание сочинений Пушкина, торопит прислать к началу мая статью или заметку о Пушкине для юбилейного выпуска журнала. После нескольких минут недоумения смотрю на пометку числа отправления (с чего, конечно, следовало бы начать) и вижу что-то вроде 6 или 9 апреля. На конверте и на бандероли тоже какие-то апрельские числа — и на петербургском и на каннском штемпеле. Вспоминаю, что действительно перед отъездом дал условное обещание постараться что-нибудь написать, но за невозможностью достать в Канне Пушкина считал себя от этого обещания свободным. Но почему каннская почта, которую я своевременно известил о своем тамошнем и вовсе не извещал о лозаннском адресе, почему она держала эту посылку более месяца и почему вдруг ее отправила, и как раз в пушкинские дни, — это оставалось непонятным. Материальные причины этой странности и до сих

пор мне неизвестны, хотя, разумеется, они были. «Конечная» же «причинность» или «целесообразность» этого маленького происшествия оказалась несомненная, и притом двойная. Это, впрочем, выяснилось для меня лишь впоследствии, по возвращении в Россию. А пока можно было только радоваться, что и нам с друзьями пришлось подобающим образом помянуть *donna Dei per roëtam*. Несколько вечеров кряду — кажется, всю юбилейную неделю — читал я Пушкина вслух и прочел таким образом все лучшие его творения.

Вернувшись в Россию, я познакомился с № 13–14 названного художественного журнала. Текст этого номера посвящен весь Пушкину и его юбилею и составлен четверьмя писателями: г. Розановым («Заметка о Пушкине»), г. Мережковским («Праздник Пушкина»), г. Минским («Заветы Пушкина») и г. Сологубом¹ («К всероссийскому торжеству»). В заметке г. Розанова, увенчанной изображением дракона с вытянутым жалом, Пушкин объявлен поэтом бессодержательным, ненужным для нас и ничего более нам не говорящим, и это поясняется через противопоставление ему Гоголя, Лермонтова, Достоевского и Л. Толстого. Почему-то, говоря об этих *четырех* писателях и называя их всех четырех, то вместе, то порознь, г. Розанов упорно считает их тремя: «эти три», «те три». Оказия сия, по мне, уж не нова. Ведь исторический роман Александра Дюма-отца, описы-

¹ Псевдоним.

вающий похождения четырех мушкетеров, почему-то называется «Три мушкетера». Но кого же из четырех писателей г. Розанов ставит не в счет? В самом конце своей заметки он действительно называет вместе только трех: Достоевского, Толстого, Гоголя. Выкинут, значит, Лермонтов. Но немного выше (с. 7), сделав выписку именно из *Лермонтова*, г. Розанов замечает: «Да, они все, т. е. эти три, были пьяны»¹. Значит, в числе трех считается и четвертый — Лермонтов, и твердым остается убеждение г. Розанова, что четыре есть три.

Но это, конечно, не важно. Любопытно, в чем найдена противоположность между Пушкиным и этими четверьмя (они же и три) писателями. Чтобы не обидеть как-нибудь нечаянно г. Розанова, я приведу целиком главное место его заметки: «Душа *не нудила* Пушкина сесть, пусть в самую лучшую погоду и звездно-уединенную ночь, за стол, перед листом бумаги; тех трех — она нудила, и собственно абсолютной внешней свободы, „в Риме», „на белом свете», они искали как условия, где их никто не позовет в гости, к ним не придет в гости никто. Отсюда восклицание Достоевского, через героя-автора „Записок о Мертвом доме» — об этом испытанном

¹ Так как опрометчивая редакция «Мира искусства» ошибочно упрекала меня, будто в целях осмеяния г. Розанова я обрезал его изречение, то я должен обратить внимание читателя на следующие страницы, где все рассуждение почтенного оргиаста выписано целиком во всей своей неприкосновенной прелести. А делать это два раза я считал и считаю излишеством.

им Мертвом доме: „Едва я вошел в камеру (острог), как одна мысль с особенным и даже исключительным ужасом встала в душе моей: *я никогда больше не буду один... долго, один не буду*»».

...и язык

*Лепечет громко, без сознанья
Давно забытые названья;
Давно забытые черты
В сиянье прежней красоты
Рисует память своевольно.
В очах любовь, в устах обман,
И веришь снова им невольно
И как-то весело и больно
Тревожить язвы старых ран...
Тогда пишу.*

Что «пишу», что «написал»? *Даже не разберешь: какой-то набор слов, точно бормотанье пьяного человека*¹. Да, они все — т. е. эти три — были пьяны, т. е. опьянены, когда Пушкин был существенно трезв. Три новых писателя, существенно новых суть *оргиасты*² в том значении и, кажется, с тем же родником, как и Пифия, когда она садилась на треножник. «В расщелине скалы была дыра, в которую выходили серные одуряющие пары», — записано о дельфийской пророчице. И они все, т. е. эти три писателя, побывали в Дельфах и принесли нам существенно древнее, но и вечно новое, каждому поколе-

¹ Курсив мой. — В. С.

² То же.

нию нужное, языческое пророчество. Есть некоторый всемирный пифизм не как особенность Дельф, но как принадлежность истории и, может быть, как существенное качество мира, космоса. По крайней мере, когда я думаю о движении по кругам небесных светил, я не могу не поправлять космографов: «хороводы», «танец», «пляска» и, в конце концов, именно «пифизм» светил как свежая их самовозбужденность «под одуряющими внешними парами». Ведь и подтверждают же новые ученые в кинетической теории газов старую картезианскую гипотезу космических влекущих «вихрей». Этот пифизм, коего капелька была даже у Ломоносова:

Восторг внезапный ум пленил,

и была его бездна у Державина; *он исчез, испарился, выдохся у Пушкина*¹, оголив для мира и поучения потомков его громадный ум. Да, Пушкин больше ум, чем поэтический гений. У него был гений всех литературных поэтических форм; дивный *набор октав и ямбов*², которым он распоряжался свободно, и сверхстарческого ума — душа как резонатор всемирных звуков.

*Ревет ли зверь...
Поет ли дева...
На всякий звук
Родишь ты отклик.*

¹ Курсив мой. — В. С.

² То же.

Он принимал в себя звуки с целого мира, но *нифийской «расщелины» в нем не было*¹, из которой вырвался бы существенно для мира новый звук и мир обогатил бы. Можно сказать, мир стал лучше после Пушкина: так, многому в этом мире, т. е. в сфере его мысли и чувства, он придал чекан последнего совершенства. Но после Пушкина мир не стал богаче, *обильнее*. Вот почему в звездную ночь:

*«— барин всю ночь играл в карты»*²

*и, кто знает, не в эту ли, не об этой ли самой ночи Лермонтов написал*³.

*Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит».*

Остановимся на минуту. Вот характерная черта: в ней весь писатель. Говорю не про Лермонтова, а про Розанова. Он спрашивает, т. е. в вопросительной форме догадывается: кто знает, не в эту ли и не об этой ли самой ночи (когда Пушкин играл в карты) Лермонтов написал свое стихотворение «Выхожу один я на дорогу»? Можно подумать, что биография

¹ Курсив мой. — В. С.

² Разумеется, ночь, после которой Гоголь в первый раз пришел к Пушкину и услышал от его слуги этот ответ. Почему г. Розанов считает эту ночь звездною — совершенно неизвестно.

³ Курсив мой. — В. С.

Пушкина и Гоголя, хронология лермонтовских стихотворений — все это предметы, «покрытые мраком неизвестности». «Кто знает?» Да ведь *всякий*, если не знает, то по надлежащей справке легко может узнать, когда именно Гоголь познакомился с Пушкиным и к какому именно времени относится лермонтовское стихотворение, а узнавши это, *всякий* может видеть, что дело идет о двух фактах, разделенных долгими годами, и что осенняя петербургская ночь, которую Пушкин просидел за картами, никак не могла быть тою самою сияющею ночью, которая много спустя после смерти Пушкина вдохновила Лермонтова среди кавказской пустыни. Что же такое этот вопрос — «кто знает?». Право, я не буду теперь слишком удивлен, если какой-нибудь «оргиастический» мыслитель печатно предъявит в одно прекрасное утро такой, например, вопрос: «Кто знает, та ночь, в которую родился Мухаммед, не была ли она та самая Варфоломеева ночь, когда Александр Македонский поразил мавританского дожа Густава Адольфа на равнине Хереса, Малаги и Портвейна?»

И если бы еще отсутствие реальной правдивости в соображениях г. Розанова заменялось каким-нибудь идеальным смыслом, хотя бы фантастическим. А то ведь чем обогащается ум и сердце при замечании, что в ту ночь, когда Пушкин играл в карты, Лермонтов, может быть, написал стихотворение «Выхожу один я на дорогу»? Как единичное сопоставление, это было бы так же малоинтересно, как и то, что, когда Пушкин писал «Роняет лес багряный

свой убор», Гоголь, может быть, строил гримасы какому-нибудь своему нежинскому профессору, а Лермонтов бегал за своими кузинами. А если бы сопоставление г. Розанова можно было обобщить, т. е. что Пушкин будто бы постоянно играл в карты по ночам, а в это время его якобы антиподы, которых «нудило» к перу и письменному столу, прилежно занимались поэзией, то ведь если бы этим что-нибудь доказывалось, то разве только прямо противоположное тому, к чему клонится вся заметка г. Розанова, — доказывалось бы, что Пушкин был, подобно Моцарту, «гуляка праздный», но очевидно гениальный, если постоянная игра и гульба с приятелями не помешала ему дать в поэзии то, что он дал, а его три-четыре антипода оказались бы вроде Сальери, художниками трезвыми и усердными, но не столь гениальными. Между тем г. Розанов стоит как раз на том, что Пушкин был более трезвый ум, нежели творческий гений, тогда как те его три-четыре преемника выставляются какими-то вдохновенными пифиями (что, однако, не мешало у Гоголя «надуманности» и «искусственности» его творений).

Но я опять боюсь, не взвести бы чего лишнего на г. Розанова, и спешу к его *ipsissima verba* в заключении его заметки о Пушкине:

«Пушкин, по многогранности, по всегранности своей — вечный для нас и во всем наставник. Но он слишком строг. Слишком серьезен. Это — во-первых. Но и далее, тут уже начинается наша работа: его грани суть всего менее длинные и тонкие

корни и прямо не могут следовать и ни в чем не могут помочь нашей душе, которая растет глубже, чем возможно было в его время, в землю, и особенно растет живее и жизненнее, чем опять же было возможно в его время и чем как он сам рос. Есть множество тем у нашего времени, на которые он, и зная даже о них, не мог бы *никак* отозваться; есть много болей у нас, которым он уже не сможет дать *утешений*, он слеп, «как старец Гомер», — для множества случаев. О, как зорче... Эврипид, даже Софокл; конечно — зорче и нашего Гомера Достоевский, Толстой, Гоголь. Они нам нужнее, как ночью, в лесу — умелые провожатые. И вот эта практическая потребность создает обильное им чтение, как ее же отсутствие есть главная причина удаленности от нас Пушкина в какую-то академическую пустынную и обожание. Мы его «обожили»; так поступали и древние с людьми, «которых нет больше». «Ромул умер», на небо вознесся «бог Квирина».

Прекрасно. Когда г. Розанов говорит, что Пушкин нам не нужен, то вопрос может быть только о точном определении тех «мы», от имени которых он это говорит. Но, во всяком случае, ненужность Пушкина для этих «мы» неужели происходит оттого, что он был слишком строг, слишком серьезен? Может быть, эти слова имеют здесь какой-нибудь особый смысл, а в обыкновенном смысле откуда бы взяться излишней строгости и серьезности у того Пушкина, которого сам г. Розанов несколько выше характеризует так:

«Ночь. Свобода. Досуг:

— Верно, всю ночь писал?

— Нет, всю ночь в карты играл».

Он любил жизнь и людей. Ясная осень, даже просто настолько ясная, что можно выйти, пусть по сырому грунту, в калошах, и он непременно выходил. Нет карантина, хотя бы в виде непролазной грязи, и он с друзьями. Вот еще черта различия: Пушкин всегда среди друзей, он — *дружный* человек; и применяя его глагол о «гордом славянине» (?) и архаизм исторических его симпатий, мы можем «дружный человек» переделать в «дружинный человек». «Хоровое начало», как ревели на своих сходках и в неуклюжих журналах славянофилы».

Вот я, кажется, привел все существенное из увенчанных драконом излиятий г. Розанова. О Пушкине мы здесь, конечно, ничего не узнаем. Ничего не узнаем и о противоположных будто бы Пушкину позднейших русских писателях. Излиятия г. Розанова дают достаточное понятие лишь об одном писателе — о нем самом. С удивительной краткостью и меткостью характеризует он свое собственное творчество, воображая, что говорит о Лермонтове:

«Что пишу? Что написал? Даже и не разберешь: какой-то набор слов, точно бормотанье пьяного человека».

Он называет это *оргазмом* или *пифизмом* и считает чем-то «ужасно великолепным», и хотя ему совсем не удалось показать, чтобы Гоголь и Лермонтов, Достоев-

ский и Толстой были в этом виновны, зато себя он обнаружил вполне как литературного «оргиаса», «пифика», корибанта, а проще — юродствующего. Русский народ знает и очень почитает «Христа ради юродивых». Конечно, не к их числу принадлежит этот писатель. Он, впрочем, не скрывает, ради чего и во имя чего производятся его литературные юродства: он указывает на языческую пифию, на ее дельфийскую расщелину, где «была дыра, в которую выходили серные одуряющие пары». Вдохновляющая сила идет здесь, во всяком случае, откуда-то *снизу*. И вот почему Пушкин «не нужен»: в его поэзии (увы! только в поэзии) сохранилось слишком много вдохновения, идущего *сверху*, не из расщелины, где серные, удушающие пары, а оттуда, где свободная и светлая, недвижимая и вечная красота.

*Пришел сатрап к ущельям горным
И видит: тесные врата
Замком замкнуты непокорным,
Грозой грозитя высота.
И, над тесниной торжествуя,
Как муж на страже, в тишине
Стоит, белеясь, Ветилуя
В недостижимой вышине.*

В недостижимой — для г. Розанова, не менее чем для Олоферна. И для того и для другого поэзия не идет дальше пляшущих сандалий Юдифи, а Ветилуя¹ — это «слишком строго», «слишком серьезно».

¹ Значит «дом Божий».

И вот почему Пушкин причтен к тем, «которых нет больше». Не то чтобы и у Пушкина не было «пляшущих сандалий» — на иной взгляд у него их даже слишком много, — но чувствует г. Розанов, — и я рад отдать должное верности его чутья в этом смысле, — чувствует он, что Ветилуя-то в этой поэзии перевешивает и что это образ настоящей, неподдельной, не дельфийской Ветилуи! Ну и не нужно Пушкина. А те три-четыре, хотя г. Розанов безбожно раздул их «пифизм», но и тут чутье все-таки не обмануло его: розановского «пифизма», положим, в них мало, но и Ветилуи настоящей почти не видать. Гоголь и Достоевский всю жизнь тосковали по ней, но в писаниях их она является более делом мысли и нравственного сознания, нежели прямого чувства и вдохновения, притом *главным образом* лишь по контрасту с разными «Мертвыми душами» и «Мертвыми домами»; Лермонтов до злобного отчаяния рвался к ней — и не достигал, а Толстой подменил ее «нирваной», чистой, но пустой и даже не белеющей в вышине.

Каким образом отвержение «ненужного» Пушкина сошлось в «Мире искусства» с его идолопоклонническим прославлением? Дело в том, что г. Розанов хотя мало смыслит в красоте, поэзии и Пушкине, но отлично чувствует дельфийскую расщелину и дыру с серными парами; поэтому он по инстинкту отмахивается от Пушкина, — это цельное явление в своем роде. Что же касается до гг. Мережковского и Минского, то при больших литературных заслугах (хорошие переводы из древних)

они лишены «пифической» цельности и в этой области более поверхностны. Несомненный вкус к «пифизму» и «оргазму» соединяет их с г. Розановым, но вместе с тем, сами поэты, они искренно восхищаются антипифической поэзией Пушкина. То же, кажется, должно сказать и о четвертом мушкетере этой символической компании.

У почтенного г. Мережковского его пифизм, или оргазм, выражается только формально — в неясности и нечленораздельности его размышлений. И г. Мережковский мог бы спросить себя: «Что пишу? что написал?» Во всяком случае, дело идет у него не о Пушкине, а о предметах посторонних — прежде и больше всего о всемогуществе издателя «Нового времени», который назван великим магом. Все это, конечно, ирония, но точный смысл ее совершенно не ясен. А затем г. Мережковский указывает на контраст между теперешним всероссийским чувствованием Пушкина и тем, что происходило еще «вчера». А именно вчера три писателя высказали о Пушкине мнения, которые не нравятся г. Мережковскому. Но в чем же тут контраст между «вчера» и «сегодня»? Ведь ни один из этих писателей от своих «вчерашних» мнений не отказался «сегодня», а с другой стороны, эти мнения были такими же одинокими в русской печати «вчера», как остаются и сегодня. Мнение Спасовича сейчас же было приписано его польской предвзятости, мнение Толстого тотчас же подверглось почтительному замалчиванию, как оно замалчивается и теперь, а что касается

до меня, то «Судьба Пушкина» при первом своем появлении уже вызвала единодушную брань всей печати. В чем же та перемена и тот контраст, на которые указывает г. Мережковский? Это указание, как и все прочее, есть только дань «пифизму» и ничего более.

Настоящее слияние между «пифизмом» и свободно от него поэзией Пушкина произведено г. Минским. Прием поражает своею простотою и смелостью. Чтобы сделать Пушкина своим единомышленником, г. Минский приписал ему свои мысли, вот и все. Победа эстетического идеала над этическим — вот одна из творческих идей Пушкина, смело утверждает г. Минский. Победа инстинкта над рассудком — вторая из них. Г-н Минский указывает на Онегина, пожелавшего счастья именно тогда, когда для его достижения понадобилось разрушить семейный мир любимой женщины и опозорить ее в глазах света. Давно ли пожелание называется победой? Неужели г. Минский думает, что его читатели совсем забыли Пушкина, не помнят даже, что в его романе победа осталась не за «эстетическим» Онегиным, а за «этической» Татьяной, весьма позорно побившею героя? Правда, г. Минский вспоминает и о другой победе Онегина, об убийстве Ленского... (с. 25).

Три завета нашел г. Минский у Пушкина. Первый завет — противоположение поэзии рассудку и нравственности. «Второй завет Пушкина гласит, что художник призван не с тем, чтобы баюкать и согревать души людей, а с тем, чтобы вечно их мучить

и жечь». Сущность третьего и самого великого завета — равнодушие к добру и злу.

Довольно, однако. Я думаю, вы согласитесь теперь, что я испытал двойную целесообразность. Как будто какая-то благодетельная сила хотела оказать мне двойную услугу: давая мне способ помянуть Пушкина наилучшим образом, она вместе с тем избавила меня от всякого, хотя бы невольного и отдаленного участия в этом покушении — сбросить «белеющуюся Ветилую» нашего несравненного поэта в темную и удушливую расщелину Пифона.

ЛЕРМОНТОВ

Произведения Лермонтова, так тесно связанные с его личной судьбой, кажутся мне особенно замечательными в одном отношении. Я вижу в Лермонтове прямого родоначальника того духовного настроения и того направления чувств и мыслей, а отчасти и действий, которые для краткости можно назвать «ницшеанством» — по имени писателя, всех отчетливее и громче выразившего это настроение, всех ярче обозначившего это направление.

Как черты зародыша понятны только благодаря тому определившемуся и развитому виду, какой он получил в организме взрослом, так и окончательное значение тех главных порывов, которые владели поэзией Лермонтова — отчасти еще в смешанном состоянии с иными формами, — стало для нас вполне прозрачным с тех пор, как они приняли в уме Ницше отчетливо отдельный образ.

Кажется, все уже согласны, что всякое заблуждение — по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, — содержит в себе несомненную истину, которой оно есть лишь более или менее глубокое искажение, этою истиною оно держится, ею привлекает, ею опасно, и через нее же только может оно быть как следует обличено и опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения — найти ту истину, которою оно держится и которую оно извращает.

Презрение к человеку, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения себе, или как одному «Я», или «Я» и К° и требование, чтобы это присвоенное, но ничем еще не оправданное величие было признано другими, стало нормою действительности, — вот сущность того направления, о котором я говорю, и, конечно, это большое заблуждение.

В чем же та истина, которою оно держится и привлекает умы?

Человек — единственное из земных существ, которое может относиться к самому себе критически, подвергать внутренней оценке не отдельные свои положения и действия (что возможно и для животных), а самый способ своего бытия в целом. Он себя судит, а при суде разумном и беспристрастном — и осуждает. Разум свидетельствует человеку о факте его несовершенства во всех отношениях, а совесть говорит ему, что этот факт не есть для него *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от него самого.

Человеку естественно хотеть *быть больше и лучше, чем он есть* в действительности. Если он *заправду* этого *хочет*, то и *может*, а если может, то и *должен*. Но не есть ли бессмыслица — быть лучше, выше или больше своей действительности? Да, это

есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает, но человек хотя и есть также произведение уже существующей, данной действительности, но вместе с тем эта его действительность есть, так или иначе, в той или другой мере, то, что *он сам делает*, делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирающего*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, т. е. его способность действовать по внутреннему побуждению, окончательно по сознанию долга или по совести, есть не метафизический вопрос, а факт опыта. Вся история состоит в том, что человек делается лучше и больше самого себя, перерастает свою наличную действительность, *отодвигая* ее в прошедшее, а в настоящее *вдвигая* то, что еще недавно было противоположным действительности — мечтою, субъективным идеализмом, утопией.

Внутренний, духовный, самодеятельный рост есть такой же бесспорный факт, как и рост внешний, физический, пассивный, с которым он связан как со своим предположением.

Теперь спрашивается, в каком же направлении, с какой стороны жизни должно совершаться изменение данного человечества в лучшее и высшее — в «сверхчеловечество»?

Если человек недоволен собою и хочет быть сверхчеловеком, то ведь тут дело идет, конечно, не о внешней (а также и не о внутренней) *форме* человеческого существа, а только о плохом *функционировании* этого существа в этой его форме, что от самой формы не зависит. Мы, например, можем быть недовольны не тем, что у нас два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. А чтобы лучше видеть, нет никакой надобности человеку изменять морфологический тип зрительного органа, например вместо двух иметь множество глаз, потому что при тех же двух глазах могут раскрыться у него «вещие зеницы, как у испуганной орлицы». При тех же двух глазах можно стать сверхчеловеком, а при сотне глаз можно оставаться только мухой.

Точно так же и весь прочий организм человеческий ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не препятствует нам возвышаться над нашей дурной действительностью и становиться относительно ее сверхчеловеком. Другое дело — сторона функциональная, и притом не только в единичных и частных отклонениях *патологических*, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными. Таково прежде всего и более всего явление смерти и разложения организма. Если чем мы естественно тяготимся, если чем основательно недовольны в своей данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Че-

ловек, думающий только о себе, не может примириться с мыслью о своей смерти; человек, думающий о других, не может примириться со смертью других; значит, и эгоист и альтруист, а все люди принадлежат в разных степенях чистоты и смешанности к тому или другому роду, и эгоист и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое *противоречие*, т. е. одинаково не могут внутренне принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот куда должны бы, по логике, с особенным вниманием смотреть люди, желающие подняться выше данной действительности, желающие стать сверхчеловеками. Потому что чем же в особенности отличается то человечество, над которым они хотят подняться, как не тем именно, что оно смертно? Человек и смертный — синонимы. Уже у Гомера мы находим, что два главных разряда существ — боги и люди — постоянно характеризуются тем, что одни подвержены смерти, а другие нет, — *θεοί τε βροτοί τε*. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных, для человека же этот признак не только принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то грустный упрек себе. Чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как центральной особенности своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в данных условиях. И в этом, конечно, он прав, потому

что если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что эти условия неизменны и неприкосновенны? Теперь ясно, что ежели человек есть прежде всего и в особенности *смертный*, т. е. подлежащий смерти, побеждаемый, преодолеваемый ею, то сверхчеловек должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти, т. е. освобожденным (освободившимся?) от существенных условий, делающих смерть необходимою, и, следовательно, исполнить те условия, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерши, воскреснуть. Положим, такая победа над смертью не может быть достигнута сразу, что совершенно несомненно. Положим также — а это уже сомнительно, потому что не может быть доказано, — что такая победа, при теперешнем состоянии человека, не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования — пусть так, но путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, совершенствующееся, хотя бы и далекое до совершенства, исполнение тех условий, полнота которых требуется для достижения цели, для победы и одоления над смертью, это-то ведь возможно и существует. Условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, достаточно хорошо нам известны; так должны быть известны и противоположные условия, при которых мы забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее. Хотя бы и не было перед нами настоящего сверхчеловека, но *есть* сверхчеловеческий *путь*, которым шли, идут и будут идти

многие, на благо всех, и, конечно, важнейший наш интерес в том, чтобы побольше людей на него вступали, прямее и дальше по нем проходили.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений жизни человеческой, а в особенности справедливо и полезно прилагать этот критерий в тех случаях, когда люди, сверх общего уровня одаренные, чувствующие истинную цель и смысл нашего существования, способные, а следовательно и призванные, т. е. обязанные более прочих к ней приблизиться и других приблизить, превращают эту общую цель в личное и бесплодное притязание, заранее отвергая необходимое условие для ее достижения.

Лермонтов, несомненно, был гений, т. е. человек, уже от рождения близкий к сверхчеловеку, получивший задатки для великого дела, способный, а следовательно, обязанный его исполнить.

В чем заключается особенность его гения?

Как он на него смотрел?

Что с ним сделал?

Вот три основные вопроса, которыми мы теперь займемся.

Относительно Лермонтова мы имеем то преимущество, что глубочайший смысл и характер его деятельности освещается с двух сторон — писаниями его ближайшего преемника Ницше и фигурой его отдаленного предка.

В пограничном с Англией краю Шотландии, вблизи монастырского города Мельроза, стоял в

XIII веке замок Эрсильдон, где жил знаменитый в свое время и еще более прославившийся впоследствии рыцарь Томас Лермонт. Славился он как ведун и прозорливец, смолоду находившийся в каких-то загадочных отношениях к царству фей и потом собиравший любопытных людей вокруг огромного старого дерева на холме Эрсильдон, где он прорицательствовал и между прочим предсказал шотландскому королю Альфреду III его неожиданную и случайную смерть. Вместе с тем эрсильдонский владелец был знаменит как поэт, и за ним осталось прозвище стихотворца, или, по-тогдашнему, рифмача: Thomas the Rhymer; конец его был загадочен: он пропал без вести, уйдя вслед за двумя белыми оленями, присланными за ним, как говорили, из царства фей. Через несколько веков одного из прямых потомков этого фантастического героя, певца и прорицателя, исчезнувшего в поэтическом царстве фей, судьба занесла в прозаическое царство Московское. Около 1620 года «пришел с Литвы в город Белый из Шкотской земли выходец именитый человек Юрий Андреевич Лермонт и просился на службу великого государя, и в Москве своею охотою он крещен из кальвинской веры в благочестивую. И пожаловал его государь царь Михаил Федорович восемью деревнями и пустошами Галицкого уезда, Заблоцкой волости. И по указу великого государя договаривался с ним боярин князь И. Б. Черкасский, и приставлен он, Юрий, обучать рейтарскому строю новокрещенных немцев старого и нового выезда, равно и татар».

От этого ротмистра Лермонта в восьмом поколении происходит наш поэт, связанный и с рейтарским строем, подобно этому своему предку XVII в., но гораздо более близкий по духу к древнему своему предку, вещему и демоническому Фоме Рифмачу, с его любовными песнями, мрачными предсказаниями, загадочным двойственным существованием и роковым концом.

Первая и основная особенность лермонтовского гения — страшная напряженность и сосредоточенность мысли на себе, на своем «Я», страшная сила личного чувства. Не ищите у Лермонтова той прямой открытости всему задушевному, которая так чарует в поэзии Пушкина. Пушкин когда и о себе говорит, то как будто о другом; Лермонтов когда и о другом говорит, то чувствуется, что его мысль и из бесконечной дали стремится вернуться к себе, в глубине занята собою, обращается на себя. Нет надобности приводить этому примеры из произведений Лермонтова, потому что из них немного можно было бы найти, где бы этого не было. Ни у одного из *русских* поэтов нет такой силы личного самочувствия, как у Лермонтова. На Западе это не было бы отличительною чертою. Там не меньшую силу субъективности можно найти у Байрона, пожалуй, у Гейне, у Мюссе. У наших же, где эта черта особенно ярко выражена, она есть подражание. Отличие же Лермонтова здесь в том, что он не был подражателем Байрона, а его младшим братом, и не из книг, а разве из общего происхождения получил это запад-

ное наследие, с которым ему тесно было в безличной русской среде. И не одною позой или праздной фантазией были чувства, выраженные им в раннем юношеском стихотворении «Зачем я не птица, не ворон степной»:

*На запад, на запад помчался бы я,
Где цветут моих предков поля,
Где в замке пустом на туманных горах
Их забвенный покоится прах.*

.....

*Меж мной и холмами отчизны моей
Расстилаются волны морей.
Последний потомок отважных бойцов
Увядает средь чуждых снегов.*

Сильнейшее развитие личного начала есть условие для наибольшей сознательности жизненного содержания, но этим не дается само это содержание жизни, и при его отсутствии *сильное «Я»* остается *пустым*. Оставаться *совершенно* пустым колоссальное «Я» Лермонтова не могло, потому что он был поэт Божией милостью, и, следовательно, все им переживаемое превращалось в создание поэзии, давая новую пищу его «Я». А самым главным в этом жизненном материале лермонтовской поэзии, без сомнения, была личная любовь. Но любовные мотивы, решительно преобладавшие в произведениях Лермонтова, как видно из них же самих, лишь отчасти занимали личное самочувствие поэ-

та, притупляя остроту его эгоизма, смягчая его жестокость, но не наполняя всецело и не покрывая его «Я». Во всех любовных темах Лермонтова главный интерес принадлежит не любви и не любимому, а любящему «Я», во всех его любовных произведениях остается нерастворенный осадок торжествующего, хотя бы и бессознательного, эгоизма. Я не говорю о тех только произведениях, где, как в «Демоне» и «Герое нашего времени», окончательное торжество эгоизма над неудачною попыткой любви есть намеренная тема. Но это торжество эгоизма чувствуется и там, где оно не имеется прямо в виду, — чувствуется, что настоящая важность принадлежит здесь не любви и не тому, что она делает из поэта, а тому, что *он* из нее делает, как *он* к ней относится. Когда огромный глетчер освещается солнцем, то является, говорят, зрелище восхитительное.

Новая эта красота происходит не оттого, чтобы солнце делало что-нибудь новое из глетчера — оно ведь его и растопить не может, — а только из того, что глетчер, оставаясь неизменно самим собою, делает из солнечных лучей, различным образом отражая и преломляя их своею поверхностью. Такова же и особенная прелесть лермонтовских любовных стихов, — прелесть оптическая, прелесть миража. Заметьте, что в этих произведениях почти никогда не выражается любовь в настоящем, в тот момент, когда она захватывает душу и наполняет жизнь. У Лермон-

това она уже прошла, не владеет сердцем, и мы видим только чарующую игру воспоминания и воображения.

*Расстались мы, но твой портрет
Я на груди моей храню;
Как бледный призрак лучших лет,
Он душу радует мою.*

Или другое:

*Нет, не тебя так пылко я люблю,
Не для меня красы твоей блистанье, —
Люблю в тебе лишь прошлое страданье
И молодость погибшую мою.
Когда порой я на тебя смотрю,
В твои глаза вникая долгим взором,
Таинственным я занят разговором,
Но не с тобой — я с сердцем говорю.
Я говорю с подругой юных дней,
В твоих чертах ищу черты другие,
В устах живых уста давно немые,
В глазах — огонь угаснувших очей.*

И там, где глагол *любить* является в настоящем времени, он служит только поводом для меланхолической рефлексии:

*Мне грустно потому, что я тебя люблю
И знаю, молодость цветущую твою... — и т. д.*

В одном чудесном стихотворении воображение поэта обыкновенно занятое памятью прошлого, играет с возможностью будущей любви:

*Из-под таинственной, холодной полумаски
Звучал мне голос твой отрадный, как мечта,
Светили мне твои пленительные глазки,
И улыбались лукавые уста.*

.....

*И создал я тогда в моем воображенье
По легким признакам красавицу мою,
И с той поры бесплотное виденье
Ношу в душе моей, ласкаю и люблю.*

Любовь уже потому не могла быть для Лермонтова началом жизненного наполнения, что он любил главным образом лишь собственное любовное состояние, и понятно, что такая формальная любовь могла быть лишь *рамкой*, а не содержанием его «Я», которое оставалось одиноким и пустым. Это одиночество и пустынность напряженной и в себе сосредоточенной личной силы, не находящей себе достаточного удовлетворяющего ее применения, есть первая основная черта лермонтовской поэзии и жизни.

Вторая, тоже от западных его родичей унаследованная черта — быть может, видоизмененный остаток шотландского двойного зрения — способность переступать в чувстве и созерцании через границы обычного порядка явлений и схватывать запредельную сторону жизни и жизненных отношений.

Эта вторая особенность Лермонтова была во внутренней зависимости от первой. Необычная сосредоточенность Лермонтова в себе давала его взгляду остроту и силу, чтобы иногда разрывать сеть внешней причинности и проникать в другую, более глубокую связь существующего, — это была способность пророческая; и если Лермонтов не был ни пророком в настоящем смысле этого слова, ни таким прорицателем, как его предок Фома Рифмач, то лишь потому, что он не давал этой своей способности никакого объективного применения. Он не был *занят* ни мировыми историческими судьбами своего отечества, ни судьбою своих ближних, а единственно только своею собственной судьбой, и тут он, конечно, был более пророк, чем кто-либо из поэтов. Далее я приведу несколько примеров того, как ясна была для Лермонтова его судьба, а теперь укажу лишь на одно удивительное стихотворение, в котором особенно ярко выступает своеобразная способность Лермонтова ко второму зрению, а именно знаменитое стихотворение «Сон». В нем необходимо, конечно, различать действительный факт, его вызвавший, и то, что прибавлено поэтом при передаче этого факта в стройной стихотворной форме, причем Лермонтов обыкновенно обнаруживал излишнюю уступчивость требованиям рифмы, но главное в этом стихотворении не могло быть придумано, так как оно оказывается «с подлинным верно». За несколько месяцев до роко-

вой дуэли Лермонтов видел себя неподвижно лежащим на песке среди скал в горах Кавказа, с глубокою раной от пули в груди, и видящим в сонном видении близкую его сердцу, но отделенную тысячами верст женщину, видящую в сомнамбулическом состоянии его труп в той долине. Тут из одного сна выходит по крайней мере три: 1) сон здорового Лермонтова, который видел себя самого смертельно раненным, — дело сравнительно обыкновенное, хотя, во всяком случае, это был сон в существенных чертах своих *вещий*, потому что через несколько месяцев после того, как это стихотворение было записано в тетради Лермонтова, поэт был действительно глубоко ранен пулею в грудь, действительно лежал на песке с открытою раной и действительно уступы скал теснились кругом; 2) но, видя умирающего Лермонтова, здоровый Лермонтов видел вместе с тем и то, что снится умирающему Лермонтову:

*И снился мне сияющий огнями
Вечерний пир в родимой стороне...
Меж юных жен, увенчанных цветами,
Шел разговор веселый обо мне.*

Это уже достойно удивления. Я думаю, немногим из вас случалось, видя кого-нибудь во сне, видеть вместе с тем и тот сон, который видится этому вашему сонному видению. Но таким сном (2) дело не оканчивается, а является сон (3):

*Но, в разговор веселый не вступая,
Сидела там задумчива одна,
И в грустный сон душа ее младая
Бог знает чем была погружена.
И снилась ей долина Дагестана,
Знакомый труп лежал в долине той,
В его груди, дымясь, чернела рана,
И кровь лилась хладящей струей.*

Лермонтов видел, значит, не только сон своего сна, но и тот сон, который снился сну его сна, — сновидение в кубе.

Во всяком случае, остается факт, что Лермонтов не только предчувствовал свою роковую смерть, но и прямо видел ее заранее. А та удивительная фантазмагория, которою увековечено это видение в стихотворении «Сон», не имеет ничего подобного во всемирной поэзии и, я думаю, могла быть созданием только потомка вещего чародея и прорицателя, исчезнувшего в царстве фей. Одного этого стихотворения, конечно, достаточно, чтобы признать за Лермонтовым врожденный, через голову многих поколений переданный ему гений. Теперь нам остается посмотреть, как сам Лермонтов принял этот задаток великой судьбы и что он из него сделал.

В отроческих и ранних юношеских произведениях Лермонтова (которых сохранилось гораздо больше, чем зрелых) почти во всех или прямо высказывается, или просвечивает решительное сознание, что он существо избранное и сильное, назначенное со-

вершить что-то великое. *В чем* будет состоять и *к чему* относиться это великое, он еще не может и намекнуть. Но что он *призван* совершить его несомненно. На семнадцатом году он говорит:

*Я рожден, чтоб целый мир был зритель
Торжества иль гибели моей.*

Подобных этому заявлений у начинающего поэта не оберешься, и было бы слишком долго их приводить. Мы могли бы смеяться над самоуверенной заносчивостью мальчика, если бы он действительно не обнаружил несколько лет спустя чрезвычайных сил ума, воли и творчества. А так как он их обнаружил, то в этих ранних заявлениях о своем будущем величии мы должны признать не пустую претензию и не начало мании, а лишь верное самочувствие или инстинкт самооценки, который дается всем избранным людям. Отличие Лермонтова здесь в том, что эта высокая самооценка уже от ранних лет связана у него с слишком низкой оценкой других — всего света, — оценкой заранее составленной, выражающей черту характера, а не результат какого-нибудь действительного опыта. В том же стихотворении, где достойным зрителем своей великой судьбы он признает только целый мир, сейчас же за тем следует:

*Что хвала иль гордый смех людей?
Души их певца не постигали,
Не могли души его любить,
Не могли понять его печали
И его восторгов разделить.*

А в другом, также раннем, стихотворении сообщается, что жизнь научила поэта встречать невольно и повсюду «под гордой важностью лица — в мужчине глупого льстеца и в каждой женщине Иуду». Более замечательна другая черта. Так же часто, как заявление о своем величии и о своем презрении к человечеству, в ранних (а затем также и в позднейших) стихотворениях Лермонтова выражается его явственное предчувствие неизбежной и преждевременной гибели. Некоторая ходульность в обозначении этой гибели могла бы тоже, по крайней мере в ранних стихотворениях, вызвать улыбку, но и охота и право смеяться совершенно исчезают при мысли, что ведь поэт в самом деле преждевременно погиб. Ясно, что эти две черты лермонтовского самочувствия прямо вытекают из тех особенностей его гения, о которых я раньше говорил, т. е. его мизантропия — из сосредоточенности и напряженности в нем личного начала, а его постоянное и верное предчувствие гибели — из его второго зрения.

С ранних лет ощутив в себе силу гения, Лермонтов принял ее только как право, а не как обязанность, как привилегию, а не как службу. Он думал, что его гениальность уполномочила его требовать от людей и от Бога всего, что ему хочется, не обязывая его относительно их ни к чему. Но пусть Бог и люди великодушно не настаивают на обязанности гениального человека. Ведь Богу ничего не нужно, а люди

должны быть благодарны и за те искры, которые летят с костра, на котором сжигает себя гениальный человек. Пусть Бог на небе и люди на земле отпустят ему его медленное самоубийство. Но разве легче от этого третьему обиженному — самому гению, который попусту сжег и закопал в прах и тлен то, что было ему дано для великого подъема как могучему вождю людей на пути к сверхчеловечеству? Но как же он мог кого-нибудь поднимать, когда сам не поднялся? А поднимается человек только по трупам — по трупам убитых им врагов, т. е. злых личных страстей. Можно ли этого требовать? Не от всякого и требуется. Судьба, или высший разум, ставят дилемму: если ты считаешь за собою сверхчеловеческое призвание, исполни необходимое для него условие, подними действительность, поборовши в себе то злое начало, которое тянет тебя вниз. А если ты чувствуешь, что оно настолько сильнее тебя, что ты даже бороться с ним отказываешься, то признай свое бессилие, признай себя простым смертным, хотя и гениально одаренным. Вот, кажется, безусловно разумная и справедливая дилемма: или стань действительно выше других, или будь скромным. А кто не желает принять этой дилеммы и безумно восстает против таких азбучных требований разума как против какой-то обиды, кто не может подняться и не хочет смириться, тот сам себя обрекает на неизбежную гибель.

Сознавая в себе от ранних лет гениальную натуру, задаток сверхчеловека, Лермонтов также рано

сознавал и то злое начало, с которым он должен бороться, но которому скоро удалось вместо борьбы вызвать поэта лишь на идеализацию его.

Четырнадцатилетний Лермонтов еще не умеет, как то следует, идеализировать своего демона, а дает ему такое простое и точное описание:

*Он недоверчивость вселяет,
Он презрел чистую любовь,
Он все моления отвергает.
Он равнодушно видит кровь.
И звук высоких ощущений
Он давит голосом страстей,
И муза кратких вдохновений
Страшится неземных очей.*

Через год Лермонтов говорит о том же:

*Две жизни в нас до гроба есть.
Есть грозный дух: он чужд уму;
Любовь, надежда, скорбь и месть —
Все, все подвержено ему.
Он основал жилище там,
Где можем память сохранять,
И предвещает гибель нам,
Когда уж поздно избежать.
Терзать и мучить любит он;
В его речах нередко ложь...
Он точит жизнь, как скорпион.
Ему поверил я...*

Еще через год Лермонтов, уже юноша, опять возвращается к характеристике своего демона:

*К ничтожным, хладным толкам света
Привык прислушиваться он,
Ему смешны слова привета
И всякий верящий смешон.
Он чужд любви и сожаленья,
Живет он пищею земной,
Глохнет жадно дым сраженья
И пар от крови пролитой.*

.....

*И гордый демон не отстанет,
Пока живу я, от меня,
И ум мой озарять он станет
Лучом небесного огня.
Покажет образ совершенства
И вдруг отнимет навсегда,
И, дав предчувствие блаженства,
Не даст мне счастья никогда.*

Все эти описания лермонтовского демона можно бы принять за пустые фантазии талантливого мальчика, если бы не было известно из биографии поэта, что уже с детства, рядом с самыми симпатичными проявлениями души чувствительной и нежной, обнаруживались у него резкие черты злобы, прямо демонической. Один из панегиристов Лермонтова, более всех, кажется, им занимавшийся, сообщает, что «склонность к разрушению развивалась в нем

необыкновенно. В саду он то и дело ломал кусты и срывал лучшие цветы, усыпая ими дорожки. Он с истинным удовольствием давил несчастную муху и радовался, когда брошенный камень сбивал с ног бедную курицу». Было бы, конечно, нелепо ставить все это в вину балованному мальчику. Я бы и не упомянул даже об этой черте, если бы мы не знали из собственного интимного письма поэта, что взрослый Лермонтов совершенно так же вел себя относительно человеческого существования, особенно женского, как Лермонтов-ребенок — относительно цветов, мух и куриц. И тут опять значительно не то, что Лермонтов разрушал спокойствие и честь светских барынь — это может происходить и нечаянно, — а то, что он находил особенное наслаждение и радость в этом совершенно негодном деле, так же как он ребенком с *истинным удовольствием* давил мух и радовался зашибленной камнем курице.

Кто из больших и малых не делает волей и неволей всякого зла и цветам, и мухам, и курицам, и людям? Но все, я думаю, согласны, что услаждаться деланием зла есть уже черта нечеловеческая. Это демоническое сладострастие не оставляло Лермонтова до горького конца, ведь и последняя трагедия произошла оттого, что удовольствие Лермонтова терзать слабые создания встретило вместо барышни бравого майора Мартынова как роковое орудие кары для человека, который должен и мог бы быть солью земли, но стал солью, так жалко и постыдно обуявшею.

Осталось от Лермонтова несколько истинных жемчужин его поэзии, попить которые могут только известные животные; осталось, к несчастью, и в произведениях его слишком много сродного этим самым животным, а главное, осталась обуявшая соль его гения, которая, по слову Евангелия, дана на поправление людям. Могут и должны люди попить обуявшую соль этого демонизма с презрением и враждою, конечно, не к погибшему гению, а к погубившему его началу человекоубийственной лжи. Скоро это злое начало приняло в жизни Лермонтова еще другое направление. С годами демон кровожадности слабеет, отдавая большую часть своей силы своему брату — *демону нечистоты*. Слишком рано и слишком беспрепятственно овладел этот второй демон душою несчастного поэта и слишком много следов оставил в его произведениях. И когда, в одну из минут просветления, он говорит о «пороках юности преступной», то это выражение — увы! — слишком близко к действительности. Я умолчу о биографических фактах, скажу лишь несколько слов о стихотворных произведениях, внушенных этим демоном нечистоты. Во-первых, их слишком много, во-вторых, они слишком длинны: самое невозможное из них есть большая (хотя и неоконченная) поэма, писанная автором уже совершеннолетним, и, в-третьих, и главное, характер этих писаний производит какое-то удручающее впечатление полным отсутствием той легкой игривости и грации, какими отличаются, например, подлинные произведения

Пушкина в этой области. Так как я совершенно не могу подтвердить здесь свое суждение цитатами, то поясню его сравнением. В один пасмурный день в деревне я видел ласточку, летающую над большой болотной лужей. Что-то ее привлекало к этой темной влаге, она совсем опускалась к ней и, казалось, вот-вот погрузится в нее или хоть зачерпнет крылом. Но ничуть не бывало — каждый раз, не коснувшись поверхности, ласточка вдруг поднималась вверх и щебетала что-то невинное. Вот вам впечатление, производимое этими шутками у Пушкина: видишь тинистую лужу, видишь ласточку и видишь, что прочной связи нет между ними, — тогда как порнографическая муза Лермонтова — словно лягушка, погрузившаяся и прочно засевшая в тине.

Или, чтобы сказать ближе к делу, Пушкина в этом случае вдохновлял какой-то игривый бесенок, какой-то шутник-гном, тогда как пером Лермонтова водил настоящий демон нечистоты.

Сознавал ли Лермонтов, что пути, на которые толкали его эти демоны, были путями ложными и пагубными? И в стихах, и в письмах его много раз высказывалось это сознание. Но сделать действительное усилие, чтобы высвободиться из-под власти двух первых демонов, мешал третий и самый могучий — демон гордости, он нашептывал: «Да, это дурно, да, это низко, но ты гений, ты выше простых смертных, тебе все позволено, ты имеешь от рождения привилегию оставаться высоким и в низости...» Глубоко и искренно тяготился Лермонтов своим падением и порывался к добру и чистоте. Но мы не

найдем ни одного указания, чтобы он когда-нибудь тяготился взаправду своею гордостью и обращался к смирению. И демон гордости, как всегда хозяин его внутреннего дома, мешал ему действительно побороть и изгнать двух младших демонов, и когда хотел — снова и снова отворял им дверь...

Говоря о гордости и смирении, я разумею нечто вполне реальное и утилитарное. Гордость потому есть коренное зло, или главный из смертных грехов, по богословской терминологии, что это есть такое состояние души, которое делает всякое совершенствование или возвышение невозможным, потому что гордость ведь в том и заключается, чтобы считать себя ни в чем не нуждающимся, чем исключается всякая мысль о совершенствовании и подъеме. Смирение потому и есть основная для человека добродетель, что признание своей недостаточности прямо обуславливает потребность и усилие совершенствования. Другими словами, гордость для человека есть первое условие, чтобы никогда не сделаться сверхчеловеком, и смирение есть первое условие, чтобы сделаться сверхчеловеком; поэтому сказать, что *гениальность обязывает к смирению*, значит только сказать, что гениальность обязывает становиться сверхчеловеком. Лермонтову тем легче было исполнить эту обязанность, что он, при всем своем демонизме, всегда верил в то, что выше и лучше его самого, а в иные светлые минуты даже ощущал над собою это лучшее:

И в небесах я вижу Бога...

Это религиозное чувство, часто засыпавшее в Лермонтове, никогда в нем не умирало и, когда пробуждалось, боролось с его демонизмом. Оно не исчезло и тогда, когда он дал победу злему началу, но приняло странную форму. Уже во многих ранних своих произведениях Лермонтов говорит о Высшей воле с какою-то личной обидою. Он как будто считает ее виноватою против него, глубоко его оскорбившею.

В этих ранних произведениях тяжба поэта с Богом имеет, конечно, ребяческий характер. Лермонтов упрекает Творца за то, что он сделал его некрасивым, за то, что люди, и особенно кузины и другие барышни, не понимают и не ценят его и т. п. Но когда в более зрелом возрасте, после нескольких бесплодных порывов к возрождению — бесплодных потому, что с детских лет заведенное в его душе демоническое хозяйство не могло быть разрушено несколькими субъективными усилиями, а требовало сложного и долгого подвига, на который Лермонтов не был согласен, — итак, когда после нескольких бесплодных попыток переменить жизненный путь, Лермонтов перестает бороться против демонических сил и находит окончательное решение жизненного вопроса в *фатализме* («Герой нашего времени» и «Валерик»), он вместе с тем дает новую, ухищренную форму своему прежнему детскому чувству обиды против Провидения — именно в последней обработке поэмы «Демон». Герой этой поэмы есть тот же главный демон самого Лермонтова — демон

гордости, которого мы видели в ранних стихотворениях. Но в поэме он ужасно идеализирован (особенно в последней ее обработке), хотя, несмотря на эту идеализацию, образ его действий, если судить беспристрастно, скорее приличествует юному гусарскому корнету, нежели особе такого высокого чина и таких древних лет. Несмотря на великолепие стихов и на значительность замысла, говорить с полной серьезностью о содержании поэмы «Демон» для меня так же невозможно, как вернуться в пятый или шестой класс гимназии. Но сказать о нем все-таки нужно. Итак, идеализованный демон вовсе уж не тот дух зла, который такими правдивыми чертами был описан в прежних стихотворениях гениального отрока. Демон поэмы не только прекрасен, он до чрезвычайности благороден и, в сущности, вовсе не зол. Когда-то у него произошло какое-то загадочное недоразумение с Всевышним, но он тяготится этой размолвкой и желает примирения. Случай к этому представляется, когда демон видит прекрасную грузинскую княжну Тамару, пляшущую и поющую на кровле родительского дома. По Библии и по здоровой логике — что одно и то же, — увлечение сынов Божиих красотой дочерей человеческих есть падение, но для демонизма это есть начало возрождения. Однако возрождения не происходит. После смерти жениха и удаления Тамары в монастырь демон входит к ней, готовый к добру, но, видя ангела, охраняющего ее невинность, воспламеняется ревностью, соблазняет ее, убивает и, не успевши завладеть ее ду-

шою, объявляет, что он хотел стать на другой путь, но что ему не дали, и с сознанием своего полного права становится уже настоящим демоном.

Такое решение вопроса находится в слишком явном противоречии с логикою, чтобы стоило его опровергать.

Итак, натянутое и ухищренное оправдание демонизма в теории, а для практики принцип фатализма, — вот к чему пришел Лермонтов перед своим трагическим концом. Фатализм сам по себе, конечно, не дурен. Если, например, человек воображает, что он роковым образом должен быть добрым, и делает добро и неуклонно следует этому року, то чего же лучше? К несчастью, фатализм Лермонтова покрывал только его дурные пути.

Образ его действий за последнее время я рассказывать не стану, скажу только, что он был не лучше прежнего. Между тем полного убеждения в истине фатализма у Лермонтова не было, и он, кажется, захотел убедиться в нем на опыте. Все подробности его поведения, приведшего к последней дуэли, а также во время самой этой дуэли носят черты фаталистического эксперимента.

На дуэли Лермонтов вел себя с благородством — он не стрелял в своего противника, — но по существу это был безумный вызов высшим силам, который во всяком случае не мог иметь хорошего исхода. В страшную грозу, при блеске молнии и раскатах грома, перешла эта бурная душа в иную область бытия.

Конец Лермонтова и им самим и нами называется *гибелью*. Выражаясь так, мы не представляем себе, конечно, этой гибели ни как театрального провала в какую-то преисподнюю, где пляшут красные черти, ни как совершенного прекращения бытия. О природе загробного существования мы ничего достоверного не знаем, а потому и говорить об этом не будем. Но есть нравственный закон, столь же непреложный, как закон математический, и он не допускает, чтобы человек испытывал после смерти превращения произвольные, не обоснованные его предыдущим нравственным подвигом. Если жизненный путь продолжается и за гробом, то, очевидно, он может продолжаться только с той степени, на которой остановился. А мы знаем, что, как высока была степень прирожденной гениальности Лермонтова, так же низка была его степень нравственного усовершенствования. Лермонтов ушел с бременем неисполненного долга — развить тот задаток, великолепный и божественный, который он получил даром. Он был призван сообщить нам, своим потомкам, могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству, но этого мы от него не получили. Мы можем об этом скорбеть, но то, что Лермонтов не исполнил своей обязанности к нам, конечно, не снимает с нас нашей обязанности к нему. Прежде чем быть обязанным относительно наших современников — братьев по человечеству — и относительно потомства — наших детей по человечеству, мы имеем обязанность к отшедшим — нашим отцам

в человечестве, — и, конечно, Лермонтов принадлежит к таким отцам для современного поколения. Так не требует ли от нас обязанность сыновней любви и почтения восхвалять Лермонтова за все то многое в нем, что достойно хвалы, и молчать о другом? Я не так понимаю сыновнюю любовь и ее обязанность. Представьте себе, что мы видим живого отца, исполненного заслуг и высоких дарований, но в настоящую минуту обремененного какой-нибудь тяжестью, душевною или физическою, все равно. Обязанность сыновней любви к такому отцу, конечно, потребует от нас не того, чтобы мы восхваляли его заслуги и дарования, а того, чтобы помогли ему снять с себя или по крайней мере облегчили удручающее его бремя. Разве не то же и относительно отцов умерших? Облегчить бремя их души — вот наша обязанность. И у Лермонтова с бременем неисполненного призвания связано еще другое тяжелое бремя, облегчить которое мы можем и должны. Облекая в красоту формы ложные мысли и чувства, он делал и делает еще их привлекательными для неопытных, и если хоть один из малых сих вовлечен им на ложный путь, то сознание этого, теперь уже невольного и ясного для него, греха должно тяжелым камнем лежать на душе его. Обличая ложь воспетого им демонизма, только останавливающего людей на пути к их истинной сверхчеловеческой цели, мы, во всяком случае, подрываем эту ложь и уменьшаем хоть сколько-нибудь тяжесть, лежащую на этой великой душе. Вы мне поверьте, что прежде, чем гово-

ритель публично о Лермонтове, я подумал, чего требует от меня любовь к умершему, какой взгляд должен я высказать на его земную судьбу, — и я знаю, что тут, как и везде, один только взгляд, основанный на вечной правде, в самом деле нужен и современным, и будущим поколениям, а прежде всего самому отшедшему.

ПОЭЗИЯ Ф. И. ТЮТЧЕВА

Говорят, что в недрах русской земли скрывается много естественных богатств, которые остаются без употребления и даже без описания. Это может, конечно, объясняться огромным объемом страны. Более удивительно, что в небольшой области русской литературы тоже существуют такие сокровища, которыми мы не пользуемся и которых почти не знаем. Самым драгоценным из этих кладов я считаю лирическую поэзию Тютчева. Этого несравненного поэта, которым гордилась бы любая литература, хорошо знают у нас только немногие любители поэзии, огромному же большинству даже «образованного» общества он известен только по имени да по двум-трем (далеко не самым лучшим) стихотворениям, помещаемым в хрестоматиях или положенным на музыку. Я часто слышал восторженные отзывы о стихотворениях Тютчева от Льва Толстого и от Фета¹;

¹ Фет выразил свой восторг в послании к «обожаемому поэту» («Вечерние огни», вып. 1) и в надписи — «На книжке стихотворений Тютчева» («Вечерние огни», вып. 2):

Вот наш патент на благородство,
Его вручает нам поэт;
Здесь духа мощного господство,

Тургенев в своей краткой рецензии называет Тютчева «великим поэтом»; Ап. Григорьев упоминает о нем, говоря о наших поэтах, особенно отзывчивых на жизнь природы, но специального разбора или объяснения его поэзии до сих пор не существует в нашей литературе, хотя прошло уже более двадцати лет с его смерти. Превосходное сочинение И. С. Аксакова есть главным образом биография и характеристика личности и славянофильских взглядов поэта. В настоящем очерке я беру поэзию Тютчева по существу, чтобы показать ее внутренний смысл и значение.

I

Прежде всего бросается в глаза при знакомстве с нашим поэтом созвучие его вдохновения с жизнью природы — совершенное воспроизведение им физических явлений как состояний и действий живой души. Конечно, все действительные поэты и художники чувствуют жизнь природы и представляют ее в одушевленных образах, но преимущество Тютчева

Здесь утонченной жизни цвет.
 В сыртах не встретишь Геликона,
 На льдинах лавр не расцветет,
 У чукчей нет Анакреона,
 К зырянам Тютчев не придет.
 Но Муза, правду соблюдая,
 Глядит; а на весах у ней
 Вот эта книжка небольшая —
 Томов премногих тяжелей.

перед многими из них состоит в том, что он вполне и сознательно *верил* в то, что чувствовал, ощущаемую им живую красоту принимал и понимал не как свою фантазию, а как *истину*. Эта вера и это понимание стали редки в новое время — мы не находим их даже, например, у такого сильного поэта и тонкого мыслителя, как Шиллер. В своем знаменитом стихотворении «Боги Греции» он предполагает, что природа только *была* жива и прекрасна в *воображении* древних, а на самом деле она лишь мертвая машина. Смерть эллинской мифологии была для Шиллера смертью самой природы, вместе с прекрасными богами Греции исчезла и душа мира, оставив только свою тень в художественных памятниках классической древности:

*Светлый мир, о, где ты? Как чудесен
 Был природы радостный расцвет.
 Ах! в стране одной волшебных песен
 Не утрачен сказочный твой след.
 Загрустя, повымерли долины,
 Взор нигде не встретит божества.
 Ах! от той живительной картины
 Только тень видна едва.
 Всех цветов душистых строй великий
 Злым дыханьем севера снесен...*

*Я ищу по небу, грусти полный,
 Но тебя, Селена, нет как нет;
 Оглашаю рощи, кличу в волны —*

*Безответен мой привет,
 Без признанья радость расточая,
 Не провидя блеска своего,
 Над собой вождя не сознавая,
 Не деля восторга моего,
 Без любви к виновнику творенья,
 Как часы — не оживлен и сир,
 Рабски лишь закону тяготенья
 Обезбожен служит мир...*

.....
*Праздно в мир искусства скрылись боги,
 Бесплезны для вселенной той,
 Что, у них не требуя подмоги,
 Связь нашла в себе самой.
 Да, они укрылись в область сказки,
 Унося туда же за собой
 Все величье, всю красу, все краски,
 А у нас остался звук пустой¹.*

Тютчев не верил в эту смерть природы, и ее красота не была для него пустым звуком. Ему не приходилось *искать* душу мира и безответно приветствовать отсутствующую, она сама сходилась с ним и в блеске молодой весны, и в «светлости осенних вечеров»; в сверканье пламенных зарниц и в шуме ночного моря она сама намекала ему на свои роковые тайны. И без греческой мифологии мир был

¹ «Боги Греции» Шиллера, в переводе Фета («Вечерние огни», вып. 1).

полон для него и величия, и красы, и красок. В этом нет еще ничего особенного. Живое отношение к природе есть существенный признак поэзии вообще, отличающий ее от двойкой прозы житейско-практической и отвлеченно-научной. В минуты настоящего поэтического вдохновения и Шиллер забывал, конечно, о часовом механизме и о законе тяготения — и отдавался непосредственным впечатлениям природной красоты. Но у Тютчева, как я уже заметил, важно и дорого то, что он не только *чувствовал*, а и *мыслил как поэт*, что он был убежден в *объективной истине поэтического воззрения на природу*. Как бы прямым ответом на шиллеровский похоронный гимн мнимоумершей природе служит стихотворение Тютчева:

*Не то, что мните вы, природа —
Не слепок, не бездушный лик:
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.*

Вовсе не высшее знание, а только собственная слепота и глухота заставляют людей отрицать внутреннюю жизнь природы:

*Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнца, зная, не дышат,
И жизни нет в морских волнах,
Лучи к ним в душу не сходили,*

*Весна в груди их не цвела,
 При них леса не говорили,
 И ночь в звездах нема была;
 И, языками неземными
 Волнуя реки и леса,
 В ночи не совещалась с ними
 В беседе дружеской гроза...*

II

Кто же прав из двух поэтов? Есть жизнь и душа в природе или нет? Или, может быть, существуют две истины: одна для поэзии, а другая — для науки? Но наука тут ни при чем; она не отвечает за те ложные выводы, которые делаются из ее достоверных данных в силу одностороннего направления мысли, возобладавшего в известную эпоху. Наука никогда не доказывала — да, по существу дела, и не может доказывать, что мир есть *только* механизм, что природа есть *только* мертвое вещество. Различные науки исследуют природу *по частям* и находят между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая исследовала бы Вселенную в ее единстве и целостности, вовсе не существует, а логика, обязательная и для наук, не позволяет от анализа частей и их внешней частичной связи делать окончательное заключение о всеобщем характере или смысле целого. Ведь и в теле живого человека все его части и частицы связаны между собою механически, и это не мешает ему, однако, быть одуше-

ленным существом. Никто не решится утверждать, что механическое устройство и действие скелета, сосудистой, мускульной и нервной систем, изучаемое точными науками — анатомией и физиологией, — исчерпывает собою весь истинный смысл человеческого существа и существования; напротив, каждый согласится, что весь этот механизм координированных частей имеет смысл только как орудие или средство выражения и осуществления внутренней жизни или души человека¹. Точно так же и механизм всей природы есть только слаженная совокупность для проявления и развития всемирной жизни. Точное изучение механизма в высшей степени важно: оно дает человеку возможность в известной мере управлять естественными явлениями, пользоваться ими для своих целей. Но ни теоретический принцип, ни практическая польза такого изучения не составляют еще достаточного основания, чтобы видеть здесь всю истину о природе: это, в сущности, было бы так же странно, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что для полного и окончательного познания человека нужно только вскрыть и препарировать его труп.

Против нашего заключения от одушевленности человеческого тела к одушевленности тела всемирного нельзя приводить то соображение, что живого человека мы действительно видим как замкнутое це-

¹ Об отношении жизни к материальной организации тела — см. превосходные рассуждения Клода Бернара в его «Общей физиологии».

лое в некотором осязательном единстве, — природу же воспринимаем всегда лишь по частям. Ясно, что это различие зависит не от существа дела, а от причины совершенно условной — от относительных размеров того и другого предмета. Для микроскопических глаз мухи вовсе не существует целое гармоническое очертание человека или человеческого лица с его выражением, да и для нашего собственного глаза самое прекрасное и оживленное лицо превратилось бы при микроскопическом исследовании в бесформенную массу грубых тканей и клеток, механически нагроможденных безо всякой законченности и единства. Однако, когда я смотрю на это лицо как на живое, узнаю в его очертаниях и изменениях следы внутреннего опыта и выражение мыслей, чувств и желаний, вижу через него душу и судьбу этого человека, то я, конечно, вижу несравненно *больше*, чем видит в нем самая наблюдательная муха, и узнаю о нем более полную истину, чем ту, которую мог бы узнать при помощи микроскопа. Никак не те волокна и клетки, а именно это большее, содержательное и единое, что я вижу живым взглядом, оно-то и есть *истина*, или подлинный *смысл* этого человеческого существа, а то все — только материал, в котором воплощается, посредством которого выражается эта истина или этот смысл.

Как телесная видимость человека, сверх анатомических и физиологических фактов, говорит нам еще своими знаками о его внутренней жизни или душе, так точно и явления всей природы, каков бы ни был

их *механический состав*, говорят нам в своей живой действительности о жизни и душе великого мира. Ни логика, ни сама естественная наука не позволяют нам рассуждать иначе и противопоставлять человека миру, как живое мертвому. Для взгляда исключительно аналитического и в самом человеке нет живого и целого существа, а только механическая совокупность материальных частиц; для взгляда же, направленного на полную истину, а не на одну только ее сторону, есть жизнь и во внешней природе. Последовательная мысль должна выбирать между двумя положениями: или ни в чем, даже в человеке, даже в нас самих, нет одушевленной жизни, или она есть во всей природе, различаясь только по степеням и формам. Ибо нет никакой возможности, оставаясь на научной почве, *отделить* человека в этом отношении от остального мира. Своею телесною организацией, которою обусловлено развитие его внутренней жизни, человек принадлежит к животному царству, а животных никак нельзя выделить из прочей природы и признать их исключительными носителями жизни. На самом деле животное царство неразрывно связано с растительным, имея с ним первоначально одну общую основу органического бытия, до сих пор еще представляемую такими организмами, которых нельзя отнести ни к животным, ни к растениям. А целый органический мир, при всем своем формальном *отличии*, *нераздельно* связан, однако, и по составу и по происхождению, с миром неорганическим. Утверждать безусловную грань между этими

двумя мирами так же, в сущности, неосновательно и противно духу науки, как если бы мы признали безусловную разнородность между твердым скелетом и мягкими тканями человеческого тела.

Нет во всей Вселенной такой пограничной черты, которая делила бы ее на совершенно особенные, не связанные между собою области бытия; повсюду существуют переходные, промежуточные формы или остатки таких форм, и весь видимый мир не есть собрание деланных вещей, а продолжающееся развитие или рост единого живого существа.

III

Глубокое и сознательное убеждение в действительной, а не воображаемой только одушевленности природы избавляло нашего поэта от того раздвоения между мыслью и чувством, которым с прошлого века и до последнего времени страдает большинство художников и поэтов. Простодушно принимая механическое мировоззрение за всенаучное и единственно научное, а потому несомненное, веря ему на слово, эти служители красоты *не верят в свое дело*. Как художники, они передают нам жизнь и душу природы, но при этом в уме своем убеждены, что она безжизненна и бездушна, что их чувство и вдохновение их обманывают, что красота есть субъективная иллюзия. А на самом деле иллюзия только в том, что отражение ходячих мнений на поверхности их сознания принимается ими за нечто более

достоверное, чем та истина, которая открывается в глубине их собственного поэтического чувства.

Понятно, что при таком неверии самих поэтов в свое дело простые смертные приучаются смотреть на поэзию (и на художественную красоту вообще) как на праздный вымысел и про всякую идею, возвышающуюся над житейскою плоскостью, говорить: «Это только поэзия!», разумея: «Это вздор и пустяки!» И кто же, в самом деле, станет придавать серьезное значение тому божеству, в котором сами жрецы видят только приятный вымысел?

Поэты, не верящие в поэзию, у которых ум противоречит вдохновению и которые думают, что истина есть только одна механика, — такие поэты или должны быть неискренни, или же, отдаваясь поэтическому чувству, должны воздерживаться от всякой мысли, что не всегда возможно и не всегда полезно; когда же они начинают рассуждать, у них выходит отвлеченная и мертвая дидактика, вовсе не нуждающаяся в «языке богов». Тютчев был избавлен от такого печального положения. Его ум был вполне согласен с вдохновением, поэзия его была полна сознанный мысли, а его мысли находили себе только поэтическое, т. е. одушевленное и законченное, выражение.

Дело поэзии, как и искусства вообще, не в том, чтобы «украшать действительность приятными вымыслами живого воображения», как говорилось в старинных эстетиках, а в том, чтобы воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определение в разу-

мных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается в форме ощутительной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны или сферы проявления одного и того же; между ними нельзя провести разделения, и еще менее могут они противоречить друг другу. Если Вселенная имеет смысл, то двух противоречащих друг другу истин — поэтической и научной — так же не может быть, как и двух исключających друг друга «высших благ» или целей существования. Следовательно, прав был наш поэт, когда прекрасное он сознательно принимал и утверждал не как вымысел, а как предметную истину и, чувствуя жизнь природы и душу мира, был убежден в действительности того, что чувствовал.

IV

Убеждение в истинности поэтического воззрения на природу и вытекающая отсюда цельность творчества, гармония между мыслию и чувством, вдохновением и сознанием составляет преимущество Тютчева даже перед таким значительным поэтом-мыслителем, как Шиллер; но, разумеется, это не есть *исключительное* преимущество нашего поэта или специфическая особенность его поэзии. И в новой литерату-

ре далеко не все поэты так доверчиво, как Шиллер, приняли механическое мировоззрение, так легко усвоили дуализм Картезия или субъективизм Канта. Многие продолжали и продолжают сознательно верить в действительность жизни и красоты, не видя в этом никакого противоречия с маятником Галилея или законом тяготения Ньютона. Между великими европейскими именами достаточно назвать Шелли в Англии и особенно Гёте в Германии. Гёте, который был не только поэт и мыслитель, но и великий естествоиспытатель, положивший начало двум интереснейшим наукам — сравнительной анатомии животных и морфологии растений, — лучше, чем кто-либо другой, мог видеть всю недостаточность исключительно механического объяснения Вселенной, и в целом ряде великолепных стихотворений под заглавием «Gott und Welt» он прославляет душу мира и жизнь природы.

Конечно, Тютчев не рисовал таких грандиозных картин мировой жизни в целом ходе ее развития, какую мы находим у Гёте, например, в стихотворении: «Vertheilet euch durch alle Regionen». Но и сам Гёте не захватывал, быть может, так глубоко, как наш поэт, *темный корень* мирового бытия, не чувствовал так сильно и не признавал так ясно ту *таинственную основу всякой жизни* — природной и человеческой, — основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества. Здесь Тютчев действительно является вполне своеобразным и если не единственным, то, наверное, самым сильным во всей

поэтической литературе. В этом пункте — ключ ко всей его поэзии, источник ее содержательности и оригинальной прелести.

«Олимпиец» Гёте обнимал своим орлиным взглядом величие и красоту живой вселенной. Он знал, конечно, что этот светлый, дневной мир не есть первоначальное, что под ним скрыто совсем другое и страшное, но он не хотел останавливаться на этой мысли, чтобы не смущать своего олимпийского спокойствия. Но при таком одностороннем взгляде *смысл* Вселенной не может быть раскрыт во всей своей глубине и полноте. Наш поэт одинаково чуток к обеим сторонам действительности: он никогда не забывает, что весь этот светлый, дневной облик живой природы, который он так умеет чувствовать и изображать, есть пока лишь «златотканый покров», расцвеченная и позолоченная вершина, а не основа мироздания:

*На мир таинственный духов,
Над этой бездной безымянной
Покров наброшен златотканый
Высокой волею богов.
День — сей блистательный покров —
День — земнородных оживленье,
Души болящей исцеленье,
Друг человеков и богов!
Но меркнет день, настала ночь, —
Пришла — и с мира рокового
Ткань благодатную покрыва,
Собрав, отбрасывает прочь.
И бездна нам обнажена,*

*С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами:
Вот отчего нам ночь страшна.*

«День» и «ночь», конечно, только видимые символы двух сторон Вселенной, которые могут быть обозначены и без метафор. Хотя поэт называет здесь темную основу мироздания «бездной безымянной», но ему сказалось и собственное ее имя, когда он прислушивался к напевам ночной бури:

*О чем ты воешь, ветер ночной,
О чем так сетуешь безумно?
Что значит странный голос твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке,
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки.
О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с беспредельным жаждет слиться.
О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!..*

V

Хаос, т. е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положи-

тельного и должного, — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами. Это присутствие хаотического, иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты. Жизнь и красота в природе — это борьба и торжество света над тьмою, но этим необходимо предполагается, что тьма есть действительная сила. И для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена в торжестве мировой гармонии: достаточно, чтобы светлое начало овладело ею, подчинило ее себе, до известной степени воплотилось в ней, ограничивая, но не упраздняя ее свободу и сопротивление. Так, безбрежное море в своем бурном волнении *прекрасно*¹ как проявление и образ мятежной жизни, гигантского порыва стихийных сил, введенных, однако, в незыблемые пределы, не могущих расторгнуть общей связи мироздания и нарушить его строя, а только наполняющих его движением, блеском и громом:

¹ По Канту, оно не прекрасно, а возвышенно (*erhaben*); но это одна из тех ненужных *distinctiones more scholasticorum*, к каким великий философ имел чрезмерную слабость.

*Как хорошо ты, о море ночное,
Здесь лучезарно, там сизо-черно!
В лунном сиянии, словно живое,
Ходит и дышит и блещет оно.
На бесконечном, на вольном просторе
Блеск и движение, грохот и гром...
Тусклым сияньем облитое море,
Как хорошо ты в безлюдье ночном!
Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздник так празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткие звезды глядят с высоты.*

Хаос, т. е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и эстетическое значение таких явлений, как бурное море или ночная гроза, зависит именно от того, что «под ними хаос шевелится». В изображении всех этих явлений природы, где яснее чувствуется ее темная основа, Тютчев не имеет себе равных.

*Не остывшая от зною,
Ночь июльская блистала,
И над тусклою землею
Небо, полное грозою,
От зарниц все трепетало.
Словно тяжкие ресницы,
Разверзались порою,
И сквозь беглые зарницы
Чьи-то грозные зеницы
Загорались над землею.*

Этот поразительный образ гениально заканчивается поэтом в другом стихотворении:

.....
*Одни зарницы огневые,
 Воспламеняясь чередой,
 Как демоны глухонемые.
 Ведут беседу меж собой,
 Как по условленному знаку
 Вдруг неба вспыхнет полоса,
 И быстро выступают из мраку
 Поля и дальние леса.
 И вот опять все потемнело,
 Все стихло в чуткой темноте,
 Как бы таинственное дело
 Решалось там — на высоте...*

VI

Частные явления суть знаки общей сущности. Поэт умеет читать эти знаки и понимать их смысл. «Таинственное дело», заговор «глухонемых демонов» — вот начало и основа всей мировой истории. Положительное, светлое начало космоса сдерживает эту темную бездну и постепенно преодолевает ее. В последнем, высшем произведении мирового процесса — человеку — внешний свет природы становится внутренним светом сознания и разума, — идеальное начало вступает здесь в новое, более глубокое и тесное сочетание с земною душою; но соответственно

этому глубже раскрывается в душе человеку и противоположное демоническое начало хаоса. Ту темную основу мироздания, которую он чувствует и видит во внешней природе под «златотканым покровом Космоса, он находит и в своем собственном сознании, —

*И в чуждом, неразгаданном, ночном
Он узнает наследье роковое.*

Главное правление душевной жизни человека, открывающее ее смысл, есть любовь, и тут опять наш поэт сильнее и яснее других отмечает ту самую демоническую и хаотическую основу, к которой он был чуток в явлениях внешней природы. Этому вовсе не противоречит прозрачный одухотворенный характер тютчевской поэзии, напротив, чем светлее и духовнее поэтическое сознание, тем глубже и полнее, значит, было прочувствовано и пережито то темное, недуховное, что требует просветления и одухотворения.

Жизнь души, сосредоточенная в любви, есть по основе своей *злая* жизнь, смущающая мир прекрасной природы:

*Что это, друг? Иль злая жизнь недаром, —
Та жизнь — увы! — что в нас тогда текла,
Та злая жизнь с ее мятежным жаром
Через порог заветный перешла?*

Эта злая и горькая жизнь любви убивает и губит:

*О, как убийственно мы любим,
Как в буйной слепоте страстей
Мы то всего вернее губим,
Что сердцу нашему милей.*

И это не есть случайность, а роковая необходимость земной любви, ее *предопределение*:

*Любовь, любовь, — гласит преданье, —
Союз души с душой родной,
Их съединенье, сочетанье,
И роковое их слиянье,
И поединок роковой.
И чем одно из них нежнее
В борьбе неравной двух сердец,
Тем неизбежней и вернее,
Любя, страдая, грустно млея,
Оно изнает наконец.*

VII

«Злая жизнь», превращающая саму любовь в роковую борьбу, должна кончиться смертью. Но в чем же тогда смысл существования? Смысл природы был в создании разумного существа — человека. Но разум в природном человеке оказывается лишь формальным преимуществом; он не в силах овладеть самою жизнью, сделать ее разумною и бессмертною; назло разуму и на погибель человека, поднимается в нем демоническое и хаотическое безумие. Как в мировом процессе природы темное начало хаоса преодолевалось внешним образом, чтобы произвести светлое миро-

здание, увенчанное явлением человеческого разума, — так теперь та же самая темная основа, открывшаяся на новой, высшей ступени в жизни и сознании человека, должна быть побеждена внутренним образом — в самом человечестве и при его собственном содействии. Достойная и вечная жизнь, которая требуется, но не дается разумом, должна быть добыта духовным подвигом. Носитель мирового смысла не может иметь свой смысл *вне* себя. Если я, как человек, могу понимать откровение абсолютного совершенства и сознательно стремиться к нему, то зачем же мне переставать быть человеком, чтобы достигнуть этого совершенства? Если мое сознание, как форма, может вместить бесконечное, то зачем же мне искать другой формы? Очевидно, я должен быть не сверхчеловеком, а только совершенным человеком, т. е. соответствующим в действительности идеалу человечности. Смысл человека есть он сам, но только не как раб и орудие злой жизни, а как ее победитель и владыка. Если загадка мирового сфинкса разрешена явлением природного человека, то загадка нового сфинкса — души и любви человеческой — разрешается явлением духовного человека, действительного и вечного царя мироздания, покорителя греха и смерти. И как первое явление разумного сознания произошло в природе и *из* природы, но *не от* природы, а от того разума, который изначально устраивал саму природу для этого явления и целесообразно направлял естественный ход всемирного процесса, подобным образом и первое явление совершенной духовной жизни произошло в человечестве и *из*

человечества, но *не от* человечества, а от Того, Кто изначально вложил в Свой образ и подобие зародыш высшего совершенства и как Грядущий приготавливал через всю историю необходимые условия Своего действительного воплощения.

Примкнуть к «Вождю на пути совершенства», заменить роковое и убийственное наследие древнего хаоса духовным и животворным наследием нового человека, или Сына человеческого — первенца из мертвых, — вот единственный исход из «злой жизни» с ее коренным раздвоением и противоречием — исход, которого не могла миновать вещая душа поэта.

*О, вещая душа моя,
О, сердце, полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..
Так, ты жилище двух миров,
Твой день — болезненный и страстный,
Твой сон — пророчески-неясный,
Как откровение духов...
Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые, —
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть...*

VIII

«Роковое наследие» темных сил в нашей душе не есть что-нибудь личное, оно одинаково принадлежит всему человечеству, таково же и духовное на-

следие Христово: оно явилось не для одиночного утешения отдельного человека, а для спасения всего человечества. Но что такое это человечество, в чем оно реально воплощается, где его действительное единство? На это у Тютчева был определенный ответ, который я здесь только укажу, не оспаривая и не подтверждая его.

Как во всей природе наш поэт признавал живую душу, которою держится единство и целость мира, подобным же образом он признавал и живую душу человечества и видел ее в России. Как, по словам одного учителя Церкви, душа человеческая *по природе* христианка, так Тютчев считал Россию по природе христианским царством. Так как смысл истории в христианстве, то Россия, как страна по преимуществу христианская, призвана внутренне обновить и внешним образом объединить все человечество.

Для Тютчева Россия была не столько предметом любви, сколько веры: «В Россию можно только верить». Личные чувства его к родине были очень сложны и многоцветны. Было в них даже некоторое отчуждение, с другой стороны — благоговение к религиозному характеру народа: «Всю тебя, земля родная, — в рабском виде Царь Небесный — исходил благословляя», — бывали в них, наконец, минутные увлечения самым обыкновенным шовинизмом.

Тютчев не любил Россию тою любовью, которую Лермонтов называет почему-то «странною». К русской природе он скорее чувствовал антипа-

тию. «Север роковой» был для него «сновиденьем безобразным»; родные места он прямо называет *не милыми*:

*Итак, опять увиделся я с вами,
Места не милые, хоть и родные,
Где мыслил я и чувствовал впервые*

.....

*Ах, нет! не здесь, не этот край безлюдный
Был для души моей родимым краем, —
Не здесь расцвел, не здесь был величаем
Великий праздник молодости чудной!
Ах, и не в эту землю я сложил
То, чем я жил и чем я дорожил...*

Значит, его вера в Россию не основывалась на непосредственном органическом чувстве, а была делом сознательно выработанного убеждения. Первое, еще неопределенное, но зато высоко-поэтическое выражение этой вере он дал еще в молодости — в прекрасном стихотворении «На взятие Варшавы». В своей борьбе с братским народом Россия руководилась не зверскими инстинктами, а только необходимостью «державы целость соблюсти», для того чтобы

*Славян родные поколенья
Под знамя русское собрать
И весть на подвиг просвещенья
Единомысленную рать.
И это высшее сознанье*

*Вело наш доблестный народ;
Путей небесных оправданье
Он смело на себя берет.
Он чует над своей главою
Звезду в незримой высоте
И неуклонно за звездою
Идет к таинственной мечте.*

Эта вера в высокое призвание России возвышает самого поэта над мелкими и злобными чувствами национального соперничества и грубого торжества победителей. Необычно у патриотических певцов гуманностью дышат заключительные стихи, обращенные к Польше:

*Ты ж, братскою стрелой пронзенный,
Судеб свершая приговор,
Ты пал, орел одноплеменный,
На очистительный костер.
Верь слову русского народа:
Твой пепл мы свято сбережем,
И наша общая свобода
Как феникс возродится в нем.*

Позднее вера Тютчева в Россию высказывалась в пророчествах более определенных. Сущность их в том, что Россия сделается всемирною христианскою монархией:

*...и не прейдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек.*

Одно время условием для этого великого события он считал соединение Восточной церкви с Западной через соглашение Царя с Папой, но потом отказался от этой мысли, находя, что папство несовместимо со свободой совести, т. е. с самою существовою принадлежностью христианства.

Отказавшись от надежды мирного соединения с Западом, наш поэт продолжал предсказывать превращение России во всемирную монархию, простирающуюся по крайней мере до Нила и до Ганга, с Царьградом как столицей. Но эта монархия не будет, по мысли Тютчева, подобием звериного царства Навуходоносорова, ее единство не будет держаться насилем. По поводу известного изречения Бисмарка Тютчев противопоставляет друг другу *два единства*:

*«Единство, — возвестил оракул наших дней, —
Быть может спаяно железом лишь и кровью»;
Но мы попробуем спаять его любовью, —
А там увидим, что прочней...*

Великое призвание России предписывает ей держаться единства, основанного на духовных началах — не гнилою тяжестью земного оружия должна она облечься, а «чистою ризою Христовою».

*Над этой темною толпой
Непробужденного народа
Взойдешь ли ты когда, свобода,
Блеснет ли луч твой золотой?*

*Блеснет твой луч и оживит,
И сон разгонит и туманы...
Но старые, гнилые раны,
Рубцы насилий и обид,
Растление душ и пустота,
Что гложет ум и в сердце ноет...
Кто их излечит, кто прикроет?
Ты, риза чистая Христа...*

Мне остается только прибавить несколько слов, чтобы из патриотических пророчеств нашего поэта извлечь их окончательный смысл.

Допустим, становясь на точку зрения Тютчева, что Россия — душа человечества. Но, как в душе природного мира, и в душе отдельного человека светлое духовное начало имеет против себя темную хаотическую основу, которая еще не побеждена, еще не подчинилась высшим силам, которая еще борется за преобладание и влечет к смерти и гибели, точно так же, конечно, и в этой собирательной душе человечества, т. е. в России. Ее жизнь еще не определена окончательно, она еще двойится, увлекаемая в разные стороны противоборствующими силами. Воплотился ли уже в ней свет истины Христовой, спаяла ли она единство всех своих частей любовью? Сам поэт признает, что она еще не покрыта ризою Христа. Значит, можно сказать поэту, судьба России зависит не от Царьграда и чего-нибудь подобного, а от исхода внутренней нравственной борьбы светлого и темного начала в ней самой. Условие для ис-

полнения ее всемирного призвания есть внутренняя победа добра над злом в ней, а Царьград и прочее может быть только следствием, а никак не условием желанного исхода. Пусть Россия, хотя бы без Царьграда, хотя бы в настоящих своих пределах, станет христианским царством в полном смысле этого слова — царством правды и милости, — и тогда все остальное, наверное, приложится ей.

РУССКИЕ СИМВОЛИСТЫ

I

Вып. 1-й. Валерий Брюсов и А. Л. Миропальский.
Москва, 1894 (44 с.)

Эта тетрадка имеет несомненные достоинства: она не отягощает читателя своими размерами и отчасти увеселяет своим содержанием. Удовольствие начинается с эпиграфа, взятого Валерием Брюсовым у французского декадента Стефана Малларме:

*Une dentelle s'abolit
Dans le doute du jeu suprême¹.*

А вот русский «пролог» г. Брюсова:

*Гаснут розовые краски
В бледном отблеске луны;
Замерзают в льдинах сказки
О страданиях весны.
От исхода до завязки
Завернулись в траур сны,
И безмолвием окраски
Их гирлянды сплетены.*

¹ В буквальном переводе это значит: «Кружево упраздняется в сомнении высочайшей игры».

*Под лучами юной грезы
Не цветут созвучий розы
На куртинах пустоты,
А сквозь окна снов бессвязных
Не увидят звезд алмазных
Усыпленные мечты.*

В словах «созвучий розы на куртинах пустоты» и «окна снов бессвязных» можно видеть хотя и символическое, но довольно верное определение этого рода поэзии. Впрочем, собственно русский «символизм» представлен в этом маленьком сборнике довольно слабо. Кроме стихотворений, прямо обозначенных как переводные, и из остальных добрая половина явно внушена другими поэтами, и притом даже не символистами. Например, то, которое начинается стихами:

*Мы встретились с нею случайно,
И робко мечтал я о ней,*

а кончается:

*Вот старая сказка, которой
Быть юной всегда суждено...*

Несомненно, происходит от Генриха Гейне, хотя и пересаженного на «куртину пустоты». Следующее:

*Невнятный сон вступает на ступени,
Мгновенья дверь приотворяет он —*

есть невольная пародия на Фета. Его же безглагольными стихотворениями внушено:

Звездное небо бесстрастное, —

разве только неудачность подражания принять за оригинальность.

Звезды тихонько шептались —

опять вольный перевод из Гейне.

Склонися головкой твоею —

idem.

А вот стихотворение, которое я одинаково бы затруднился назвать и оригинальным и подражательным:

*Слезами блестящие глазки
И губки, что жалобно сжаты,
А щечки пылают от ласки
И кудри запутанно-смяты, — и т. д.*

Во всяком случае, перечислять в уменьшительной форме различные части человеческого организма, и без того всем известные, разве это символизм?

Другого рода возражение имею я против следующего «заключения» г. Валерия Брюсова:

*Золотистые феи
В атласном саду!
Когда я найду
Ледяные аллеи?*

*Влюбленных наяд
Серебристые всплески,
Где ревнивые доски
Вам путь заградят.
Непонятные вазы
Огнем озаря,
Застыла заря
Над полетом фантазий.
За мраком завес
Погребальные урны,
И не ждет свод лазурный
Обманчивых звезд.*

Несмотря на «ледяные аллеи в атласном саду», сюжет этих стихов столько же ясен, сколько и предосудителен. Увлекаемый «полетом фантазий», автор засматривался в дощатые купальни, где купались лица женского пола, которых он называет «феями» и «наядами». Но можно ли пышными словами заглаживать поступки гнусные? И вот к чему в *заключение* приводит символизм! Будем надеяться, по крайней мере, что «ревнивые доски» оказались на высоте своего призвания. В противном случае «золотистым феям» оставалось бы только окатить нескромного символиста из тех «непонятных ваз», которые в просторечии называются шайками и употребляются в купальнях для омовения ног.

Общего суждения о г. Валерии Брюсове нельзя произнести, не зная его возраста. Если ему не более четырнадцати лет, то из него может выйти порядоч-

ный стихотворец, а может и ничего не выйти. Если же это человек взрослый, то, конечно, всякие литературные надежды неуместны. О г. Миропольском мне нечего сказать. Из десяти страничек, ему принадлежащих, восемь заняты прозаическими отрывками. Но читать декадентскую прозу есть задача, превышающая мои силы. «Куртины пустоты» могут быть сносны лишь тогда, когда на них растут «розы созвучий».

II

Вып. 2-й, изд. В. А. Маслова.

Москва, 1894.

Порода существ, именующихся русскими символическими, имеет главным своим признаком чрезвычайную быстроту размножения. Еще летом их было только два, а ныне их уже целых десять. Вот имена их по порядку; А. Бронин, Валерий Брюсов, В. Даров, Эрл. Мартов, А. Л. Миропольский, Н. Нович, К. Созонтов, З. Фукс и еще два, из коих один скрылся под буквою М., а другой под тремя звездочками. Я готов бы был думать, что эта порода размножается путем произвольного зарождения (*generatio aequivosa*), но едва ли такая гипотеза будет допущена точной наукой. Впрочем, русский символизм обогащается пока звучными именами более, чем звучными произведениями. Во втором выпуске помещено всего восемнадцать оригинальных стихотворений; при

десяти авторах это выходит на каждого по одному стихотворению с дробью (1,8 или $1 \frac{4}{5}$). Читатель согласится, что такой мой критический метод пока отличается строго научным характером и приводит к результатам совершенно бесспорным. Я желал бы держаться такого же метода и при оценке качественного достоинства русских символистов, но это уже гораздо труднее: тут одною арифметикою не обойдешься. Необходимо установить общие принципы или нормы художественной деятельности и вытекающими из них постулатами проверить данное произведение. К сожалению, этот единственно научный способ имеет одно неудобство: он потребовал бы от меня многолетних изучений и должен бы быть мною изложен в многотомных сочинениях, а от меня требуется только маленькая рецензия на маленькую тетрадку со стихами проблематического достоинства. От научного метода приходится отказаться, но, с другой стороны, я не хотел бы подвергнуться справедливому упреку в субъективном произволе и тенденциозности. Неужели, однако, между строгою научностью и личным впечатлением нет ничего среднего? Без сомнения, есть. Не восходя до безусловных принципов, можно за норму суждения принять не собственное мнение, а намерение критикуемого автора или художника. Так, например, когда живописец на своей картине собственноручно обозначил: *се лев!* — а между тем всякий видит на ней дурно нарисованную собаку, причем намерение живописца изобразить льва в осуществлении

своим ограничилось лишь желтым цветом собачьей шерсти, то всякий свидетель такой неудачи, не впадая в субъективизм, может признать картину неудовлетворительною, ибо, независимо от личных мнений, по существу вещей ясно, что ни желтый цвет, ни плохой рисунок недостаточны сами по себе, чтобы собаку сделать львом. Такой способ суждения, основанный на объективном различии между двумя млекопитающими, я называю методом относительно-научным. Применение его к русским символистам тем легче, что они озаботились самым определенным образом выразить свое намерение. В предисловии г. В. Брюсов объясняет, что поэзия, которой он с товарищами служит, есть *поэзия* намеков. Следуя нашей относительно-научной методе, посмотрим, насколько в самом деле стихотворения русских символистов представляют поэзию намеков:

*Струны ржавеют
Под мокрой рукой,
Грезы немеют
И кроются мглой.*

Такою строфою начинается и повторением ее заканчивается маленькое стихотворение г. Миропольского, открывающее наш сборник. Здесь с преувеличенною *ясностью* указывается на тот грустный, хотя и малоинтересный факт, что изображаемый автором гитарист страдает известным патологическим явлением. Ни поэзии, ни намеков тут нет. Первый стих «струны ржавеют» — содержит в себе еще другое

указание, но опять-таки ясное *указание*, а не намек, на малограмотность г. Миропольского.

Второе стихотворение «Я жду» почти все состоит из повторения двух стихов — «Сердце звонкое бьется в груди» и «Милый друг, приходи, приходи!». Что тут неясного, какие тут намеки? Скорее можно здесь заметить излишнее стремление к ясности, ибо поэт поясняет, что сердце бьется *в груди*, чтобы кто-нибудь не подумал, что оно бьется в голове или в брюшной полости.

Г. Валерий Брюсов, тот самый, который в первом выпуске «русских символистов» описывал свое предосудительное заглядыванье в дамские купальни, ныне изображает свое собственное купанье. Это, конечно, не беда, но плохо то, что о своем купанье г. Брюсов говорит такими словами, которые ясно, без всяких намеков показывают не вполне нормальное настроение автора. Мы предупреждали его, что потворство изменным страстям, хотя бы и под личиной символизма, не приведет к добру. Увы! наши предчувствия сбылись раньше ожидания! Посудите сами:

*В серебряной пыли полуночная влага
Пленяет отдыхом усталые мечты,
И в зыбкой тишине речного саркофага
Великий человек не слышит клеветы.*

Называть реку саркофагом, а себя великим человеком есть совершенно ясный признак (а не намек только) болезненного состояния.

*Труп женщины, гниющий и зловонный,
Большая степь, чугунный небосвод...
И долгий миг, насмешкой воскрешенный,
С укорным хохотом встает.*

*Алмазный сон... Чертеж вверху зажженный...
И аромат, и слезы, и роса...
Покинут труп гниющий и зловонный,
И ворон выклевал глаза.*

Вот в этом стихотворении, подписанном З. Фукс (будем надеяться, что «З» означает Захара, а не Зинаиду), можно, пожалуй, найти намек, только не поэтический, а намек на то, что трое гласных тамбовского земского собрания были бы, может быть, не совсем не правы в своем мнении¹, если бы относили его не к крестьянам, окончившим курс начального образования, а к некоторым стихотворцам, именующим себя символистами. Впрочем —

In jene Sphären wag' ich nicht zu streben.

Я думаю, что г. З. Фукс достаточно наказал сам себя, выступив печатно с таким произведением. Тем не менее впечатление, произведенное на меня стихотворением этого символиста, так сильно, что у меня не хватает необходимого спокойствия духа для относи-

¹ См. телеграмму в «Нов. времени» от 16 декабря 1894 г., где сообщалось, что трое гласных названного собрания отстаивали свое мнение о необходимости сохранить телесное наказание.

тельно научного разбора прочих символических перлов. Притом на последней страничке наши символисты объявляют о предстоящих трех новых изданиях, из коих одно озаглавлено «Lès(?) cshefs (!) d'oeuvre». Отложим свое окончательное суждение до появления этих «cshefs d'oeuvre», а пока ради справедливости заметим, что в рассмотренной тетрадке есть одно стихотворение, напоминающее действительную поэзию:

*Дитя, смотри! там при конце аллеи
Ночной красавицы раскинулись кусты...
Их образ приняли весенней ночи феи...
Моей тоски не понимала ты!
Там солнца луч с восхода и до ночи
Льет чары страстные на сонные цветы...
Напрасно рвется он хоть раз взглянуть им в очи...
Моей тоски не понимаешь ты!
В вечерний час, скрываясь за горою
С тоскою жгучею обманутой мечты,
В бессилье видит он лобзанья их с луною...
Мою тоску поймешь, наверно, ты!*

III

Еще о символистах

Русские символисты. — Лето 1895 года. —
Москва, 1895 (52 с.)

В предисловии к этому новому выпуску юные спортсмены, называющие себя русскими символистами, «сочли необходимым выяснить свое отноше-

ние» к критике. По мнению г. Брюсова и К°, большинство их критиков были совершенно не подготовлены к этой важной задаче, а те, которые были подготовлены, оказались злоумышленниками. Таков именно рецензент «Вестника Европы». «В свое время, — пишут гг. символисты, — возбудили интерес еще рецензии г. Вл. С. В них действительно попадаются дельные замечания (например, о подражательности многих стихотворений г. Брюсова в 1-м вып.); но г. Вл. С. увлекся желанием позабавить публику, что повело его к ряду острот сомнительной ценности и к умышленному искажению смысла стихотворений. Говорим — „умышленному“: г. Вл. С., конечно, должен легко улавливать самые тонкие намеки поэта, потому что сам писал символические стихотворения, как, например, „Зачем слова...“ («Вестн. Евр.», 1892, № 10)».

Почему, однако, гг. символисты так уверены, что это стихотворение — символическое оно или нет — принадлежит автору рецензий? Ведь стихотворение подписано: «Владимир Соловьев», а рецензии обозначены буквами Вл. С., под которыми, может быть, скрывается Владислав Сырокомля или Власий Семенов. Отвечать за г. Владимира Соловьева по обвинению его в напечатании символического стихотворения в «Вестнике Европы» мне не приходится. Но по обвинению меня в злоумышленном искажении смысла стихотворений г. Брюсова и К° я, Власий Семенов, имею объяснить, что если бы даже я был одушевлен самую адскою злобой, то все-таки мне было бы не-

возможно исказить смысл этих стихотворений — по совершенному отсутствию в них всякого смысла. Своим новым выпуском гг. символисты поставили дело вне всяких сомнений. Ну, пусть кто-нибудь попробует исказить смысл такого произведения:

*Тень несозданных созданий
Колыхается во сне,
Словно лопасти латаний
На эмалевой стене.
Фиолетовые руки
На эмалевой стене
Полусонно чертят звуки
В звонко-звучной тишине.
И прозрачные киоски
В звонко-звучной глубине
Вырастают точно блески
При лазоревой луне,
Всходит месяц обнаженный
При лазоревой луне;
Звуки реют полусонно,
Звуки ластятся ко мне,
Тайны созданных созданий
С лаской ластятся ко мне,
И трепещет тень латаний
На эмалевой стене.*

Если я замечу, что обнаженному месяцу всходить при лазоревой луне не только неприлично, но и вообще невозможно, так как месяц и луна суть только два

названия для одного и того же предмета, то неужели и это будет «умышленным искажением смысла»?

Ну а этот набор слов:

*Сердца луч из серебра волнений
Над простором инея встает,
И, дрожа, звучит хрусталь молений
И, обрызган пеною, плывет.
Он плывет... стелющимся переливом
Лед звезды из бездны он манит...
Далека в покое горделивом,
Спит звезда... звезда блестит и спит.*

Или вот еще:

*В воздухе повисли песен колоннады,
И кристалл созвучий как фонтан звенит,
Замерли в лазури белые громады
И в лучах тумана матовый гранит.
В мыслях пеной бьется зарево томлений,
Молнией мелькают милые черты,
К сердцу от чертогов чар и сновидений
Перегнулись аркой звонкие мосты,
Яркие гирлянды обвили фасады,
Мрамора Каррары ароматный блеск...
И звучат победно, тают серенады,
И разносит эхо вдохновенный плеск.*

Некоторые символисты облегчают себе труд сочинения бессмысленных стихов довольно удачным

приемом: написавши один стих, они затем переворачивают его наизнанку — выходит другой:

*Над темной равниной,
Равниною темной,
Нескромной картиной,
Картиной нескромной,
Повисли туманы.
Туманы повисли,
Как будто обманы,
Обманы без мысли,
Без мысли и связи
В рассказе бесстрастном.
В бесстрастном рассказе,
В рассказе неясном,
Где бледные краски
Развязки печальной
Печальны, как сказки
О родине дальней.*

А вот стихотворение, в котором нет не только смысла, но и рифмы,— оно как будто написано для иллюстрации выражения — *ni rime, ni raison*:

*Мертвецы, освещенные газом!
Алая лента на грешной невесте!
О! мы пойдем целоваться к окну!
Видишь, как бледны лица умерших?
Это — больница, где в трауре дети...
Это — на льду олеандры...*

*Это — обложка Романсов без слов...
Милая, в окна не видно луны.
Наши души — цветок у тебя в бутоньерке.*

Гг. символисты укоряют меня в том, что я увлекаюсь желанием позабавить публику, но они могут видеть, что это увлечение приводит меня только к простому воспроизведению их собственных перлов.

Должно заметить, что одно стихотворение в этом сборнике имеет несомненный и ясный смысл. Оно очень коротко — всего одна строчка:

О, закрой свои бледные ноги.

Для полной ясности следовало бы, пожалуй, прибавить: «Ибо иначе простудишься», но и без этого совет г. Брюсова, обращенный, очевидно, к особе, страдающей малокровием, есть самое осмысленное произведение всей символической литературы, не только русской, но и иностранной. Из образчиков этой последней, переведенных в настоящем выпуске, заслуживает внимания следующий шедевр знаменитого Метерлинка:

*Моя душа больна весь день,
Моя душа больна прощаньем,
Моя душа в борьбе с молчаньем,
Глаза мои встречают тень.
И под кнутом воспоминанья
Я вижу призраки охот.
Полузабытый след ведет
Собак секретного желанья.*

*Во глубь забывчивых лесов
 Лиловых грез несутся своры,
 И стрелы желтые — укоры —
 Казнят оленей лживых снов.
 Увы, увы! везде желанья,
 Везде вернувшиеся сны,
 И слишком синее дыханье...
 На сердце меркнет лик луны.*

Быть может, у иного строгого читателя уже давно «залаяла в сердце собака секретного желанья» — именно того желанья, чтобы авторы и переводчики таких стихотворений писали впредь не только «под кнутом воспоминания», а и «под воспоминанием кнута»... Но моя собственная критическая свора отличается более «резвостью», чем «злостью», и «синее дыхание» символистов вызвало во мне только оранжевую охоту к лиловому сочинению желтых стихов, а пестрый павлин тщеславия побуждает меня поделиться с публикою тремя образчиками моего гри-де-перлевого, вер-де-мерного и фэль-мортного вдохновения.

I

*Горизонты вертикальные
 В шоколадных небесах,
 Как мечты полужеркальные
 В лавровишневых лесах.*

*Призрак льдины огнедышащей
 В ярком сумраке погас,*

*И стоит меня не слышащий
Гиацинтовый Пегас.*

*Мандрагоры имманентные
Зашуршали в камышах,
А шершаво-декадентные
Вирши в вянущих ушах.*

II

*Над зеленым холмом,
Над холмом зеленым,
Нам влюбленным вдвоем,
Нам вдвоем влюбленным,
Светит в полдень звезда,
Она в полдень светит,
Хоть никто никогда
Той звезды не заметит.
Но волнистый туман.
Но туман волнистый,
Из лучистых он стран,
Из страны лучистой,
Он скользит между туч,
Над сухой волною,
Неподвижно летуч
И с двойной луною.*

III

*На небесах горят паникадила,
А снизу — тьма.
Ходила ты к нему иль не ходила?
Скажи сама!*

*Но не дразни гиену подозренья.
Мышей тоски!
Не то смотри, как леопарды мщенья
Острыят клыки!
И не зови сову благоразумья
Ты в эту ночь!
Ослы терпенья и слоны раздумья
Бежали прочь.
Своей судьбы родила крокодила
Ты здесь сама.
Пусть в небесах горят паникадила,
В могиле — тьма.*

Теперь гг. Брюсов и К° имеют по крайней мере право обвинить меня в напечатании символических стихотворений на страницах «Вестника Европы».

СОДЕРЖАНИЕ

Александр Марков. Красота счастливого сознания: о Владимире Сергеевиче Соловьеве . . . 5

Владимир Соловьев. «Красота как преображающая сила» (сборник)

Красота в природе 17

Общий смысл искусства 85

Первый шаг к положительной эстетике 110

Смысл любви

Статья первая

Предварительные замечания. 124

Статья вторая 138

Статья третья 154

Статья четвертая 171

Статья пятая 194

Жизненная драма Платона 216

Что значит слово «живописность»? 291

Речь, сказанная на Высших женских курсах

30 января 1881 г. по поводу смерти

Ф. М. Достоевского 298

■ СОДЕРЖАНИЕ ■

<Слово, сказанное на могиле Ф. М. Достоевского>	303
Три речи в память Достоевского.	305
Предисловие	305
Первая речь	308
Вторая речь (сказана 1 февраля 1882 г.)	325
Третья речь (сказана 19 февраля 1883 г.)	334
Судьба Пушкина	355
Особое чествование Пушкина	401
Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»>	401
Лермонтов	417
Поэзия Ф. И. Тютчева	448
Русские символисты	476

*Литературно-художественное издание
Искусство и действительность*

Соловьев Владимир

Красота как преображающая сила

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Выпускающий редактор *Д. Рындин*

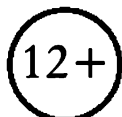
Выпускающий редактор *Е. Крылова*

Компьютерная верстка: *А. Дятлов*

В оформлении обложки использована
картина М. А. Врубеля «Шестикрылый серафим»

Художественное оформление: *Е. Саламашенко*

Корректор *В. Павлова*



Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 19.07.2017 г.

Формат 80x100/32.

Гарнитура «OriginalGaramond BT».

Усл. п. л. 22,94

Адрес электронной почты: info@ripol.ru

Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
www.t8group.ru; info@t8print.ru
тел.: 8 (499) 332-38-30