

KING COUNTY LIBRARY SYSTEM



31000037819466

# Михаил ГЕРШЕНЗОН

## Демоны глухонемые

Статьи, эссе,  
заметки разных лет





Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие  
ведущие специалисты

Центра гуманитарных научно-информационных исследований  
Института научной информации по общественным наукам,  
Института философии Российской академии наук

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт мировой литературы им. А.М. Горького  
Институт научной информации по общественным наукам

**Михаил  
ГЕРШЕНЗОН**

**ДЕМОНЫ  
ГЛУХОНЕМЫЕ**

**Статьи, эссе,  
заметки разных лет**



Центр гуманитарных инициатив  
Москва–Санкт-Петербург  
2017



УДК 88.2  
ББК 84 Р1-4  
Г 42

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи» С.Я. Левит  
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, В.В. Бычков, Г.Э. Великовская,  
В.Д. Губин, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, В.К. Кантор,  
И.В. Кондаков, И.А. Осиновская, Ю.С. Пивоваров, Б.И. Пружинин,  
А.К. Сорокин, П.В. Соснов, Т.Г. Шедрина

Составитель тома и ответственный редактор: Н.Н. Смирнова  
Предисловие, послесловие, комментарии, исследование: Н.Н. Смирнова  
Соредактор: С.Г. Бочаров

Рецензенты:

доктор филологических наук А.Г. Гачева,  
доктор филологических наук, профессор Н.К. Гей

Серийное оформление: П.П. Ефремов

**Г 42 Гершензон М.О.**

Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет / Отв. ред.-составитель Н.Н. Смирнова. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 336 с. (Серия «Российские Пропилеи»)

Михаил Осипович Гершензон (1869–1925) — историк русской литературы и общественной мысли XIX века, писатель, философ, публицист, переводчик, неутомимый собиратель эпистолярного наследия многих деятелей русской культуры, редактор и издатель.

В данном научном издании публикуются как важнейшие теоретико-литературные и философские работы М.О. Гершензона, созданные на протяжении четверти века: «Письма к брату» (1907), «Видение поэта» (1919), «Демоны глухонемые» (1922), «Человек, пожелавший счастья» (1922), «Пальмира» (1922), «Человек, одержимый Богом» (1922), так и малоизвестные статьи, эссе, заметки, записки и полемические выступления ученого, публиковавшиеся им в разные годы в периодических изданиях. Особое место занимают выступления М.О. Гершензона накануне и в период Первой мировой войны. Все работы снабжены подробными комментариями.

Для историков, филологов и философов, для всех интересующихся историей идей в отечественной науке и философии рубежа XIX–XX веков.

УДК 88.2  
ББК 84 Р1-4

ISBN 978-5-98712-746-9

© С.Я. Левит, автор проекта «Российские Пропилеи», составитель серии, 2017  
© Н.Н. Смирнова, составитель тома, автор предисловия, послесловия, комментариев и исследования, 2017 г.  
© Центр гуманитарных инициатив, 2017

# Н.Н. Смирнова. Вместо предисловия

## Наука и жизнетворчество

---

**О**сновные литературоведческие и историко-культурные работы М.О. Гершензона известны современному читателю. Есть замечательные издания, снабженные комментарием и сопроводительными статьями. Наследие М.О. Гершензона уже прочно вошло в историю науки. Сказанное, однако, практически не относится к жанрам малой литературоведческой и философско-публицистической прозы: статьям, эссе, заметкам, запискам и полемическим выступлениям М.О. Гершензона, публиковавшимся ученым в разные годы в альманахах и периодических изданиях\*. Эти работы не осмыслены как в целом творчества ученого, так и в контексте эпохи, а широкому кругу исследователей они совсем не известны. Их внимательное изучение позволит проследить развитие идей ученого с самого раннего этапа его творчества и до конца жизненного пути.

В данном научном издании публикуются важнейшие теоретико-литературные и философские работы М.О. Гершензона, созданные на протяжении четверти века: «Письма к брату» (1907), «Видение поэта» (1919), «Демоны глухонемые» (1922), «Человек, пожелавший счастья» (1922), «Пальмира» (1922), «Человек, одержимый Богом» (1922). По этим трудам можно проследить единство мировоззрения ученого с начала 1900-х годов вплоть до последних дней. В цен-

\*Некоторые из них были впоследствии перепечатаны в Собрании сочинений М.О. Гершензона в четырех томах:

*Гершензон М.О.* Избранное. Том 1. Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — 592 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

*Гершензон М.О.* Избранное. Том 2. Молодая Россия / Сост. С.Я. Левит, — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — 576 с. — (Серия «Российские Пропилеи»)

*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 3. Образы прошлого / Сост. С.Я. Левит. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — 704 с. — «Серия «Российские Пропилеи»)

*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 4. Тройственный образ совершенства / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 200. 640 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

В данном издании эти тексты представлены с комментарием.

тре размышлений М.О. Гершензона — поиск *нематериального субстрата* выражаемого словом, *образа совершенства* в материальной оболочке звука, фигуры речи, изображения, т.е. нематериального в материи, незримого в осязаемом. Центральные образы здесь — «демоны глухонемые», немота духа единичного существа, сходная с немотой бытия, перед речевым и языковым избытком рода, общества. «Личных слов нет и не может быть»<sup>\*</sup>; с другой стороны, задача ученого — раскрыть эти личные слова в *видении поэта*, показать, как художник творит мир, будто бы не зная, что он уже существует, и все в нем поименовано. Но это не наш мир, «не здешние черты, не природные звуки»<sup>\*\*</sup>, и слова не те же самые. Еще в 1900-х годах ученый ставит своей задачей подробный анализ единичного взгляда на мир, *субъективного опыта*<sup>\*\*\*</sup>, и «личных слов», ничего не говорящих роду, обществу, но указывающих *личности* путь к достижению искомого единства с миром. Именно в этом, по мнению М.О. Гершензона, цель творческого поиска, и главный смысл раскрытия видения поэта. Истина имеет практический личный жизнетворческий смысл. Истина видения открывается в самосозидании и через него, — в сотворении образа нового мира. Но как может быть передан субъективный жизнетворческий опыт, по своей природе не имеющий *общности*, а значит, избегающий слова (как инструмента общественного)? Прежде чем быть запечатленной в слове, истина бытия личности отражается в *жесте* — словесном прообразе, и этот прообраз есть изначальное и корневое, несмотря на различия языков и эпох. Это — сущностное начало, которое постоянно подпитывает жизнь общества, довольствующегося «резвостью лавочника». Так, за многими явлениями общественной жизни просматривается закономерность, что «сознанный замысел не обличает подлинной цели <...>, направление всего пути ведомо только духу; оттого сознание после каждого шага видит себя обманутым. <...> Дух властно и незаметно уклоняет шаги идущего — к своей мечте, уму неведомой»<sup>\*\*\*\*</sup>.

Это явление по своей природе таково, что увидеть его можно со всей отчетливостью только в масштабе больших исторических событий: Великих географических и научных открытий, войн, революций. Именно оно оказывается в центре внимания ученого, осмыслившего в знаменитой «веховской» статье влияние револю-

\* «Демоны глухонемые», см. с. 113 наст. издания.

\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4 / Сост. С.Я. Левит. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 122.

\*\*\* См.: «Письма к брату», с. 21–24 наст. издания.

\*\*\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4 / Сост. С.Я. Левит. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 43.

ции 1905 года на *творческое самосознание* личности. Гораздо менее известны выступления М.О. Гершензона накануне и в период Первой мировой войны. В них исследование творческого самосознания углубляется; ставится вопрос: как возможно совмещение в одном взгляде личного самосозидающего видения и осознания общности, единства человечества перед лицом стихийных сил, вырвавшихся из недр духа. Данной теме посвящен второй раздел настоящего собрания работ М.О. Гершензона. Выводы, к которым приходит ученый, во многом превосхищают развитие теоретической мысли второй половины XX столетия. В частности, поиск поля согласия для двух столь противоположных, разнонаправленных устремлений человеческого существования и их модусов, как *автономия*, *единичность* самосозидающей жизни и *солидарность* перед стихийными глубинами духа, силы которых способны прорвать тонкую оболочку цивилизации и культуры<sup>7</sup>. Единичный человек и общество (*род*) должны где-то найти место ненасильственного, естественного (по М.О. Гершензону, обусловленного *космическим единством*) схождения, чтобы раз и навсегда воплотить «чаемый образ совершенного мира». Но этот образ присутствует в качестве цели, а цель эту ученый представляет органической частью личности, когда пройдены этапы нахождения и осмысления, и только в проживании, в «жизни к цели» может быть осуществлено это единство самосозидания и солидарности<sup>8</sup>. Путь, который здесь намечается, — отказ от риторики в сфере духовной жизни, так как в этом деле языковая общность между личностями почти невозможна, но каждая сама по себе осознает изначальное направление, «ведомое только духу»<sup>9</sup>. Более того,

<sup>7</sup> Касаясь важнейших следствий той же проблемы, но на другом историческом отрезке, Ричард Рорти отмечал принципиальную невозможность примирить в мышлении эти две стороны человеческого существования: «...На уровне теории невозможно связать воедино самосозидание и справедливость. Словарь самосозидания обязательно приватен, он не разделяется с другими и не подходит для дискуссии. Словарь справедливости обязательно публичен, он разделяется с другими и является посредником в дискуссии» (*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 18–19).

<sup>8</sup> Этот путь был намечен еще в 1900-х годах: «Мне нужно <...> не знать цель, а начать жить к цели, — и когда волна унесет меня, тогда и мысль мою перестанет давить кошмар незнания» (с. 22 наст. издания). Значит, так возможно достижение стихийной солидарности без дискуссий, лишь в одном инстинктивном следовании цели.

<sup>9</sup> Можно с уверенностью сказать, что знаменитый ответ Вяч. Иванову — «об этих вещах, мне кажется, не надо ни говорить, ни думать» (*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 23) — не изменение позиции в поздний период творчества, а, напротив, одна из важнейших корневых мыслей ученого.

как показал опыт споров о «германском духе» в эпоху Первой мировой войны, слова самосозидания и жизнетворчества не подходят без искажения для описания подспудных, стихийных и незримых сил, зреющих в человеке, ощутившем себя частью рода.

В третьем разделе содержатся статьи, полемические заметки и рецензии разных лет, в которых были выработаны основные теоретико-методологические принципы ученого. Многие идеи, традиционно считающиеся поздними в наследии М.О. Гершензона, были высказаны еще в 1900-е годы. Это касается и темы кризиса культуры и нового религиозного сознания, и трагедии мировосприятия единичного человека.

Особенно важно научное освоение этих работ для пересмотра некоторых широко известных стереотипных взглядов на позицию М.О. Гершензона в сборнике «Вехи» (1909), в диалоге с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов» (1921), в полемике с современниками о задачах литературоведения как науки. В частности, многие *противоречия* (например, «борьба против культуры» в «Переписке из двух углов» и «непоследовательная» «защита» культурной ценности в многочисленных исследованиях, таких как «Исторические записки» (1910), «Образы прошлого» (1912), «Ключ веры» (1922), «Гольфстрем» (1922) и др.) нашли бы свое объяснение, и многие недоразумения были бы исключены, если предпринять вдумчивое изучение наследия ученого, находящегося пока вне поля зрения современного исследователя.

При отборе работ М.О. Гершензона для данного издания нам было важно, чтобы у читателя сложился целостный взгляд на творчество ученого, исходя из того, какие труды уже прочно вошли в научный обиход, но представляют в большей мере М.О. Гершензона как *историка*<sup>\*</sup>. Работы, собранные в данном издании, показывают недостающие грани для понимания научного мировоззрения М.О. Гершензона; каждая — какую-то определенную, и все вместе позволяют увидеть многое из, казалось бы, хорошо известного в ином контексте. Более того, исключительно важно сделать зримым тот факт, что, несмотря на эволюцию взглядов ученого, в его научном мировоззрении сохраняется неперемненное методологическое единство, выработанное еще на раннем этапе деятельности. Так, в научных и литературных обзорах, собранных в третьем разделе, в публицистических статьях 1900–1910-х годов уже содержатся ос-

---

<sup>\*</sup>Точнее, *заставляют* читателя видеть в первую очередь М.О. Гершензона-историка: таково искусство ученого в подаче материала, что за этим увлекательным почти художественным изображением скрывается *философия истории*.



новые принципы, выработанные ученым в этот период, и неизменные на позднем этапе деятельности. Эти принципы существенны для понимания философских и теоретико-литературных работ М.О. Гершензона, появившихся отнюдь не только в ситуации «кризиса гуманизма» рубежа 1910–1920-х годов.

Один из устойчиво сложившихся взглядов на научное творчество М.О. Гершензона состоит в том, что его труды оцениваются, главным образом, как вклад в историю литературы и культуры. Такой взгляд не лишен искажений, поскольку многое в его научном мировоззрении никак не объясняется исследовательской позицией историка. М.О. Гершензон сам говорит о мотивации своих научных интересов и о том, что составляет подлинную основу методологического выбора. Так, например, в период исторических штудий в области русской общественной мысли («История Молодой России» (1908), «Исторические записки» (1910)), М.О. Гершензона интересуют вопросы типологии мышления, устанавливающего связь между индивидуальным, общностью и космическим порядком бытия, как они осознаются в данный исторический период и эволюционируют в дальнейшем, в том числе, подвергаясь искажениям, воспринимаясь как культурное наследие в современности. При этом во все периоды своего творчества М.О. Гершензон подчеркивает особую значимость понимания природы исследовательского интереса: исходит ли он из глубинных бытийных запросов личности или является результатом чисто рационального усвоения культурного знания (*идеи личные и безличные*). В это понимание совершенно по-особому вписывается представление о *нравственной работе сознания*, подразумевающее *личный интерес* познающего, а значит, внутреннюю последовательность его мысли и его способность к творческому преобразению мира (поскольку только продуманное от начала до конца имеет свою необходимую логику, все привнесенное извне обнаруживает чуждую конкретному личному запросу и конкретной потребности времени отвлеченно-безличную аксиоматическую природу, побуждающую к непосредственному исполнению без органического соответствия миру). Развитие мировой гармонии осознается ученым как результат творческого усилия человека, участия в миростроительном процессе.

Нравственная позиция ученого и личный интерес – исходные понятия в системе научного мышления М.О. Гершензона и одновременно ключ к его творческому поиску. Без этой личной нравственной заинтересованности не может быть подлинно продуктивной работы, не может быть сказано нового слова. В этом смысле следует обратить внимание на соприкосновение исследовательского инте-

реса М.О. Гершензона в сфере *нравственной работы сознания* и его рефлексию по поводу собственного научного интереса, дающую материал для дальнейших теоретических штудий. Важно обратить внимание, что это не просто саморефлексия ученого по поводу осуществляемой работы, но интуитивно найденный методологический подход, ставший впоследствии в XX веке значительной вехой в развитии рационального познания, а именно: учет в процессе исследования не только доступных наблюдению свойств самого объекта и формализованного инструментария, но и ценностно-целевой ориентированности самого исследователя, включающей также и его личностные свойства. Для этого потребовалось осуществить переворот в понимании принципов объективности научного исследования, который подготавливался на рубеже XIX–XX веков как раз на границе естественно-научного и гуманитарного знания.

Теоретические и философские работы М.О. Гершензона непосредственно подготавливаются его историческими работами, *и теоретическая мысль уже содержится в них* (что и было поводом для различных недоразумений и споров, например, полемика с П.Б. Струве по поводу «Исторических записок», непонимание замысла многих его пушкиноведческих работ). Эта сторона творчества М.О. Гершензона все еще недооценена, так как интерес современных исследователей был сосредоточен, главным образом, на фактографии, исторических аспектах его исследований литературы и культуры.

Напротив, чтобы немного компенсировать подобную односторонность, следует сосредоточиться на собственно теоретических аспектах творчества ученого, в частности, на созданной им типологии мышления общественного и индивидуального, художественного. О типологии общественного мышления М.О. Гершензон размышляет в 1900–1910-е годы. В этот период он выделяет типы *рационалистический* и *религиозный*, «две системы идей, сообразно с извечной двойственностью человеческого духа». На втором этапе – конец 1910-х – 1920-е годы – ученый усложняет свой взгляд, сосредоточившись на особенностях самосознания различных типов личностей как в зависимости от индивидуальных приоритетов («преобразователь», «подвижник», «стяжатель»), так и способов видения мира (религиозное мышление, научное, художественное). В этом контексте еще предстоит изучать наследие М.О. Гершензона, не только малоизвестное и неосвоенное, предлагаемое вниманию читателя в данном издании, но и неоднократно публиковавшееся, давно вошедшее в историю отечественной науки, и все же до сих пор нуждающееся в серьезном исследовании (например, во многом недооцененный «Тройственный образ совершенства» (1918)).

# Раздел 1

## Теоретико-литературные и философские работы 1900–1920-х годов

# Письма к брату

---

## Письмо первое

*Дрезден, 8 апреля.*

Дорогой брат!

Это письмо удивит тебя своими размерами и еще более содержанием. Признаюсь, мне и самому трудно начать. После того, как мы столько лет пишем друг другу только реляции о здоровье и делах, мудрено заговорить иначе. Не дико ли, подумай: любить друг друга крепко и нежно, беспрестанно думать друг о друге, — и писать один другому безжизненные письма, и при встречах говорить обо всем, кроме самого главного! Не странно ли, что за все эти годы ни у одного из нас не явилось потребности глубоко заглянуть другому в глаза и спросить: «Брат, счастлив ли ты? В чем твоя вера? И сносна ли тебе еще жизнь, или уже манит тебя отдых смерти?» И не потому ли мы избегали этого, что каждый и о себе-то самом не задавал себе такого вопроса?

Слушай же: со мною случилось происшествие, которое развязало мне язык. Случилось это в первый же день приезда и внешне выразилось в том, что я снова начал курить.

Ты знаешь, что, несмотря на двухмесячное воздержание, я не отвык от курения. Все время очень тянуло к папиросе и каждый раз казалось, что стоит закурить, и станет хорошо и уютно. Здесь, в первый же день, когда я после обеда вышел из гостиницы, мне стало совсем невмочь — и я решился.

Войдя в кафе и заняв столик в углу, я велел подать себе кофе и пару русских папирос. С первой же затяжки на меня хлынула такая могучая волна чувств, что невозможно рассказать. Тут было блаженство без края, и уверенность, что я теперь начну новую, иную жизнь; но больше всего, с ужасной силой, охватила меня безмерная скорбь о том, что я есть, и о всех протекших годах. Господи, как это жгло и захватывало дух! Как эти чудесно голубые, уютные кольца дыма передо мною, так клубилось все во мне. И тут-то, среди вдохновения, окрылившего меня, вдруг с полной ясностью предстала мне некая мысль; и когда, выпив кофе и выкурив вторую папиросу, я встал, чтобы уйти, — я чувствовал себя перерожденным.

Это было в понедельник, а сегодня четверг. Эти три дня я больше ничего не делал, только ходил и думал, шагал по комнате, ходил по улицам, и с увлечением все думал-думал, точно слушал внутри себя чудную и неотразимую песнь. Это *он*, наконец, обрел язык, *он*, моя истинная сущность. Я понял это сразу, потому что минутами мне уже и раньше казалось, что внутри у меня кто-то есть большой и настоящий. Помню, гостя прошлым летом в деревне у М. и не будучи тогда ничем расстроен, я был поражен, когда однажды за утренним чаем его сестра к слову сказала, что я во сне стенаю и как будто жалею. Из чтения я уже и тогда знал понятие «он», — и я ужаснулся: это «он» жалуется, — он, значит, несчастен, он страдает во мне. Но прошло полдня, и я забыл об этом. Теперь, наконец, прорвалось, что всю жизнь было заглушено и забито, и я услышал ясно голос моего истинного «я».

Что я передумал в эти дни, едва ли я сумею тебе передать. Главное, как рассказать тебе это общее чувство моей прежней жизни, этот лик ее, представший теперь передо мной? Это можно сравнить разве вот с чем. Мне 32 года, значит, я лет 12 живу сознательно. Все эти годы непрерывно я чувствовал что-то странное в моей жизни: ущерб и неполноту во всем, призрачность, временность всего, точно я все время только готовился к настоящей жизни. Помнишь в Альпах, как попадешь в облако? Ничего цельного, только вокруг туман, да на платье роса: *так я жил*; теперь же я увидел облако сверху, оно сгустилось для моего взора. Вот мое общее чувство. И с тем вместе я сказал себе: значит я прошел через него! О, милый брат, какой радостью наполняет меня эта надежда! Знать, что это призрачное существование кончилось и что, может быть, начнется настоящая, полная, плавная жизнь, — от этой мысли расширяется сердце.

Ах, эти долгие, трудные годы, как горько вспомнить их, — и как жаль мне и тебя, мой милый брат! Потому что разве и ты был счастлив? Теперь я вижу: сколько нас ни есть в нашем кругу, мы все несчастны, мы все больше или меньше больны тем же — во всех нас душа томится, между тем как наружное «я» живет кое-как изо дня в день. Хочешь? Испытай себя: вспомни хорошенько что-нибудь из наших детских лет, какую-нибудь вещь или случай, и, припомнив, отдайся своему чувству: разве тебе не больно, не страшно? Между той минутой и сегодня все — как смутный и болезненный сон, и кажется, это так близко, а между тем как ужасно безвозвратно: слышишь, как твоя душа рыдает в тебе?

А почему? Разве это нормально? Эта ужасная болезненность прошлого возможна ли в здоровом человеке? и не оттого ли мы больны,



что между нашим внешним «я» и нашим истинным существом пропасть, и *он* в заточении? Перебери мысленно приятелей, вспомни физиономию нашего общества, наконец вспомни фигуры Чехова: всех гложет этот тайный недуг. Полвека и больше люди были заняты внешним — жизнью природы и обществ, забыв о собственной личности; а пока они спорили и размышляли, как бы переделать жизнь, внутри их неприметно вырос новый человек. Целые поколения сошли в могилу, не догадываясь о том, что уже жило в их душе и тайно их мучило; никому не приходило в голову остановиться и прислушаться к своим внутренним голосам. Но, видно, настал срок; верно я не единственный. Ибо кто еще мучился так, как мы? Вот послушай, что я буду рассказывать.

В моем прошлом нет ни одного дня, когда бы я просто жил, нет часа, когда бы я весь был тут, в благодушном и мирном уюте настоящего: нет, всегда на бивуаке, на бегу, на перепутье, с неутомимой тревогой в крови. Это чудесное умение жить оседло и делать каждое дело не спеша, с доверием, — сев в кресло с книгой в руках, забыв весь мир и всей душой отдаться спокойному вниманию, как будто само время задремало под мирное тиканье часов, — я его не знал никогда. А как я желал его! В сущности я только его и желал; больше я ни о чем не мечтал для моего личного счастья. Как я завидовал людям 20-х и 30-х годов, с каким ненасытным упоением рассматривал картины, в которых изображался их уютный и неторопливый быт! Читая их воспоминания, их книги, я как бы приобщался к миру их существования, — и, право, не знаю, не отсюда ли это магическое обаяние Пушкина для меня, как вечно живого отзвука того потерянного рая!

Легко может быть, что все это было лишь обманом дали, но что мне до этого! Это был во всяком случае чарующий и, увы, недостижимый идеал. Бывало, оглянешься объективно вокруг: кажется, все условия уюта и довольства налицо; помню, однажды оказалось, что я живу ни дать, ни взять, как молодой Погодин в каком-то году; но нет, внутри не затихает, точно телеграфный аппарат без умолку выстукивает неровно-торопливую весть. Смутно и тревожно в душе и чего-то не хватает. Это главное: чего-то не хватает для полноты, а чего — не знаешь; и оттого нет плавности, нет округленности, и все дни утрямые и сухие.

Помню: Рим, начало июня, я иду один по дороге из города в знакомую остерию<sup>1</sup>, где хозяйская дочка так хороша и простодушна и где после завтрака подают в чашке крупные черешни, горящие темно-красным огнем под кристальной водой. Иду, и так роскошно кругом: отчего же во мне усербно и я только знаю, что кругом хо-

рошо? — Помню Женевское озеро и Савойю. Там есть, высоко над Тононом, монастырь des Allinges. Я долго шел от озера в жаркий день, все вверх и вверх убитой дорогой, через каменные деревни и мимо придорожных распятий; и вот я достиг своей цели и сел отдохнуть на каменной плите в тени монастырского погреба. Как хорош и картинен был этот каменный двор и небольшой старинный монастырь слева! Я люблю романское Средневековье с его монахами, самое имя францисканца или капуцина звучит для меня поэзией; и вот она, эта поэзия, воочию передо мною, и двое монахов вышли из-под арки и стоят, разговаривая среди двора: отчего же не охватит меня настроение Средневековья и вместо полноты обстановки я ощущаю разорванность? «Да, это *было бы* хорошо». Какое-то главное условие не соблюдено, а пока его нет — в сущности все мертво. Понимаешь? каждое переживание — мертворожденно.

И так все было у меня сухо и отрывочно, — больно вспомнить! Каждая радость была вся в дребезгах, и что я имел, чем был, что делал — на всем лежала эта печать. Ничего самодовлеющего, все как на ярмарке и не в себе имело свою цель, точно вихрь какой-то. И с людьми я сходил на ходу, и как ни сблизился, не было в этом общении той прекрасной значительности, какую я знал за стариками. И вообще в моей жизни совсем, совсем не было благочестия, — я разумею то инстинктивное благочестие к вещам, которое придает вес минутному и возвышает жизнь. Все будни и будни, и трезвость лавочника.

Я часто думал о своей жизни, особенно ночью, лежа. Жалкая жизнь, где все — случайность! Не я ее созидал, в ней нет разумной, последовательной воли. Оглянусь ли назад — неведомая тоска жжет сердце: так недавно все это было, а теперь так далеко и безвозвратно! Вспомню, сколько мне лет, — душа изнемогает от муки. Жизнь ушла, уходит — Боже мой, на что? Лежу недвижимо, а внутри пламенем пылает горе. А надо всем сознанием, все разъедаая, висит неистребимое чувство призрачности и тщеты: тщетна жизнь в ее существе, тщетно всякое дело, и слова, и усилия, ясно видишь, как все проходит и поглощается забвением, и так утомительна эта бесцельная смена мимолетных вставаний, умываний, ночного сна, и всего, всего, что делает человек<sup>2</sup>. И тут станет так ужасно сиротливо в душе, что иной раз — веришь? — простонешь вслух... потому что почти невозможно вынести.

Все это я чувствовал и днем, всегда, но слабее. Зато днем у меня был еще другой неразлучный спутник — страх. Он сидит в мозгу, как второе сознание, и, так сказать, механически вызывает в воображении призраки всевозможных бед, большею частью смутные, но

оттого еще более гнетущие. Месяцы и годы уходили на то, что я боялся будущего, хотя самое страшное, что могло бы случиться в нем, было легче этого изнурительного страха.

Видишь, брат: так я жил. *Das war mein Leben, — war's ein Leben?* От этой жизни надо бы кричать, биться головой о стену, а я с виду был такой же, как все, и даже подчас умел чувствовать себя недурно<sup>4</sup>.

Но довольно; я опять расстроился. отошлю тебе эти листки и завтра буду продолжать.

## Письмо второе

Чем более я вспоминаю, тем более растет мое удивление: как могло случиться, что я столько лет влачил эту жизнь? Ведь кроме постоянного ощущения неполноты, сухости, временности, призрачности, кроме тоски о прошлом и страха за будущее, я беспрестанно слышал внутри себя голос, который определенно и настойчиво твердил мне: «не то! это ненужно, это пустяки». Я отмахивался от этого упрека, потому что он казался мне голословным; я принимал его за желчную раздражительность, и только. Если бы кто-нибудь сказал мне тогда, что этот печальный голос, все отрицающий, и те обрывки мыслей о цели жизни, о начале и конце мира и проч., которые, хотя и довольно часто, но без всяких последствий проходили через мой ум, — *одно и то же*, это показалось бы мне диким. У меня, как и у всех, было такое отношение к этим вопросам, что они не принадлежат к категории реальностей: о них можно на досуге думать, читать, беседовать, но в жизни с ними нечего делать, все равно, как с мечтами о том, что будет через 300 лет<sup>5</sup>.

Я догадался об этом только теперь. Я ахнул, когда понял, что все это: и мое вечное душевное недомогание, и настойчивый голос, твердящий «не то», и эти запросы о смысле бытия, — *одно и то же*, что это — *он* весь целый, мое настоящее «я». Я понял, прежде всего, что червь, глодавший меня все эти годы, страшно острое чувство пустоты, небытия всего реального. Я жил в каком-то царстве неуловимых теней, всякая вещь при первом прикосновении растаевала у меня под руками, испарялась в туман или призрак. И я думаю, что это — общая болезнь наших дней. Бывают поколения, когда человеку органически присуще чувство естественности всего бытия. Нам присуще противоположное чувство: нам все странно и само по себе,

и своей ненужностью. Можно и не сознавая ощущать всем существом цельность и реальность мира; тогда и каждый данный момент получает вес и существенность. Мы же таковы, что перед нашим взором все распадается и улетучивается, и это до такой степени мучительно, что невозможно выразить словами.

Но это еще не все. Перебирая мысленно мои прошедшие годы, я вижу ясно, что и в простой ежедневности так жить нельзя: надо жить *самому*, т.е. последовательно, а не изо дня в день как придется. Я нашел шесть вопросов, которые решить – такая же насущная потребность, как мы говорим о голодном: насущный хлеб. Вот эти вопросы<sup>6</sup>.

I. Я имею кое-какие убеждения; больше того: некоторые из них вошли в мою плоть и кровь. Вместе с тем я вижу, что для того, чтобы прожить хоть сколько-нибудь сносно, по-людски, надо жить не по этим правдам, а как все, – в откровенной и прикрытой лжи и в условностях. А комфорта так хочется, да я же и устал. Как же найти в себе мужество жить не как все, а честно и, значит, плохо, нищенски? Это очень трудно.

II. Тут сам собою встает другой вопрос. Думаешь себе: жизнь пройдет тяжело, а где ручательство, что мои бедные крошечные правды подлинно нужны перед лицом вечности? Толстой просто говорит: эта истина – истина потому, что она Божья, несчастье улучшает душу и пр.; но ведь это слова, мы этого не знаем. Где же критерий нужного в веках? И отсюда другое.

III. Есть ли какой-нибудь план и, значит, смысл в мироздании? потому что только из этого плана и можно было бы вывести критерий.

Далее, IV. Как найти правильную дорогу между сознанием, что ни один человек ни в чем не виноват (а я в этом уверен, так как считаю все причинно-безусловным), между этим, говорю я, детерминизмом и инстинктивным влечением судить всякого и соответственно карать или награждать?

V. Как сделать, чтобы перестать бояться судьбы, т.е. избавиться от страха, и как сделать, чтобы мужественно переносить ее удары?

Наконец, VI. Как сделать, чтобы спокойно переносить несправедливость неба, щедрого к одному, скупого и злобного к другому, явно не по заслугам?

Видишь, к чему я пришел? Вместо всяких научных проблем и теорий – совершенно первобытные вопросы, одинаковые для меня и для безграмотного мужика, неизменные во все века.

Но я сознаю это самое и прямо. Непосредственное чувство говорит мне, что в деле вечных судеб и назначений человек стоит один,

нагой, все равно — Шекспир или какой-нибудь сарт<sup>7</sup>, который едет сейчас пыльной дорогой, низко свесив босые ноги по бокам лошака и сонно мурлыча песню. Мало того: я твердо знаю, что смысл моей жизни не может быть иным, нежели всего существующего. Когда муха утонула в стакане с пивом, ее смерть в своей незаметности еще чудовищнее, чем обставленная такой внешней значительностью смерть человека, а по существу обе тождественны. Я понял, и это было для меня открытием: чтобы правильно, во всем объеме, почувствовать вопрос моей жизни, я должен обнажить себя и вообразить себя затерянным в веках и пространстве, так сказать — человеческой былинкой. И теперь я понимаю, почему я еще с ранней молодости так жадно смотрел на изображения таких человеческих былин, какого-нибудь действительно жившего безвестного дикаря в книге путешественника, и испытывал при этом такое глубокое, сладкое волнение, сам не зная почему: я касался здесь самого существа жизни, я чувствовал дыхание вечности, так, как если приближаешься к морю и уже видишь издали его простор и слышишь его свободное дыхание. Это чувство можно было бы назвать космическим волнением. Теперь я испытываю его минутами и глядя на птичку на телеграфной проволоке, или вспоминая горный ручеек, когда-то виденный и наверное журчащий днем и ночью доньне. Это — инстинктивное чувство общности наших судеб. Не могу выразить, каким счастьем оно наполняет меня.

Должен сказать тебе, что я вообще почувствовал необыкновенную легкость, как только увидел простоту и первобытность вопроса. Тяжелая ноша свалилась с меня, точно в самом деле все системы, гипотезы, задачи культуры и пр. связывали меня и мешали идти<sup>8</sup>. И я спрашиваю себя: не так ли со всеми? Я вижу, что человечество томят два вопроса: вопрос о смысле бытия, и вопрос о социальной справедливости. Они должны решаться отдельно один от другого, ибо они и принадлежат к разным сферам: первый к метафизической, второй — к материальной. Первый решается муками индивидуальной души, второй ростом техники и производства, распространением знания и гуманных идей, законодательным почином и пр. Но между ними есть несомненная связь; она в той общей почве, на которой произрастает все человеческое — в психике человека. Как успешно работать может только тот рабочий, который вышел на работу здоровым и бодрым, так общество только тогда установит разумный строй, когда большинство его членов не будут, как теперь, вялы или больны от безмыслия о вечных вопросах. Люди похожи теперь в своей совокупности на грудного ребенка, еще не научившегося координировать свои движения: он тянет руку мимо цели



и не умеет схватить. Как же им развязать так страшно запутанный узел? Для этого нужны твердая рука и целесообразность движений.

## Письмо третье

Я знал, что ты поймешь меня, но большой радостью было для меня убедиться, что ты и почувствовал — и с такой силой! — мои волнения. Значит, я не ошибся в своей мысли о нынешних людях; значит, верно, что птенец уже созрел в скорлупе, и томится и просится наружу живая душа человека. Кажется, общество в своем подавляющем большинстве занято сейчас совсем другим, — политикой и социализмом; но это неверно: оно заглушает свою непонятную тоску, продолжая старое, оно перемагается со дня на день и все время явно чувствует, что в его жизни недостает главного, а чего именно — не знает, как это было со мной. Опять настало время, когда слова о вечности и Боге заставляют сильнее биться сердца. Всякий ведь заранее знает, что и мудрейший из говорящих не откроет ему смысла бытия, — и все-таки, где только раздается подобная речь, ей внимают с жадностью и упованием. Объясни ж ты мне, ради Бога, что это за тайна одновременно-тождественной настроенности душ! Почему люди разных натур, разных интересов и занятий, оказываются идущим по одной дороге даже в том случае, когда они уверены, что стоят совсем на других путях и про ту дорогу даже не смеют сознаться? Или в самом деле всемирная история есть история коллективного воспитания человечества? Но тогда — кто же воспитатель?

Но достоверно то, что эта общая жажда независимо мучает каждого в отдельности; эта коллективная болезнь — в полном смысле слова личная болезнь, и такую я ее ощущаю. Это мое домашнее дело, вопрос или раздумье о моей личной одинокой судьбе<sup>9</sup>.

Прекрасный день жизни перешел для меня за половину, а я и не заметил, как минули утро и полдень. Припоминаю, и не вспомню ни безмятежных радостей, ни часов уютного покоя. Все неразумно и случайно в моем прошлом; я был как щепка на волнах и жил смутно, не озирая своего жизненного пути на далекое пространство вперед и назад.

Но прошлого мне жаль только сердцем, не умом. В прошлом мне жаль только самого себя, а не человека. Мне больно вспомнить часы страданий и безрадостные месяцы и годы, которые я прожил, мне горько, что благодаря этому прошлому я стал таким, каков есмь.

Но для прошлого мне не надо цели, для прошлого мне довольно причинности. Во мне живет неискоренимое сознание необходимости всего совершившегося: ретроспективно я в полном смысле слова фаталист.

Другое дело будущее *и все*; тут мне мучительно даже подумать о фатализме, тут все во мне вопиет о смысле и цели.

И вот я стою один перед тайной мироздания, и знаю: мне некуда податься ни вперед, ни назад. Мне не избыть возникшего во мне вопроса о смысле бытия, и не решить его объективно, потому что тайна эта скрыта от нас навеки.

Я знаю один ответ, выдающий себя за решение. Говорят, что мир изнутри реально преобразуется Богом до полного претворения его в Бога<sup>10</sup>. Я удивляюсь величию этой идеи, удивляюсь тому, что она независимо возникла под разными широтами и в отдаленные друг от друга века, удивляюсь, наконец, ее могучему обаянию надо мною самим, — но принять ее в душу не могу. Сердце ширится отрадой, когда вспомню о ней; она зовет меня, как простертые руки родной матери: *приди, отдохни на моем лоне!* Но разум не хочет ее, потому что она — гипотеза, недоказуемая объективно: раз она знание, она подлежит и законам знания. Чары этой идеи над человечеством я объясняю себе тем, что в ней нашло себе наиболее полное выражение то чувство космического единства, о котором я писал тебе в прошлый раз. Но в этом чувстве вопрос бытия только ставится во всей чистоте, а вовсе не решается. *Знать* о плане бытия мы ничего не можем. Его проявления так разнообразны и противоречивы, что в них находят себе подтверждение не одна, а многие, и противоположные гипотезы; если даже между этими гипотезами и есть действительный ответ, кто скажет нам, что это — истина? Сфинкс молчит; каждый народ, каждый век по-своему отвечает на его многообразную загадку, но его уста никогда не откроются, чтобы промолвить отгадавшему: *ты отгадал*. И даже я не знаю, есть ли вообще один ответ, и одна ли загадка. Это все — первобытный антропоморфизм.

Для меня ясно, что весь вопрос должен быть перенесен на другую почву. Объективный ответ невозможен, но субъективный возможен, *а нам только его и надобно*.

*Нам нужно не знать цель бытия — нам нужно совсем другое*. Это самообман, что причиной моей душевной муки мне кажется мое незнание цели: этой иллюзией, как рефлекторной болью, отражается в моем сознании истинная моя болезнь, *болезнь же эта — органический распад с миром*. Мне нужно не узнать научно цель бытия, а воспринять ее органически, т.е. вернуться к состоянию дикаря или

животного, которых поток всемирной жизни нечувствительно несет по своему неведомому руслу. Мне нужно это высшее органическое усвоение мировой цели, потому что только оно может стать во мне регулятивным началом, в силу которого все шесть моих вопросов будут не решены сознанием (это было бы для меня бесполезно), а ежеминутно без колебаний решаться моей волей, направленной неподвижно, как стрелка компаса. Мне нужно, повторяю, не знать цель, а начать жить к цели, — и когда волна унесет меня, тогда и мысль мою перестанет давить кошмар незнания.

Через распад я иду к высшему единству со вселенной, руководимый моим стихийным космическим чувством. Я выпал из жизни, теперь мне надо самому найти и занять свое место в ней, и я должен это сделать всем моим существом. Другими словами, я должен найти реакцию моей души на вечность, на бесконечное. А к этому нет другого пути, как поставить мою душу в непрерывное соприкосновение с бесконечным.

В этом была вся наша ошибка. Как человек, который, желая сберечь тепло, плотно запер двери и окна своего жилища и замазал все щели, так мы наглухо замкнулись в земном. Это оказалось вначале необыкновенно удобным. Не смущаемый безграничностью и грозной тайной бытия, человек быстро и искусно приспособлял свое жилище для своих потребностей; но кислорода становилось все меньше и меньше, и вот все падает у него из рук, ему тяжело — он задыхается. Присмотрись к жизни людей нашего круга. Им даже не приходится самим замазывать щели: это все приспособлено еще дедами и отцами, на это есть особые учреждения, навыки, насмешки. Как непристойно заговорить вслух о телесных отправлениях человека, так смешно заговорить о космической тайне; первое разрешается только врачам, второе — только поэтам, на правах произвольной условности. И даже больше того: оградившись логикой спереди и эстетикой сзади, мы постарались всячески замазать и эти две прозрачные стены, чтобы перестала быть видна через них вечность.

Нам нет другого исхода, как выйти в беспредельность, если мы не хотим задохнуться в наших стенах; нам надо дать мировой тайне свободно циркулировать в нашем сознании, как свежему воздуху в наших легких<sup>11</sup>. Рядом со старым лозунгом: жить в общении с природой, становится новый: жить в общении с мировой тайной, или, вернее, второй лозунг — лишь духовная сторона первого, потому что, общаясь с природой, я открываю Богу мои чувства, общаться же с бесконечностью, значит, открывать ему свое сознание. Я хотел бы сказать современному человеку: «Распахни свою душу! Дай себе волю мечтать, думать и говорить о вечном, о непостижимом в

тебе и вне тебя, смотри на небо, не стыдись удивляться творческому чуду, не бойся думать о смерти. Я не знаю, к чему это тебя приведет, каждого отдельно, но я знаю, что другой дороги нет, и что у тебя сейчас нет и дела важнее, потому что от этого зависит успешность всех твоих дел. Если ты воспитатель, — с первых дней понимания окуни душу ребенка в тайну, сделай так, чтобы он рос в полном сознании бесконечного, или нет, чтобы он рос *в нем самом*, как цветок в воздухе, — иначе он захиреет...». Но скажу я это, или нет, все равно — *так будет*. Уже те из нас, чья организация тоньше, не снеся духоты, выглянули наружу: я говорю о художниках. А за ними и по их следам пойдут все.

Надо же, наконец, иметь мужество сознаться, — почва уходит у нас из-под ног. Наши оценки еще тверды с виду, но нас уже мутит от их условности, от зияющей пустоты; за нашим истончившимся сознанием сквозит безумие. Как спастись от этого кошмара наяву, за что ухватиться? Назад в позитивное нам нельзя отступить: там нет ни одной неподвижной точки<sup>12</sup>. Нам путь один — в бесконечность. Я, нераздельный атом единой непостижимой психофизической мировой субстанции, я должен жить в ясном сознании моей мировой стихии, как капля в море, так, чтобы каждое мое чувство, каждая мысль и оценка получали в ней свой правильный удельный вес, — иначе они неправильны и вся моя жизнь в точном смысле слова космически искажена, т.е. неестественна<sup>13</sup>.

Это чувствовал человек с незапамятных времен, и потому массы никогда не жили без религии. Религия — это непрерывное ощущение или сознание мировой тайны. Все исторические религии имели только одну эту цель — организовать общение с нею, сделать так, чтобы человек ежедневно ощущал и помнил непостижимость бытия, чтобы он никогда не терял из виду всемирное целое, в котором он — как капля в море, словом, чтобы ощущение бесконечного входило в его душу беспрестанно, систематически, как воздух в легкие. И эта правильная циркуляция достигалась посредством символов и обрядов. Каждый основатель религии открывал людям новое, более яркое и более сильное, нежели они знали раньше, ощущение бесконечного. Переживать вслед за ним это восприятие в чистом виде были способны немногие, — и снисходя к нужде нищих духом, они из символов и обрядов создавали такой закон, исполняя который простец может переживать то же ощущение почти механически. Поэтому каждый религиозный обряд — дверь в бесконечность, каждое религиозное таинство — предчувствие вечной тайны; и, значит, *естественнее* живет тот, кто искренне исполняет обряды какой-нибудь религии, нежели человек, который собственной волей замкнул

свое сознание в четырех стенах земного. Но чей разум открыт, тот не нуждается в этих опорах, да если бы и хотел, они ему уже не годятся. Другой правды в религиях нет; они вводят в душу ощущение или сознание тайны, но не объясняют тайны; объективного, положительного знания о плане мироздания они не дают и не могут дать.

Я не затем ценою тяжелых страданий пробился наружу, чтобы и там огордить себя частоколом каких-либо догматов. Я хочу свободно сознать непостижимое, хочу созерцать его ясным взором при свете дня, а не слепо нащупывать в утренних сумерках символов и таинств или угадывать в произвольных гипотезах о смысле бытия. Я хочу так часто, ясно и глубоко сознать космическую тайну, чтобы она сделалась, наконец, определяющим началом во мне, матерью моих мыслей и желаний. Я не знаю, каков я стану тогда и каковы будут мои желания, но я твердо знаю, что это будут нормальные желания, космически правильные, потому что рожденные душой, неотделенной от космоса.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Русская Мысль*. 1907. Кн. II. С. 86–96.  
Подписано: Junior.

В «Письма к брату» вошли фрагменты путевых заметок 1902 г., дневниковых записей 1900–1907 гг. Это – литературно-философское эссе в своем существе, хотя и имеет эпистолярную форму, не является реальной частью переписки с братом – Абрамом Осиповичем Гершензоном (1868–1933) (но, безусловно, вдохновлено многолетним общением с ним).

Текст тематически многослоен. М.О. Гершензон собирает из своих записей самое значимое для него в разные периоды. Здесь присутствуют размышления М.О. Гершензона над феноменом Пушкина; саморефлексия по поводу научных интересов последних лет; вопросы, которые впоследствии будут представлены в веховской статье «Творческое самосознание» (1909), связанные с мотивами чеховского творчества; наконец, отклик на недавно вышедшие «Исповедь» и первый том «Круга чтения» (1906) Л.Н. Толстого. Тема нравственных исканий, поиска смысла жизни, равно как и исповедальная форма самого сочинения, во многом вдохновлены творчеством Л.Н. Толстого. Однако несмотря на определенную тематическую близость (тщета человеческой жизни – например, цитаты из Книги Екклесиаста в «Исповеди» Л.Н. Толстого присутствуют



непосредственно, а в «Письмах к брату» — в скрытом виде, — долгий и безрезультатный поиск, и, наконец, обретение необходимого знания), сочинение М.О. Гершензона строится, по большей части, как отталкивание от соответствующих толстовских тем. Впрочем, тому есть прямое подтверждение самого автора. Так, текст «Письма второго» восходит к дневниковым записям 1906 г., где перечисленные шесть вопросов (в «Письмах к брату» — с незначительными изменениями редакторского плана) предваряются следующим замечанием: «10 февраля. Читал 1-й том “Круга чтения” Толстого, только что вышедший. Нет, и Толстой не насыщает: и у него нет ответа на вопросы существа; он или не ставит их вовсе, или отделяется своим словесным Богом. Вот вопросы, нужные мне, как хлеб голодному» (далее следуют шесть перечисленных пунктов) (НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 16. Л. 3).

В целом можно отметить, что в «Письмах к брату» читателю предстает уже вполне сформировавшееся мировоззрение М.О. Гершензона, и обретенное в них знание в дальнейшем не претерпит серьезных изменений, но будет только развиваться и уточняться.

- 1 Остерия (*osteria, ит.*) — общее наименование для трактира или кабачка в Италии.
- 2 Ср.: в «Тройственном образе совершенства» (1918): «Тяжкое недоумение томит человека: он не знает, на что ему это богатство знания и умений, он вообще ничего не знает и ничего не хочет. Для чего жить? Не хочется жить! <...> Воля к жизни — только факт, она бывает сильна, и она может совсем угаснуть» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 109–110*). «Эта наша жизнь, на плоскости земной, — читаем в статье “Мир иной”, входившей в состав неосуществленной второй части книги “Тройственный образ совершенства”, — так грустна и тесна, что если бы мы были осуждены жить только в действительности, счастливейшие из нас предпочли бы добровольную смерть. В самом счастье — никакой обеспеченности и, еще хуже, тайная горечь его, эта неистребимая мысль: вот есть счастье, через час его не будет, и все оно — только призрак, пустота, самообман. <...> Счастливых и спокойных так мало, и, вы знаете, их покой обыкновенно куплен ценою чужих страданий; а оглянешься на себя — столько причин справедливой тревоги, а главное — такая скука, такое рабство! Скучно вставать каждый день, умываться, одеваться и застегивать пуговицы, скучно есть, и, главное, скучно до отчаяния быть невольником своей природы» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 121*). В работе «Мечта и мысль И.С. Тургенева» (1919) М.О. Гершензон исследовал эту проблему, указывая, с одной стороны, на

болезнь культуры, с другой – на нечто, более глубинное в человеческой натуре: «Я слышал о старом отставном генерале, – он покончил с собой, оставив записку, что ему надоело жить, надоело дважды в день застегивать и расстегивать пуговицы мундира. Наполеон, наверное, не замечал своих пуговиц; он чувствовал себя свободным и потому был свободен» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 3. С. 624.*)

3 Это была моя жизнь, – была она жизнью? (*нем.*)

4 Ср.: дневниковая запись 11 января 1904 г.: «День полный до краев, что ты дал мне? Нет, чего ты мне не дал? Жалкая жизнь, без радостей, без движения, без треволнения чувств! Живу, не ощущая жизни, точно пью тепловатую воду, которой не чувствуешь во рту: она не утоляет жажды.

И дивлюсь я в себе дьявольской привычке или как это назвать: от этой пресной жизни надо бы корчиться, кричать, биться головой о стену, – а я равнодушен большей частью, обыкновенно спокоен, даже часто доволен покоем и уютом неподвижности» (НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 15. Л. 11). В целом «Письмо первое» развивает в разных тональностях чеховскую тему («фигуры Чехова: всех гложет этот тайный недуг»). Ср. Иван Иванович в «Крыжовнике»: «Вы взгляните на эту жизнь: наглость и праздность сильных, невежество и скотоподобие слабых, кругом бедность невозможная, теснота, вырождение, пьянство, лицемерие, вранье... Между тем во всех домах и на улицах тишина, спокойствие; из пятидесяти тысяч живущих в городе ни одного, который бы вскрикнул, громко возмутился» (*Чехов А.П. Собр. соч. в двенадцати томах. М., 1956. С. 306*). Социальный контекст, безусловно важный для М.О. Гершензона, входит в более широкий круг проблем, связанных с отсутствием ответов на «первобытные вопросы, одинаковые для меня и для безграмотного мужика, неизменные во все века», которые ставятся в последующих письмах. Тема «утоления жажды» «первобытных вопросов» – и в дальнейшем важнейшая для М.О. Гершензона – будет раскрыта в X письме «Переписки из двух углов»: «...Жажда моя отвращается от теплых и пряных напитков современной философии, искусства, поэзии, <...> утолить ее может только холодная ключевая вода» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 42*). М.О. Гершензон всю жизнь искренне верил, что социальную жизнь можно изменить, если открыть доступ к свету подлинного *космического* знания: «Страшно подумать, что десятки поколений прожили трудную жизнь, не узрев этого света: кто может вызвать их из могилы, кто может дать им власть снова пережить жизнь уже при свете знания? И еще несравненно страшнее видеть, что десятки миллионов живых людей в эту минуту проходят свой жизненный путь в кромешной тьме; они еще живы, их – алчущих и болящих – еще можно напитать и исцелить знанием, и чего не даст им нынешний день, того не возместят им уже никакие века» (*Гершензон М.О. Мысли двух философов о школе (В. Гумбольдт и Кондорсе). М., 1905. С. 27*).

- 5 Впоследствии М.О. Гершензон ясно опишет это соотношение мечты и реальности, когда человеку не дано предугадать смысла своего пока безотчетного стремления, не только в «Мире ином» («Реальный образ, воспроизведенный поэтом, всякому знакомое чувство, выраженное в сонете, музыка слов и созвучие рифм, — это не здешний дневной свет, не здешние черты, не природные звуки: это свет и перспектива, очертания мелодии другой природы, не нашей») (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 122*), но и в полемике с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов» (1921): «Человек создает аэроплан, думая только о технической его полезности: буду быстро перелетать и посылать биржевые известия из Нью-Йорка в Чикаго; и не знает того, что дух побуждает его строить крылья вовсе не для земных его целей, а как раз для того, чтобы ему оторваться от земли и воспарить над нею; что уже тайно созрела в нем мечта и вера о вознесении в иные миры и что аэроплан — только слабое начало осуществления этой мечты, уже окрепшей в нем и уверенной: дай срок, некогда взлечу навеки и бесследно утону в эфире! <...> Сознанный замысел не обличает подлинной цели; дух ставит цель в себе и сообщает сознанию только направление первого шага, потом второго и дальше. Направление всего пути ведомо только духу. <...> Дух властно и незаметно уклоняет шаги идущего — к своей мечте, уму неведомой» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 43*).
- 6 Ср.: НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 16. Л. 3 об., 4.
- 7 Сарты — оседлая с древнейших времен часть узбеков.
- 8 Впоследствии это станет основной темой полемики с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов»: тяжелая ноша, бремя культуры, с одной стороны, и нагота человека в мироздании, первобытность существования как предельное основание бытия — с другой. Ср.: «...В последнее время мне тягостны, как досадное бремя, — писал М.О. Гершензон, — как слишком тяжелая, слишком душная одежда, все умственные достоинства человечества, все накопленное веками и закрепленное богатство постижений, знаний и ценностей. Это чувство давно мутило мне душу подчас, но ненадолго, а теперь оно стало во мне постоянным. Мне кажется: какое бы счастье kinуться в Лету, чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, легким и радостным, и вольно выпрямить и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно — как было тяжело и душно в тех одеждах и как легко без них» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 23*).
- 9 Вопрос о соотношении личного («одинокое чувства») и коллективного (общего) в раздумьях о предельных основаниях бытия — также в центре «Переписки из двух углов». М.О. Гершензон в споре с Вяч. Ивановым утверждает: «Ем ли я, утоляя голод, прикрываю ли наготу свою, или мо-

- люсь Богу, — *мое дело есть только мое, такое простое и личное*» (выделено мной. — Н.С.) (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 35*).
- 10 Мистическая идея, свойственная разным народам. Под мистикой в этом случае следует подразумевать «определенную стадию в развитии религии», тогда, когда основные догматы уже установлены, в целом определенная историческая религия имеет вполне устойчивые формы, но изнутри нее возникают «новые импульсы», которые «не прорываются сквозь оболочку старой религии и не ведут к образованию новой» (*Шодем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. Москва; Иерусалим, 2004. С. 41, 43*). «...Драма мистики разыгрывается в душе, и путь души через бездны множества к познанию Божественной реальности, отныне мыслимой как предвечное единство всего сущего, становится ее главной заботой. <...> Мистика, начинающаяся как религия индивидуума, затем переходит к растворению Я в высшем единстве с Богом. Она, пользуясь платоновским термином, постулирует самопознание человека в качестве наиболее верного пути к Богу, раскрывающему Себя в глубинах человеческого Я» (*Шодем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. Москва; Иерусалим, 2004. С. 42, 51*). Именно в этом направлении эволюционирует мысль М.О. Гершензона, и уже в «Гольфстреме» (1922), «Судьбах еврейского народа» (1922), «Ключе веры» (1922), а также во второй части «Тройственного образа совершенства» (1920-е годы) эта мистическая идея получит совершенно ясные эсхатологические очертания. Однако теперь за богопознанием следует изменение роли человека в преображении мира: теперь его усилием совершается претворение. Ср.: «Бог-мир изначально создал человека по своему образу и подобию для того, чтобы в конце времен человек преобразил его в новый, лучший мир, окончательно создал Бога. Тогда уже не будет раздвоения на объект и субъект: мировая воля нераздельно сольется с волей человека, Бог и человек будут одно» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 165*).
- 11 Здесь уже, практически, содержится вывод, к которому М.О. Гершензон придет в 1920-е годы, в частности в «Ключе веры» (1922), где развивается тема *космического чувства*, единения Человека и Бога-Мира. Для этого необходима открытость человека мирозданию: «Выйди только из твоего личного круга через человеческий круг во вселенскую жизнь: там мировая воля, без задержек циркулируя в тебе, будет сама безошибочно направлять твои шаги в целостном движении всей твари к неведомому совершенству» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 165–166*).
- 12 Смысл понятия «неподвижной точки» может быть пояснен следующей дневниковой записью от 7 апреля 1906 г.: «Один из способов разобраться в душе человека, это спросить себя: по чему он ориентируется в своем внутреннем мире? Что составляет главный критерий его оценок и желаний?»

Нет, слово “ориентировать” вернее. Именно: по каким **неподвижным** точкам он ориентируется, т.е. что он инстинктивно ощущает как абсолютные блага?» (НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 16. Л. 5).

- 13 В этой фразе сформулирована главная тема будущего сочинения – «Тройственного образа совершенства», к осуществлению замысла которого М.О. Гершензон приступает приблизительно в 1910–1911 гг. (косвенное свидетельство – см.: НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 27).

# Видение поэта

---

## I Видение поэта\*

**В** науке разум познает лишь отдельные ряды явлений, как раздельны наши внешние органы чувств; но есть у человека и другое знание, целостное, потому что целостна самая личность его. Это высшее знание, это целостное видение мира присуще всем без изъятия, во всех полное и в каждом иное; оно несознаваемо-реально в каждой душе и властно определяет ее бытие в желаниях и оценках. Оно также — плод опыта, и обладает всей уверенностью опытного знания. Между людьми нет ни одного, кто не носил бы в себе своего, беспримерного, неповторимого видения вселенной, как бы тайнописи вещей, которая, констатируя сущее, из него же узаконяет должествование. И не знаем, что оно есть в нас, не умеем видеть, как оно чудным узором выступает в наших разрозненных суждениях и поступках. Лишь изредка и на мгновение озарит человека его личная истина, горящая в нем потаенно, и снова пропадает в глубине. Только избранныкам дано длительно созерцать свое видение, хотя бы не полностью, в обрывках целого; и это зрелище опьяняет их такой радостью, что они как бы в бреду спешат поведать о нем всему свету. Оно неизобразимо в понятиях; о нем можно рассказать только бессвязно, уподоблениями, образами.

\* \* \*

Искусство порождено нетерпением человечества. Оно возникло из потребности видеть воочию в явлениях действительности эмпирической — действие предельных законов, доступное пока еще только сверхчувственному восприятию. Как в обыкновенном письме проявляют между явными строками невидимые строки, писанные химическими чернилами, так искусство сквозь сеть наличных закономерностей дает видеть более тонкие сплетения норм, то есть

---

\* Я собрал из своих писаний, как изданных, так и не бывших еще в печати, все, что относится к этому предмету, чтобы наконец представить мою мысль в связном и последовательном изложении. (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

предельных закономерностей. Художник отличается от не-художника только большей восприимчивостью к тончайшим колебаниям мировой атмосферы, или, что то же, большей яркостью, с какою в нем освещен образ совершенства. Разница между художественным и всяким другим гением заключается, по-видимому, в том, что художник отчетливее других людей видит в своем духе и увереннее их утверждает всю картину *совершенного мира*, тогда как всякий другой гений видит и утверждает только одну какую-нибудь часть этой картины. Именно поэтому художник практически бездействен: нелепо же пытаться ведром вычерпать море, когда видишь все море, а не маленький залив его, ошибочно кажущийся всем морем. Но именно в этом ценность его творчества. Искусство не формулирует никаких отдельных законов совершенства, и оттого не впадает в ошибки, с какими неизбежно сопряжена подобная формулировка норм; но оно поддерживает в людях общее упование и общее доверие к их высшему, целостному опыту наперекор раздельному опыту внешних чувств. *Идеи норм*, всегда несовершенные, драгоценны для человечества, как руководство в попытках приблизиться к нормам: но не менее важно и то общее напряжение духа, какое вызывается искусством. Понятно, что в идею может облечься только частичное постижение совершенства: общее же постижение его, какое свойственно художнику, не может выражаться в идеях: вот почему художник творит в образах.

Как бы фантастичны ни были формы, в которые художник облакает свое творение, — процесс творчества всегда один и тот же: взять материал из эмпирического мира, и в нем, в этом материале, заставить выступить образ мира предельного. Разница между реалистами и не-реалистами в искусстве сводится к тому, что реалист берет цельную глыбу сырого материала, не-реалист разрозненные песчинки, которые уже сам сжимает в груды. Произведение искусства тем значительнее (или «художественнее»), чем ярче и шире освещен в художнике целостный образ предельного совершенства; следовательно, творчество есть процесс сверхсознательный, и сознательные элементы составляют наименее ценную часть искусства, потому что эти сознательные элементы, или идеи, непременно ложны, как ложны вообще все формулы, в каких человек пытается выразить свое представление о законах предельного совершенства. Сверх того, сознательные элементы нарушают единство художественной картины, совершенно так, как если бы художник, изображая вид шеренги солдат издали, вздумал выписать крупно и отчетливо, в отличие от остальных, одного из них, положим, своего брата. Но художник — также и человек, от него нельзя ни требовать,

ни ожидать полного бесстрастья в отношении к временным условиям жизни; поэтому сознательные элементы всегда будут вторгаться в искусство. Если общее чувство совершенства слабо в художнике и его внимание направлено преимущественно на выявление грядущих закономерностей в одной какой-нибудь частной группе явлений, мы называем его тенденциозным. Когда тенденциозное искусство исходит из *ясной идеи* тех частичных законов совершенства, оно ложно и неубедительно, но оно может быть и художественным, хотя в ограниченной мере, когда знание о норме достигло в художнике уже степени очень яркого чувства, но еще не формулировалось в идее или формулировалось еще только в общих чертах.

Вот разительный пример тенденциозности. В поэме «Параша» Тургенев хотел показать, как расцветает в любви женская душа, и что выходит из этого в условиях русской жизни. Замысел был в корне ложен, потому что изобразить во всей его внутренней закономерности стихийное явление, и свести эту героическую песнь на гражданскую ламентацию — то же, что захотеть привязать тачку к хвосту кометы. Первая девичья любовь, любовь Параша, — это самодовлеющий замкнутый процесс, в котором никакие последствия ничего не могут изменить: он весь в данном моменте, и в этом моменте абсолютен. Тургенев не захотел довольствоваться *изображением*; напротив, по его мысли, картина должна была играть служебную роль в отношении идеи. Он задался целью *рассуждать*, и думал, что изображение нужно ему только как материал для рассуждения. В действительности же его внутренней потребностью было как раз только изобразить, то есть воспеть полноту и красоту созерцаемой им жизни. Картина жизни, а не идея, и стала сюжетом его поэмы вопреки его намерению и она одна, а не идея, поныне жива в его поэме.

\* \* \*

То состояние души, о котором я говорю здесь, сплетено из столь тонких нитей, столь сложно и неуловимо, что не только анализ, но и самое описание его представляет величайшие трудности. Уже юношей Лермонтов знал, что «нет звуков у людей, довольно сильных, чтоб изобразить желание блаженства»<sup>1</sup>. Сами поэты говорят о нем всегда в неопределенных выражениях, и даже ясный Пушкин называет его: «смутное влечение чего-то жаждущей души»<sup>2</sup>; но они все говорят о нем. Кто склонен видеть в признаниях истинного поэта нечто большее, чем плоды игривой фантазии или метафоры для украшения речи, кто видит в них, напротив, драгоценные сви-



детельства о неисследованных еще наукою глубинах человеческого духа, тот не может не остановиться с глубоким вниманием на вопросе о природе этого смутного стремления.

Точнее всего оно может быть очерчено терминами платоновской философии. Платон учит, что душа до ее рождения в теле обитает в мире непреходящих сущностей; там она созерцает чистые образы, забываемые ею в момент рождения. Всякое знание человека, выражающееся в понятиях, есть не что иное, как воспоминание души о виденных ею когда-то образах. И вот, когда в земной своей жизни душа, вникая в понятия, вспоминает свое первичное созерцание, ею овладевает жгучая тоска по ее небесной родине, по тому миру неизменных идей, в котором она жила некогда и в который должна вернуться; эту тоску Платон называет любовью, эросом<sup>3</sup>. Перечитывая наших великих лириков, можно подумать, что они все изучали Платона и усвоили это его учение об Эросе.

В душе всякого истинного поэта живет некое представление о гармонии бытия, властно руководящее им, окрашивающее все его созерцания и являющееся для него постоянным мерилom ценностей. Это гениально выразил Лермонтов в своем стихотворении «Ангел»<sup>4</sup>: звук песни, которую пел ангел, неся молодую душу на землю, остается в душе «без слов, но живой», и она томится на свете, потому что скучные песни земли не могут заменить ей тех небесных звуков. Все творчество поэта представляет как бы непрерывное усилие припомнить забытые слова небесной песни. Когда Лермонтов хочет подвести итог своему жизненному опыту, он не находит более точного слова, как «обман» («за все, чем я обманут в жизни был»<sup>5</sup>). Какое чудовищное слово! Его обманули — значит, ему было обещано что-то другое? Кто же обещал ему, что на земле можно любить вечно, что страсть не будет исчезать при слове рассудка, что она не будет приносить с собою тайного мученья, что враги не будут мстить и друзья клеветать, что в слезах не будет горечи и в поцелуе — отравы? Все эти несовершенства существуют с тех пор, как существует человек; он не мог ждать ничего другого. Почему же он видит в них обман и почему не кажутся ему обманом смена лета осенью, увядание прелестного цветка, разрушительная буря? Или, действительно, мы должны думать вслед за Платоном, что душа Лермонтова когда-то созерцала мир, где любовь вечна, приносит только блаженство и не исчезает при слове рассудка, где нет ни злобы, ни клеветы, ни слез. Мы знаем одно — что Лермонтову было присуще какое-то высокое представление о мире, которое служило ему мерилom земных вещей, что оно было для него более несомненно, чем самые эти вещи: что оно было для него нормою. Он не только желал, чтобы жизнь

соответствовала этой норме, но твердо знал, что жизнь должна соответствовать ей, — и, видя противоположное, ни разу не подумал, что норма ошибочна: нет, он только заключил, что мир обманул его.

Если бы эта норма, живущая в душе поэтов, была только мечтою, она не имела бы никакой цены. Но как, по учению Платона, те чистые образы, которые душа созерцала до рождения, — не что иное, как непреходящее сущности вещей, находимых ею потом на земле, так и полусознательное представление поэта о гармонии бытия обладает высшей реальностью, ибо оно всецело построено из реальных потенций этой гармонии, которые лежат в глубине вещей, еще слепые и связанные, но которые, как созревший в скорлупе птенец, когда-нибудь выйдут наружу. Еще незримые простому глазу, они видны художнику и его устами говорят о своей жажде жить.

Из этой мечты о гармоническом строе бытия рождается тоска поэтов и то смутное, но непобедимое стремление души, которого не чужд ни один поэт и которое по преимуществу, кажется, характеризует русскую поэзию. По крайней мере, ни в одной литературе мира оно не выражается так часто, в столь обнаженном виде и так настойчиво, как в нашей лирике; оно составляет главный нерв поэзии Лермонтова, Фета, Баратынского, Ал. Толстого, Огарёва. Поразительно, что у всех у них тоска носит характер настоящей ностальгии: все они беспрестанно, с глубокой грустью и верой, говорят о своей небесной родине.

Эта мечта объективно неосуществима: поэт не властен водворить гармонию в мире. Но она осуществима субъективно. Дух человеческий — микрокосм: он потому только ощущает болезненно диссонансы бытия, что они звучат в нем самом. Но есть минуты беззаветного упоения, совершенное полноты души, когда в ней умолкают все диссонансы и водворяется на миг ненарушимая гармония. В этих минутах — счастье поэта, именно они дают душе глубоко-интимное ощущение осуществленной гармонии всего бытия. Каждый поэт мог бы сказать о себе словами Тютчева:

*О небо, если бы хоть раз  
Сей пламень развился по воле,  
И не томясь, не мучась доле,  
Я просиял бы — и погас!*<sup>6</sup>

Вот почему поэты всегда связывают свое стремление к счастью со своей тоскою по мировой гармонии или по своей небесной родине: «Нам памятно небо родное», говорит Баратынский: «в желании счастья мы вечно к нему стремимся неясным желаньем»<sup>7</sup>. И вот по-

чему любовь, точнее половая любовь, играет в лирике первенствующую роль: не одна она, но она всего чаще и полнее дает человеку то упоение, которое ощущается им, как прообраз мировой гармонии. Эту неразрывную связь между любовью к женщине и мечтой о блаженстве гармонии вскрывает монолог Дон-Жуана у Ал. Толстого:

*Я в ней (в любви) искал не узкое то чувство,  
Которое, два сердца ссоединя,  
Стеною их от мира отделяет;  
Она меня роднила со вселенной.  
Всех истин я источник видел в ней,  
Всех дел великих первую причину.  
Через нее я понимал уж смутно  
Чудесный строй законов бытия,  
Явлений всех сокрытое начало.  
Я понимал, что все ее лучи,  
Раскинутые врозь по мирозданию,  
В другом я сердце вместе б ссоединил,  
Сосредоточил бы их блеск блудящий  
И сжатым светом ярко б озарил  
Моей души неясные стремленья!<sup>18</sup>*

И с полной ясностью, не оставляющей места сомнениям, выражает то же Лермонтов:

*Есть рай небесный — звезды говорят;  
Но где же? вот вопрос — и в нем-то яд;  
Он сделал то, что в женском сердце я  
Хотел сыскать отраду бытия?<sup>9</sup>*

Поясню свою мысль о «видении поэта» примером, и сразу двойным. Пушкин *благоговеет перед красотой совершенства*, смиренно сознавая ее недостижимость для себя, а Лермонтов *завидует счастью совершенства*, мятежно силится овладеть им: два полюса религиозного сознания, два крайних чувства, неизменно присущих в смешении каждой человеческой душе. И так ярко их изображение, точно нашим двум величайшим поэтам было предназначено демонстрировать перед всем светом эти две типичные односторонности в их законченной форме.

Многие пути ведут к спасению, и каждой душе предуказан свой путь. Они оба ясно видели перед собою солнце, которое большая часть людей только смутно чувствует, как железо чувствует магнит: образ совершенства; и оба тосковали о нем, хотя и по-разному. Чистое уми-

ление Пушкина и бурное вождение Лермонтова равно святы, ибо дело идет о горней красе, не о земной. Молится ли подвижник незлобивый сердцем, проливая слезы умиления и благодарности, или преступная душа скорбит несказанной скорбью о черноте своей и с проклятиями молит исцеления своих мук, — не то же ли небесное пламя там светит, здесь жжет? Поэзия Пушкина и поэзия Лермонтова — два разных служения, и нет смысла судить. Чье служение выше. Нам нужно смотреть и заметить: они оба одинаково знали каким-то недоказуемым, но необыкновенно уверенным знанием, что есть некая норма бытия, совершенство; невольное отступление от этой нормы Пушкин ощущал в себе как грех, Лермонтов — как причину своих душевных страданий. Как сложился в них этот умопостигаемый образ? Их непоколебимая вера в его реальность носит все признаки *опытного* знания. Вернее всего зримого и осязаемого они видели мир такой, какого внешний опыт и рассудок не знают; очевидно, у них был и другой, более тонкий опыт — иначе их уверенность была бы или притворством, или бредом, чему противоречит страстная искренность и формальная красота их признаний. Они не учителя идеалов, а повествователи о виденном ими, очевидцы и свидетели подлинно-сущего. Именно в этой убежденности их свидетельств, в этом всенародном оглашении результатов высшего душевного опыта заключается ценность их поэзии, как и всякого истинного искусства.

Мы все за ежедневным и мимолетным забываем первозданное, и так сильна в нас эта потребность, что мы сумели ретушировать самые слова, напоминающие о тех вешах, — эти страшные слова: смерть, одиночество, вечность, день, ночь, любовь. Живя в городах, мы почти никогда не взглядываем на небо, а иной из нас наверное полжизни после детства, когда он настойчиво допрашивал о небе и Боге, не вспоминает сознательно, что над ним есть небо. И вот приходит юноша, — не чудо ли? Его костюм, его манеры ничем не отличаются от наших, быть может, он даже с успехом прошел курс гимназии и университета; между тем он — дикарь, совершенный дикарь: из всей нашей жизни его больше занимают не очередные вопросы культуры, не злоба дня или века, а солнце, небо, приход весны, судьба, вековечные чувства и мысли. Для нас все это банально, для него — страшно ново и увлекательно; он пожирает мир глазами и, увлеченный, начинает рассказывать людям об основе их бытия. «И люди шепчут: он поэт»<sup>10</sup>.

От напечатанных книг поэта надо вернуться внутрь его замкнутой и одинокой личности. О художественном произведении, как и о всяком другом произведении *творчества* (а не повторения),

можно сказать, что оно живет только в своем творце, хотя существует вне его. Повесть Тургенева конечно имеет свою структуру и форму, свою окраску, фабулу, стиль – словом, всевозможные объективные качества, так же, как и всякая вещь в мире. Эти качества легко определить и описать. Но как бы подробно мы ни описали их, человек, не читавший той повести, не узнает главного о ней, не узнает именно ни ее самой, как живого целого, ни действия, которое она произведет на него; потому что сущность художественного произведения – в одушевляющей его идее страсти, а не в его качественных признаках, которые все соподчинены той «идее». Как всякий живой организм есть своеобразный и однократный план и неповторимое назначение в мире, осуществляемое плотью, так возникший в поэте полуосвещенный сознанием замысел отложился и действует в поэме, которую мы читаем. А замысел человека есть плод всей его воли, всех его предрасположений, опыта, навыков, размышлений. И потому произведение искусства может быть правильно понято только в целостной живой личности своего творца, и совершенно не может быть понятно вне ее, как объективно существующее.

Художник видит вовне не то, что есть, а то, что совершается в нем самом. Но синтетическим разумом он приводит в порядок созерцаемые им в себе образы своих душевных движений и, складывая их массы, выстраивает из них новый мир, по способу соединений либо совершенно подобный, либо, как у Гофмана, Э. По и др., частично подобный реальному миру – тому, который видят все. Мир «Записок Охотника» – ни дать ни взять крестьянство Орловской губернии 40-х годов; но если присмотреться внимательно, легко заметить, что это – маскарадный мир, именно – образы душевных состояний Тургенева, одетые в плоть, в фигуры, в быт и психологию орловских крестьян, а также в пейзаж Орловской губернии.

Этот закон художественного творчества можно изложить еще иначе. Действительность состоит из несметных и в высшей степени противоречивых частей или признаков; всякое зрение есть отбор и сочетание субъективно-выбранных признаков действительности, а зрение художника есть *наиболее субъективный* отбор и построение. Черты быта и психики, из которых человекообразно вылеплен Касьян с Красивой Мечи, – они действительно были в Орловской губернии 40-х годов, но лишь среди кишашего множества других, отличных и противоположных черт: Тургенев безотчетно *выбрал эти* и творческим разумом, подражая природе, построил из них цельный образ. В жизненной драме вкраплены комизм и пошлость; в благодушнейшем лице можно увидеть черты свиного рыла, в

обаятельной улыбке бывает подобие гиены: все дело в том, какой дух, какое душевное состояние отбирает зрением, как пальцами, из разнородной кучи. Каков он есть в ту минуту, то и отберет. Способ отбора и построения, произвольно употребленный художником, сам собою скажется в душе читателя или зрителя — сильной реакцией на его собственное созерцание.

У художника в минуты творчества — свое, особенное отношение к миру. Изображаемый им отрезок действительности извне, может быть, кажется уродливым и грубым, но взгляд извне есть оценка и суд. А поэт не судит. Он любит все вещи, всех людей, любит солнце и непогоду, добрых и злых, и никого не осуждает, но все благословляет и с ласкою нагибается над всяким цветком. Смешно говорить о его равнодушии. Выше наших вялых или жестоких оценок есть другое отношение к миру — та мудрая благодать, которая в сознании повторяет самую природу, тоже равнодушную к «доброу» и «злу».

Точно так же о пессимизме в искусстве может говорить только тот, кто под жизнью понимает единственно эмпирическую действительность; но кто преодолел этот грубый взгляд, для кого каждое явление есть лишь момент в бесконечном процессе совершенствования и наличная действительность неотделима от идеальной жизни, как движение неотделимо от своей цели, тот знает, что искусство есть высшее утверждение жизни, на какое способен человек. Пусть все фигуры на картине темны, пусть нет на ней источника света, — свет есть, только его источник за пределами картины. Чем фигура темнее, тем отдаленнее источник света от того места, где происходит действие картины<sup>11</sup>.

\* \* \*

Беспредельная равнина и серое небо над нею. Здесь за четыре осенних месяца бывают два-три солнечных дня. Как было не родиться в такой стране великому томлению духа, тоске по солнцу, по ярким цветам и радости? Она и родилась, тоска Северных равнин, и живет в каждой русской душе, вторая после самой земли общая отчизна народа и интеллигенции. Наиболее чуткие — особенно те, в кого заронил свой луч бог солнца и лиры Аполлон, — рвались к солнцу даже физически и бежали из-под серого неба на солнечный юг: Гоголь, Глинка, Иванов; и кто знает, как часто это же смутное влечение к солнцу заставляет крестьянина средних губерний уходить на заработки к Дону, на Каспий, в Закавказье! Не отсюда ли и максимализм русской мечты? Подобно тому, как

солнце, стоя в зените, родит себе черного двойника в воде колодца, так *отсутствие* солнца в зените родит лучезарный двойник солнца в каждой душе – тоску и сон о вечной радости, о счастье общем, о красоте. Эту тоску русский писатель подслушал и в самой природе русской. Пришвин рассказывает, что лежа в траве далеко на Ветлуге в летний день, ему на миг почудилось, что лежит он где-то на юге, на высокой горе, залитой солнцем; и он прибавляет: «В северных лесах часто бывают такие южные откровения. И потому это, что сосны и ели, и вереск, и мох в глубине своей нерадостной души вечно грезят о юге. Их жизнь – сон и мечта о невидимом»<sup>12</sup>. Русский человек расслышал эту мечту сосен и мха потому, что она в нем самом. Она проникает основным звуком всю русскую литературу и всю русскую жизнь. Безыменная тоска всего народа и, как плод ее, осмысленная жажда красоты в немногих – типичные черты русской жизни. Солнце мира – для всех одно, все человечество влечется к одному и тому же совершенству; на Западе это влечение сказывается бесчисленными *конкретными* стремлениями, в нас оно живет как *одно* всеобъемлющее и потому не расчлененное желание.

Как из-за Уральских гор вечно несется ветер по Великой русской равнине, день и ночь дует в полях и на улицах городов, так неусыпно бушует в русской душе необъятная стихийная сила, – и хочет свободы, чтобы ничто не стесняло ее, и в то же время томится по гармонии, жаждет тишины и покоя. Как примирить эти два противоречивых желания? Запад давно решил трудную задачу: надо обуздать стихию разумом, нормами, законами. Русский народ ищет другого выхода и предчувствует другую возможность. Неохотно, только уступая земной необходимости, он приемлет рассудочные нормы, всю же последнюю надежду свою возлагает на целостное преобразование духовной стихии, какое совершается в огненном страдании, или в озарении высшей правдой, или в самоуглублении духа. Только так, мыслит он, возможно сочетание полной свободы с гармонией. Запад жертвует свободой ради гармонии, согласен умягчать мощь стихии, лишь бы скорее добиться порядка. Русский народ этого именно не хочет, но стремится целостно согласовать *движение с покоем*. И те, в ком наиболее полно воплотился русский национальный дух, все безотчетно или сознательно бились в этой антиномии. И Лермонтов, и Тютчев, и Гоголь, и Толстой, и Достоевский, они все обожают незаконную, буйную, первородную силу, хотят ее одной свободы, но и как тоскуют по святости и совершенству, по благолепию и тишине, как мучительно, каждый по-иному, ищут выхода!

Человек — царь природы, и царствует он в силу своего разума. Но как дорого он платит за эту власть! Как тягостно бремя разума! Какое счастье скинуть тяжелую шапку Мономаха и стать хоть на одно летучее мгновение простым обывателем вселенной, наравне с ветром и облаком, растением и зверем! А если бы можно было снять ее совсем! Бог с нею, с ее правами и со всем ее могуществом! За властью не успеваешь жить, а так хочется пожить, побыть вольным и праздным. Бессонный разум нудит и гонит ставить цели, достижение одной цели рождает другую, и человек кругом опутан неисчислимыми целеположениями своего принудительного разума; безмерное напряжение сил, ни дня покоя и свободной радости! И к тому еще побочные тяготы власти — сознание прошлого и сознание будущего, то есть тоска и раскаяние о прошлом, и страх, этот проклятый страх — неразлучный спутник всякого владычества, кара за его незаконность, — потому что космически всякая власть незаконна и всякий тайно знает это, что и есть страх царей пред крамолой и страх разума пред судьбою.

Вся русская поэзия есть мечта о самозабвении сложить царский венец разума и зажечь беззаботно, стихийно, а если вовсе нельзя, то хоть на миг. Не только Тютчев, чье творчество поистине «Соломоновы притчи» и «Песнь песней» царствующего разума, — нет, таков даже Пушкин, гармонический Пушкин.

Дух человеческий представляет одну сплошную стихию, в которой глубинные течения, темные, органические, непрерывно восходят вверх и определяют как наружные чувства, настроение и мысль, так и внешние проявления человека — выражение лица, речь и поступки. Из этих трех элементов непосредственному наблюдению более или менее доступны только последние два: внешне-психологические движения и телесные проявления; то же, что совершается в тайной глубине чужого духа, мы конструируем лишь на основании этих внешних черт по аналогии с нашими собственными душевными переживаниями. Всякий художник имеет более или менее верно чутье глубинных движений души, и потому, рисуя внешнего человека, умеет верно наметить психологический фон. Но одно дело — верно угадывать в общих чертах, другое — непосредственно воспроизводить детальную картину этих скрытых, неимоверно сложных душевных движений. Для последнего нужен особый



гениальный дар, какой был, например, у Достоевского. Не обладая этим специальным ясновидением, художник не должен отваживаться в эту сферу. Лучший пример такого самоограничения — Чехов. Он в изумительной степени владел искусством воссоздавать внешнюю психологию человека и, следовательно, располагал безошибочным чутьем внутренних движений; но он строго держался своей сферы и, за очень редкими исключениями, не осмеливался вплотную изображать самые эти внутренние движения в их подлинном виде.

\* \* \*

Искусство слова знает два способа раскрытия и обнаружения человеческой души. Для зоркого глаза внутренний склад наблюдаемого человека обнаруживается в самых ничтожных и обыденных внешних проявлениях, в ординарном поступке, в незначущей фразе, в манере закуривать папиросу или поправлять волосы. Подобрать такой букет этих мелочей и так их изобразить, чтобы чрез них зрителю или читателю стал до осязательности ясен внутренний мир изображаемого лица, — это один из двух способов, притом труднейший; лучшим его представителем у нас является Чехов. Есть другой путь, более благодарный. В жизни человека бывают потрясения, когда глубокое волнение, охватывающее его душу, выносит на свет все тайное ему и нам, что таилось в ее глубине, — когда она расщепливается до дна так, что каждый может видеть ее недра. Таков весь Шекспир: Гамлет, Брут, Отелло, Лир — он рисует их не в обычных условиях их жизни, но в час грозного испытания, выбирая для каждого такое, которое способно наилучше обнаружить основные свойства данного характера.

Художники искони пользовались одновременно обоими способами, и современный роман, со своей сложной фабулой и тонким психологическим анализом, представляет типичный образец такого смешанного метода. Но драма во все времена до последних дней упорно держалась второго, шекспировского способа; и это имело свои серьезные основания. Сцена рассчитана на глаз (посетителей театра мы и называем зрителями); от толпы, сидящей в зрительном зале, нельзя ждать того сосредоточенного внимания, какое возможно для читателя наедине с книгою. Драма похожа на театральные декорации: их видят издали, и потому в них нужны преимущественно основные, резкие линии, сравнительно грубые контрасты света и тени; драма так же отличается от повести или романа, как декорация от акварельной картины. То, что мы называем драматической коллизией или катастрофой, обыкновенно имеет целью только достигнуть об-

наружения душевных свойств героя в таких формах, которые ясно видны издали. Правда, в наши дни публика, изошрившая свой взгляд на психологическом анализе беллетристики, уже меньше, нежели в старое время, нуждается для понимания в этой грубой демонстративности; успех пьес Чехова, где нет катастроф и почти нет действия, где характеристика действующих лиц достигается исключительно необыкновенно-искусной мозаикой, свидетельствует не только о таланте автора, но и о законности такого приема в драме. Однако совершенно вытеснить со сцены «катастрофу» ему никогда не удастся: как раз глубочайшие стихийные элементы человеческого духа сплошь и рядом остаются незримыми в обыденной жизни и обнаруживаются только в минуты душевных гроз; иной человек, раз ему не пришлось пережить соответствующей катастрофы, так и умрет, сам не узнав и не показав другим своих тайных, может быть великих душевных сил.

В изображении критики творчество художника-писателя обыкновенно является подобным английскому парку: чистые и прямые дорожки, стрелой уходящие вдаль, среди тенистых деревьев ровный газон, прекрасные клумбы и беседки. Этот удобный и приятный образ легко внедряется в память, и читатель, раскрывая книгу поэта в досужий час, уже уверенно мнит себя празднично-гуляющим по чудесному парку. Он приводит сюда и своих домочадцев или воспитанников; за чайным столом или в классной комнате он приглашает их дивиться изобретательности садовника и наслаждаться красотой пейзажей. Но ты войди сам в творение поэта, окунься горячим сердцем в его образы и созвучья, — не английский парк предстанет тебе, но откроется вид сурового и дикого края, где ничто не развлечет и не успокоит тебя: смотри, чтобы не потерять и последний остаток беззаботности, какой еще есть в тебе. Но так должен входить сюда лишь тот, кто жаждет научиться трудному искусству *быть самим собою*.

Дело художника — выразить свое видение мира, и другой цели искусство не имеет; но таков таинственный закон искусства, что видение вовне выражается тем гармоничнее, чем оно само в себе своеобразнее и глубже. Здесь, в отличие от мира вещественного, внешняя прелесть есть безошибочный признак внутренней правды и силы. Пленительность искусства — та гладкая, блестящая, переливающая радугой ледяная кора, которою как бы остывает огненная лава художнической души, соприкасаясь с наружным воздухом, с явью. Или иначе: певучесть формы есть плотское проявление того самого гармонического ритма, который в духе образует видение. Но как бы ни описывать это явление, оно навсегда останется непостижимым. Ясно только одно: чем сильнее кипение, тем блестящее и радужнее форма.

Эта внешняя пленительность искусства необыкновенно важна, она играет в духовном мире ту же роль, какую в растительном царстве играет яркая окраска цветка, манящая насекомых, которым предназначено разносить цветочную пыль. Певучесть формы привлекает инстинктивное внимание людей; еще не зная, какая ценность скрыта в художественном создании, люди безотчетно влекутся к нему и воспринимают его ради его внешних чар. Но вместе с тем блестящая ледяная кора скрывает от них глубину, делает ее недоступной; в этом — мудрая хитрость природы. Красота — приманка, но красота — и преграда. Прекрасная форма искусства всех манит явным соблазном, чтобы весь народ сбегался глядеть; и поистине красота никого не обманет; но слабое внимание она поглощает целиком, для слабого взора она непрозрачна: он осужден тешиться ею одной, — и разве это малая награда? Лишь взор напряженный и острый проникает в нее и видит глубины, тем глубже, чем сам он острее. Природа оберегает малых детей своих, как шенят, благотельной слепотою. Искусство дает каждому вкушать по его силам, — одному всю свою истину, потому что он созрел, другому часть, а третьему показывает лишь блеск ее, прелесть формы, для того, чтобы огнепаляющая истина, войдя в неокрепшую душу, не обожгла ее смертельно и не разрушила ее молодых тканей.

Чтобы уяснить сказанное здесь о художественной форме, приведу пример. Для Пушкина размер стиха, по-видимому, безразличен; тем же размером он описывает и расставание с любимой женщиной («Для берегов отчизны дальной»), и охоту кота за мышью (в «Графе Нулине»), встречу ангела с демоном — и пленного чирика, который

*Зерно клюет и брызжет воду  
И песнью тешится живой*<sup>13</sup>.

Тожественны по размеру «Воротился ночью мельник» и «Жил на свете рыцарь бедный». Он вообще несравненно беднее размерами, нежели любой из современных нам поэтов. Дело в том, что внешнее разнообразие он заменял внутренним, то есть специфическим каждый раз движением стиха. Огромную роль здесь играла, конечно, ритмика, то есть характер чередования ударяемых и неударяемых слогов; но этот принцип, чисто-количественный, сам по себе неспособен обеспечить стиху душевную выразительность; напротив, он формален и мертвен. Он становится могучим орудием поэзии только в сочетании с окраскою звуков, то есть с характером чередующихся гласных, и если ритмика, формальное начало,

в значительной мере подчинена сознанию, может быть изучена и сознательно усвоена, то чередование гласных всецело определяется ритмом чувства, то есть какими-то иррациональными движениями, которые совершенно не поддаются анализу и выучке. Здесь господствует строжайшая закономерность, совершенно не постижимая, хотя и вполне ощутительная в своем проявлении; здесь обман невозможен: тонкое ухо безошибочно услышит полноту и своеобразие чувства в закономерности чередования звуков, которой не может подделать даже гениальный поэт. Я не могу объяснить, почему стих «Для берегов отчизны дальней» кажется мне абсолютно-закономерным, непреложной закономерностью самой природы, но я чувствую, что этот ряд гласных именно в этом порядке, непогрешимо-меток, замена хоть одной гласной другою была бы резким диссонансом.

В этом отношении Пушкин недостижимо высок. Его лучшие стихи обнаруживают в чередовании гласных — такую непреложную внутреннюю принудительность, которая делает их похожими на явления природы. И признак этот, быть может, — важнейший в поэзии Пушкина, так как он, во-первых, гарантирует совершенную подлинность чувства, выражаемого в стихе, и, во-вторых, обеспечивает совершенную послушность звуков чувству, так что чувство это полностью и незасоренным переливается из души поэта через звук или слух (или зрение) в душу читателя. При слабом настроении разнообразные силы души действуют вяло и небрежно; но могучее напряжение чувства мобилизует их и всецело покоряет себе: тогда всякий орган духа, — а в поэте особенно орган, заведующий звуками, — как бы утрачивает свою самочинную волю, и, подобно подмастерью, который сам загорелся творческим замыслом хозяина, подает созидающему чувству не случайные орудия, а в каждую минуту именно тот инструмент, какой нужен. Так, мне кажется, с непреложною закономерностью служит звуковой орган вдохновенно поэта, причем эта работа совершается вполне безотчетно.

Художественная критика — не что иное, как *искусство медленно-го чтения*, то есть искусство видеть сквозь пленительность формы видение художника. Толпа быстро скользит по льду, критик идет медленно и видит глубоководную жизнь. Задача критика — не оценивать произведение, а, узрев самому, учить и других видеть видение поэта, вернее, учить всех читать медленно, так чтобы каждый мог увидеть, потому что каждый воспримет это видение по-своему. Статья Вл. Соловьёва о поэзии Тютчева<sup>14</sup>, этюд Карлейля о Роберте Бёрнсе<sup>15</sup> — подлинная критика; и всякое исследование в области искусства, направленное к этой цели, есть критика.

По смыслу сказанного может показаться, что критике в указанном значении слова подлежат только гениальные произведения искусства, такие, которые действительно содержат в себе новые прозрения. Несомненно, не все, что выдает себя за искусство, есть искусство, как не все золото, что блестит, но и на низшей своей ступени искусство уже есть откровение, и если только найдется критик, который не пожалеет труда на то, чтобы извлечь и показать людям это малое зерно истины, — благо ему. Чем меньше зерно, тем труднее его показать: неблагодарная, но тем более святая задача. Нужно открыть сокровищницу Пушкина и пустить в общий оборот заключенные в нем богатства, но пусть не пропадет втуне и тот бедный обол, какой принес людям какой-нибудь Туманский; ведь и он выстрадал свой обол, — а всякое даяние поэта есть благо.

Такая критика (а только это, повторяю, и есть критика) неизменно соединена с благочестием к художнику и его труду. Такой критик непременно в чем-то основан конгениален художнику, о котором пишет, потому что иначе он не увидел бы его видения; он чувствует художника мастером, себя подмастерьем, и любит его, и дивится ему в той мере, в какой сам увлечен откровением истины. Бывает, что критик, по силе духа, или же просто продвинутый временем, опередит художника. Тогда, вскрывая тайную мысль художника, он покажет и ее неполноту, ее несовершенство; но и тогда его укор будет звучать благоговением, как в том этюде Карлейля, где Бернс не осужден, но оправдан приговором: «в его душе жил Бог, но в сознании не было храма, чтобы молиться Ему»<sup>16</sup>.

И потому также критика должна быть в высшей степени осторожна по отношению к созданиям искусства, только что увидевшим свет. Критик по-своему истолковывает видение поэта, и это истолкование ценно тем, что оно вообще вводит людей в глубину этого творчества; но оно же и опасно, так как критик, чем он сильнее и ярче, тем успешнее навязывает обществу свое субъективное толкование. Этим легко можно исказить воздействие художника на его современников. Больше того: иногда такое толкование соблазняет самого художника, вследствие чего художник впадает в рассудочное и потому одностороннее самосознание. Художники былых времен обеспечены не только против второй, но и против первой опасности. Как ни скользка певучесть формы, на большом протяжении толпа, хоть смутно и бессознательно, все же вбирает в себя смысл творения, часто задолго до того, как явится критик, способный раскрыть этот смысл. Так образуется в обществе некое верное чутье, и тогда субъективность критика уже безвредна, даже

если она не находит противовеса в самой критической литературе. Притом самая законченность творчества, наличие уже всех и многих произведений покойного художника, является прочным оплотом против фантастических толкований. Напротив, если это начинающий художник, если налицо только одно или немного его созданий, критик легко может впасть в ошибку, а его ошибка может причинить большой вред. Пусть даже критика будет гениальна и представит сама по себе огромную ценность, — она искажила, раздавила своей тяжестью неокрепший талант. Таким образом, в обращении с живыми авторами критика должна быть крайне осмотрительна. Об этом твердо помнил Сент-Бёв<sup>17</sup>; каждый раз когда ему приходилось писать о живом художнике, он предварительно старался лично сблизиться с ним, изучал его, как человека, подолгу беседовал с ним, — все за тем, чтобы не «оклеветать» его, не подменить правды хотя бы и остроумной схемой.

## II Поэзия как познание

Статья Г. Лансона, помещаемая здесь в приложении, рассчитана формально на французских читателей, но она представляет такой большой научный интерес, что перевод ее на русский язык не нуждается в оправдании. История литературы, как отрасль знания, по верному замечанию Лансона, не есть наука и по существу не может быть ею; но научными могут, а следовательно и должны быть принципиальные основания этой полунаучной дисциплины: определение ее предмета, ограничение ее ведомства и общая формулировка ее методов. Эти научные основы историко-литературного знания и устанавливает статья Лансона с такою, я сказал бы, законодательной непреложностью, которая не может истекать из личного только опыта. Он сам говорит, что законодательствует не от себя: его статья, которую и по всесторонней обдуманности скупых слов можно назвать Уложением истории литературы, есть итог богатого опыта, накопленного французской историей литературы. Сам Лансон — заслуженный и выдающийся работник в этой области; собственный долгий опыт научил его понимать уроки коллективного опыта и извлечь из них эти законы. Его статья от начала до конца дышит тем истинным смирением, которому неизбежно научает каждого специалиста долгая и честная работа, и которое, конечно, не имеет ничего общего с обезличением человека. При всей своей

краткости эта статья, после замечательной работы Германа Пауля\*, к сожалению, не переведенной на русский язык, — лучшее из существующих руководств по методологии историко-литературного знания.

Для нас она, можно сказать, даже слишком хороша. В деле истории литературы родина Лансона далеко опередила все другие европейские страны. Нигде эта отрасль знания не привлекла к себе за последние полвека столько выдающихся умов, нигде не появилось столько замечательных работ, и нигде она не достигла такого высокого уровня в смысле строгости методов — как во Франции. Общие вопросы там давно решены: что такое литература, что входит и что не должно входить в историю литературы, и пр. Поэтому Лансон не останавливается долго на этих вопросах. Он в первых страницах формулирует соответственные положения только для того, чтобы в дальнейшем опираться на них. Ему нет надобности убеждать читателя, стараться внедрить в него эти здравые общие понятия, — он спешит перейти к более тонким вопросам специальности, к технике дела.

У нас, в России, дело стоит иначе. У нас из десяти человек, пишущих книги или журнальные статьи на историко-литературные темы, едва ли один имеет правильное представление об основных принципах истории литературы, да едва ли имеет и какое-нибудь представление о них. Самая мысль о том, что такие принципы существуют, — у нас почти новинка. История литературы является у нас отраслью публицистики, между прочим, и в смысле полной свободы от каких бы то ни было рамок, принципов, методов и пр. Пиши что хочешь, как хочешь и о чем вздумается: если написанное касается литературных произведений, изданных по крайней мере 20—30 лет назад, оно без околичностей зачисляется в «историю литературы». История литературы есть свободное художество, в котором вправе подвизаться всякий; было бы горячо написано, — больше ничего не требуется.

Белинский когда-то сказал, что у нас еще нет литературы<sup>18</sup>, потому что пять-шесть корифеев не составляют национальной литературы; так и мы можем сказать, что, несмотря на замечательные труды Потебни, Тихонравова, Александра Веселовского, у нас еще нет истории литературы. Она есть там, где по крайней мере основные ее понятия прочно установились на всей ее территории, начиная с диссертаций и кончая учебниками и журнальными статьями;

---

\*В 1-м томе *Grundriss der germanischen Philologie: Methodenlehre: 6. Literaturgeschichte*, S. 215—237. Лансон во многом следует выводам Пауля. (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

у нас, за немногими исключениями, этим не может похвалиться даже университетская наука, а вне ее — в учебной и популярной литературе — царит уже совершенный хаос. Коротко говоря, история литературы еще не выделилась у нас в особенную отрасль знания, не завела своего хозяйства, и живет еще в родительской семье, как один из видов непринужденного писания о чем вздумается и как вздумается. Семья эта беспорядочная и незаконная, и детей она вырастила в своеволье и праздности. С годами им неизбежно приходится выделяться, и тут-то начинается для них трудная наука дисциплины, без которой на воле никак не проживешь. Вся эта семья непринужденного писания управляет большим хозяйством: она регистрирует и комментирует всю духовную жизнь страны; каждый из ее членов заведует какою-нибудь частью общего дела: публицистика — общественной мыслью, критика — текущей изящной литературой, история литературы — прошлым литературы. Это делается кое-как, сообща, по взаимному соглашению, и до поры до времени дело идет недурно. Но вот какая-нибудь отрасль хозяйства разрослась и усложнилась до невероятности, заведовать ею становится все труднее и труднее, — мешает семейная нераздельность, нужны особые знания и приемы, — нужно специализироваться; тогда данный член семьи выделяется. Настала пора выделиться и истории литературы, как и сестре ее — критике; слишком богата и сложна стала литература, слишком сложно отношение к ней читателей, чтобы можно было и дальше вести дело по-домашнему. Да и общий дух научности, все более проникающий в умственную жизнь общества, толкает к дифференциации.

Всякая отрасль знания, чтобы быть принятой в круг наук, должна прежде всего точно объявить предмет и границы своего ведения. Это самоопределение есть первое условие и вместе первый признак ее самостоятельного бытия. Что есть предмет истории литературы, другими словами, — что следует понимать под термином «литература»? вот первый и главнейший вопрос нашей дисциплины. Пока он не решен — она не начала существовать, а от верности его решения зависит правильность ее приемов, а следовательно, и верность и плодотворность выводов, которые она передает обществу в поучение и руководство.

У нас об этом мало думали, да и побуждения не было думать. При той нераздельности хозяйства история литературы должна была, худо ли, хорошо ли, служить интересам целого. Отсюда само собою родилось такое ее определение: литература есть совокупность словесных памятников, в которых выразилась духовная жизнь народа; история литературы есть обозрение этих памятников, име-



ющее целью выяснить духовную эволюцию народа. Обыкновенно это определение даже не формулировали; оно было настолько общепризнано, что казалось излишним защищать или пояснять его; просто по этому плану писали и пишут до настоящего дня почти все, кто пишет у нас историко-литературные книги, учебники и статьи. А кто и задавался целью теоретически решить вопрос о предмете истории литературы, решал его именно так, как сейчас сказано. Таковы, например, формулы, предложенные проф. Кирпичниковым и проф. Дашкевичем<sup>19</sup>. Впрочем, такие теоретические определения не влияли на общую практику: напротив, они сами сложились под ее влиянием.

Я раскрываю новейшее и лучшее из руководств по истории древней русской литературы: здесь на равных правах трактуются былины, сказки, «Слово о полку Игореве» — и «Поучение» Владимира Мономаха, проповеди Луки Жидяты и летопись Нестора. Раскрываю новейшее школьное руководство по русской литературе XVIII века, и нахожу то же: наравне с Фонвизиным, Крыловым и Державиным — в одной линии стоят «Юности честное зерцало», записки Болотова и «Наказ» Екатерины. Раскрываю новейшую историю нашей литературы XIX века, и нахожу — рядом с Грибоедовым и Пушкиным — Греча и Чаадаева, между Лермонтовым и Гоголем — историю славянофильства и западничества, очерк журналистики 40-х годов, и пр. И какой бы из существующих обзоров нашей литературы я ни взял, — везде одно и то же: все словесное творчество рассматривается как однородный материал, будь то публицистика, или философия, или поэзия.

Объединяется этот материал, как сказано, с целью добыть из него данные для характеристики духовной жизни народа или общества в его прошлом. В принципе против такой постановки дела ничего нельзя возразить; задача эта вполне законна, и для решения ее, разумеется, должны быть использованы все наличные памятники прошлого, — в том числе и поэзия. Но она могла бы быть законной только при соблюдении элементарных условий научности, чего у нас, к сожалению, вовсе не делается. Прежде всего, такая «история» не есть история литературы, а есть история духовной жизни или общественной мысли; стало быть, она ни в каком случае не должна отождествлять себя с историей литературы. Между тем у нас она искони отождествляется с последней, и не только по имени, но и по существу. Отсюда проистекает двойное зло: во-первых, она этим незаконно узурпирует чужую область, выдавая себя за историю литературы и не давая места настоящей истории литературы. Скромный читатель, одолев четыре тома пупинской «Истории русской

литературы»<sup>20</sup>, услаждается лестным сознанием, что ознакомился с историей русской литературы, тогда как Пыпин в действительности не дал, не мог, да и не хотел дать ему систематических сведений по этой части, — и я боюсь, что после такой прививки названный читатель уже на всю жизнь становится невосприимчивым к настоящей истории литературы, потому что привык искать в ней историю общественных идей. Второе зло заключается в том, что история общественной мысли, отождествляя себя с историей литературы, тем самым безнадежно запутывает свое собственное дело и обрекает себя на бесплодие.

В самом деле, уже самое звание обязывает ее ко многому такому, что по существу ей совершенно чуждо. Раз она называется историей литературы и сознает себя исполняющей должность таковой, ей волею-неволею приходится поднимать и чисто литературные темы. Автор одного из упомянутых выше руководств говорит в своем предисловии, что задача его книги — «провести перед глазами учащихся как развитие общественных течений и отражения их в литературе... так постепенное развитие художественных литературных форм, по дороге характеризуя, возможно полно, самих писателей». Вот классическая формула русской истории литературы. Казалось бы, что общего между эволюцией, например, драмы — и развитием общественной мысли в тот же период? Конечно, это общее существует. Нет никакого сомнения, что вся духовная жизнь нации или отдельной ее части за известную эпоху представляет некоторое единство; эволюция общественной мысли и эволюция драмы где-то, в таинственных недрах человеческого духа, несомненно имеют один общий корень, — но разглядеть этот исходный узел мы не в состоянии, и пройдут, вероятно, еще столетия, прежде чем успехи психологии индивидуальной и массовой (исторической) сделают это хоть в малой мере возможным. Но наши историки литературы и не заботятся об этом; им и на мысль не приходит искать внутреннюю связь между эволюцией литературных форм и развитием общих идей, — они просто, по обязанности неудобного звания, механически перемежают свой основной рассказ — о ходе духовной жизни — отрывочными рассуждениями о чисто литературных явлениях: о языке Карамзина, о заслугах Пушкина в истории русского стиха и т.п. Они делают это нехотя и кое-как, чтобы только отделаться; и понятно, почему: они сами чувствуют, что для их настоящей цели это совершенно не нужно. Историк поставил себе задачей проследить развитие гуманных идей или общественного самосознания в России; его прямыми материалами являются памятники общественной мысли и индивидуальные документы типического свойства. Он хочет пользоваться

ся, конечно, и изящной литературой данного периода, но только со стороны выражавшихся в них логических идей или социальных чувств. При чем здесь эволюция лирических или драматических форм в данное время? Возможно, что и в ней есть нечто характерное для общего умонастроения эпохи, — но извлечь этот элемент он не может, да и никто не смог бы пока. Нет ничего удивительного, что он спешит отделаться немногими равнодушными словами, чтобы продолжать нить своего делового изложения. Как история литературы, эти отступления большей частью не представляют никакой ценности, и собственно *истории* в них нет, а историю общественной мысли они портят своей неуместностью, как части, не ассимилированные предметом исследования.

Еще важнее другая ошибка, в которую вовлекает историю общественной мысли незаконно носимое ею звание истории литературы. Нет сомнения, что в этом смешении двух разных отраслей знания большую роль играет лень. По своему существу история общественной мысли должна была бы строиться вовсе не из литературных материалов. Ее настоящие источники — во-первых, сама жизнь, то есть те памятники, в которых рисуется быт эпохи, формальный строй общежития, навыки и вкусы, во-вторых — те, по которым осязательно может быть прослежен рост сознания, опережающего быт. В разряд последних памятников входят, разумеется, и памятники чистой литературы, но они здесь — и не главные, и наиболее мутные; без сравнения важнее их вся рассуждающая письменность, то есть все, что носит характер анализа или проповеди (для Новейшего времени — публицистика), и затем — документы интимного свойства, наиболее искренние из всех, как письма и дневники. Но использование *такого* материала представляет чрезвычайные трудности: именно так разрабатывают немцы историю своей культуры; у нас, при полном почти отсутствии частичных исследований, это сейчас и невозможно, и даже слабая попытка такого изложения потребовала бы громадного труда. И вот история общественной мысли фальсифицируется посредством литературы. Изучать памятники жизни и документы общественной психологии поистине нелегко; а книги так удобны: они не велики, приятны для чтения, выписки сделать нетрудно. Попробуйте *в самом деле, по настоящим источникам* восстановить картину общественных настроений в 50-е и 60-е годы: какое громадное множество скучного материала надо разработать, и как трудно разобраться в его хаотическом содержании! То ли дело перечитать с карандашом в руках романы Тургенева и Гончарова, и на основании их, сдобрив небольшим количеством случайных реальных фактов, изобразить стройную, ясную, одушев-

ленную картину общественной мысли! И просто, и удобно. Выходит, что незаконное звание присвоено неспроста. Коварного умысла тут, разумеется, не было, — традиция сложилась сама собою, но не без участия лени, и ей же обязана своей долговечностью.

А результат — полунаивная ложь, одинаково искажающая и историю общественной мысли, и историю литературы. Чтобы получить возможность писать историю *жизни* на основании литературных, то есть поэтических произведений, принципиально объявляется, что поэтический образ — точная фотография жизни, и даже не индивидуальный снимок, а *тип*, то есть систематическое обобщение наиболее существенных черт *действительности*<sup>21</sup>. Философская критика уже давно доказала, что это — грубое заблуждение, что поэтический образ воспроизводит не объективную реальность, а только душу самого художника, что реальность отражается в поэтическом образе непременно искаженную, субъективно-переработанную, что даже тогда, когда художник искренно стремится *только* изобразить действительность, — как это думали делать писатели реальной и натуралистической школ, — это ему никогда не удастся, и удастся тем меньше, чем больше он художник. Что из этого! Наши историки литературы, общественной мысли тож, не видят и не внемлют: по всей линии идет оживленная работа перегонки поэтических образов в «типы» и «типов» — в историю общественной мысли. Онегин без дальних рассуждений признается «типом» двадцатых годов, лишний человек Тургенева трактуется как неподдельная реальность, филиация литературных образов Онегин, Печорин, Рудин, Райский выдается за филиацию реальных общественных явлений, и пр. и пр. Художественный образ никогда не может быть типом, то есть сводной фотографией с жизни: он — акт самораскрытия и самопознания, вольная или невольная повесть художника о самом себе. Художественный образ сам по себе не типичен, но типично может быть внутреннее состояние самого художника, и тогда *постольку же* будут типичны и реальные черты, выбранные им для передачи своего настроения. Следовательно, типичность художественного образа нельзя снять сразу, как сливки с молока; чтобы добыть ее, надо произвести очень сложную и трудную работу: надо биографически и психологически исследовать субъективное происхождение образа в душе его автора, и когда этим путем выяснится, между прочим, и исторический смысл образа, этот элемент может быть использован историей общественной мысли, но не иначе, как с величайшим недоверием к его типичности, и только как подтверждение или иллюстрация выводов, сделанных на основании *реальных* данных (общей истории, бытовых форм эпохи, писем, дневников и пр.).

Ясно, что при таком способе исследование истории духовной жизни превращается в совершенно фантастическую картину, какой она и является у нас на всем своем протяжении. Не менее того страдает и литература. Извлекая из художественного произведения «типичность» его образов и его логическую идею, историк откладывает его в сторону, как окончательно объясненное, и тем внедряет в читателя уверенность, что никакого другого содержания оно не имеет, что в этой его идее и этой фотографичности — вся ценность произведения. Иными словами, подлинная сущность поэзии, ее *specificum*<sup>22</sup>, выбрасывается за борт. Конечно, душу читателя не обманешь; она берет из поэзии именно эту пренебрегаемую историками сущность, как единственно сродную ей, а «общественный смысл» Онегина нимало не трогает ее. Но разум, сознание читателя закабалены историком; разуму читателя предписывается игнорировать художественное содержание поэзии и все свое внимание сосредоточивать на ее идейном или общественном содержании; то есть тот свет, который должен был бы освещать в душе читателя ее сложную работу над воспринятыми от поэзии художественными впечатлениями, историк приказывает вынести вон. Получается двойственность, в результате которой и художественное восприятие совершается тупо, хаотически, и восприятие исторических идей превращается в скучную выучку. Досадно только первое, — о втором, кажется, нечего жалеть; напротив, надо радоваться этому здоровому чувству самосохранения, которое не дает проникать в души умозрения нашей доморощенной «истории общественной мысли».

Я говорил до сих пор преимущественно о внешнем составе этой гибридной «отрасли знания». Что сказать о ее методах, руководящих началах?

Самая задача исследования предносится нашим историкам в крайне смутных очертаниях. Обыкновенно формула гласит так: проследить развитие «национальной мысли», или «общественного самосознания», или, как цитировано выше, «общественных течений». Народная или общественная мысль движется одновременно по многим линиям, дробится и горизонтально, и вертикально; идет развитие религиозного сознания, развитие политического сознания, развитие моральных идей, развитие вкуса, и пр. и пр., и все эти бесчисленные, все очень существенные «течения» еще резко дробятся по слоям народа или общества, даже до полной противоположности. Как уже сказано, есть и единство народной жизни, есть и единство эпохи. Очень вероятно, что со временем ученые научатся выяснять *основную* линию *общенародного* развития за отдельный период, а потом и на протяжении всей его истории. Но какая огром-

ная подготовительная работа нужна, чтобы это стало возможным, какое количество монографий об отдельных, малых и больших отрезках каждой из этих многочисленных эволюций для каждой общественной группы! А пока историк, задаваясь несбыточной целью проследить *развитие общественной мысли*, естественно и неизбежно впадает в произвол: из нескольких слоев общества он выбирает для изучения тот, который ему *хочется* выбрать, из многих эволюций, одновременно совершавшихся в данном слое, — ту, которая его лично почему-нибудь интересует. Или, вернее, потому что здесь во всей силе сказывается закон нераздельного хозяйства, о котором выше была речь, — оба выбора определяются наличным умонастроением того круга, к которому принадлежит историк; другими словами, история систематически превращается в служанку текущего дня, в памфлет, который ищет не познать истину, а только известным подбором и освещением фактов доставить победу предвзятому убеждению. Таковы все наши истории литературы и истории общественной мысли; и надо сказать, что чем они честней, чем откровеннее носят характер памфлета, тем они лучше, потому что в этом случае они наиболее приближаются к настоящей истории избранного автором духовного течения в избранной им общественной группе и наименее вторгаются в область чисто-литературного анализа. Таковы, например, «Очерки гоголевского периода русской литературы» Н.Г. Чернышевского. — Сказанное касается преимущественно истории нашей новейшей литературы и мысли. В разработке древней литературы царит столь же механическое смешение истории духовной культуры с филологией и фольклором. Истории литературы и там еще нет.

Итак, за немногими исключениями, у нас нет ни истории литературы, ни истории духовной культуры, а есть только противонаучная смесь той и другой; да есть еще небольшое и медленно возрастающее число детальных методологически правильных, подчас даже замечательных монографий, — залог лучшего будущего.

Что же такое литература и чем должна быть история литературы?

Лансон, предполагая смысл термина «литература» общеизвестным, определяет ее лишь в той мере, в какой это нужно ему для его дальнейших рассуждений, именно — со стороны ее действия. В состав литературы, говорит он, входят только те словесные произведения, «которые в силу особенностей своей формы обладают способностью возбуждать воображение, чувствительность или эстетическое чувство читателя». Центр тяжести этого определения лежит в понятии формы: возбуждающим элементом в литературном произведении является его форма; словесные произведения,

возбуждающие своим содержанием, к литературе не принадлежат. Анекдот, волнующий воображение читателя соблазнительными подробностями, отчет репортера, возбуждающий его чувствительность картиною людского горя, не принадлежат к литературе. И уже заранее, по существу, исключаются из нее все те произведения словесности, которые по самой своей природе не способны возбуждать воображение, чувствительность или вкус, а обращаются к логическому сознанию читателя: философия, история, публицистика, популяризация наук и пр.

Что такое история? Хронологически-последовательное описание явлений, сменявшихся во времени, не есть история и не есть вообще какое-либо знание. Каждое явление многосторонне; если бы можно было всесторонне описывать явления, такое описание было бы инвентарем, и только; но это и невозможно: мы не умеем видеть все стороны, и потому, описывая явление, мы неизбежно делаем выбор: мы описываем ту или те его стороны, которые кажутся нам наиболее важными. Значит, все дело в правильности выбора, ибо очевидно, что история, которая есть не что иное, как картина последовательного развития, только в том случае исполняет свое назначение, если она прослеживает развитие явлений в их наиболее существенном признаке. Не хронологически описывать явления со всевозможных сторон, не описывать их смену в произвольно избранной их особенности есть история, но, определив *основной* признак данной категории явлений, обуславливающий ее единственность, показать весь ряд хронологически сменявшихся форм, как непреложное проявление закономерной эволюции того внутреннего начала, — вот что есть история. Первое дело историка — определить избранную им группу явлений, по общему правилу логики, через род и видовое отличие: это определение должно быть осью его работы.

Если так, то ни хронологически последовательный рассказ о старых писателях, с хаотическим изложением и анализом их произведений, ни хронологически последовательный анализ их творчества с точки зрения, выбранной произвольно, не есть история литературы. Раз основной признак литературы — художественность формы, то очевидно, что изложение эволюции литературы по какому-либо *другому* признаку не достигает цели. Так, например, проследить развитие гуманных идей или политического свободомыслия в русской литературе — отнюдь не значит писать историю русской литературы. Это будет глава из истории гуманизма или либерализма в России, то есть часть общей истории России, но сущность литературного развития этим нисколько не будет освещена, ни даже затронута.

Тайна искусства есть тайна, и дарование художника можно только описать извне, но не объяснить. Почему обыкновенный человек, постигнутый горестью, весь поглощается ею, а художник о своей поет песнь, живущую потом века? И какие чары заключены в этой песни, почему она так волнует меня, не пережившего ни этой, ни даже подобной горести? Ничего этого мы не знаем. Знаем только, что иным людям присущ дар непосредственного и целостного умозрения, что называют интуицией, и что умозрение это бывает двух родов: метафизическое и художественное. Они сродни и всегда смешаны, но не в равной мере; метафизическое ясновидение всегда сопутствуется способностью к художественной форме, художественное — способностью к раскрытию метафизических сущностей. И вот, отличительное свойство художественной интуиции есть то, что ее содержание неотделимо от формы, в которой оно дается. Ее содержание не может быть изложено в логических терминах: оно может быть только непосредственно передано в образах, красках, звуках или ритме слова, так что назначение и сущность искусства — не в воспроизведении действительности и не в передаче художником другим людям его сознательных идей — философских, моральных и пр., а только в точном воспроизведении его «видения», изображенная же им действительность служила ему только материалом, как, в другом смысле, ему служат материалом краски, мрамор, слова, а идеи ценны лишь постольку, поскольку они необходимо присущи самому его видению.

В художественном произведении можно условно различать три элемента: во-первых, элемент *игры* в шопенгауэровском смысле, то есть в смысле бескорыстного отношения художника к миру явлений, духовной свободы в созерцании его; во-вторых, элемент *вдохновения*, или экстаза, неразрывно связанный с первым<sup>23</sup>; и наконец, элемент *познания* или углубленного видения, которое дается художнику именно в силу свободного вдохновения, присущего ему в минуты творчества. Читателю или зрителю элемент *игры* в произведении искусства доставляет наслаждение, элемент экстаза сообщает ему общую возбужденность духа, как бы пробуждает его из полудремотного состояния или погруженности в материю, — и оба вместе создают в нем такое бескорыстное и радостно-возбужденное состояние, при котором видение художника, образ мира, им начертанный, остро внедряется в душу читателя и органически перерабатывается в ней, как бы вступает в существенное взаимопроникновение с мировосприятием самого читателя, — потому что не только у художника, но и у всякого человека есть свое видение мира, не столь глубокое и яркое, но также целостное и лично своеобразное. Из этих трех эле-



ментов два: игра и экстаз, совершенно не подлежат анализу и обсуждению. *Изучать* искусство мы можем, в последнем счете, только как особый вид познания. Мы можем постараться только раскрыть видение поэта и проследить эволюцию тех средств, из арсенала которых он сообразно своему видению черпал, — по-своему сочетая их и дополняя новыми, — свои художественные формы.

Когда возникнет такая история искусства, она будет одной из важнейших отраслей человеческого знания, вернее — самопознания. Ее воспитательное значение будет огромно, не только по сравнению с жалкой ролью, какую сейчас играет история искусства, но и абсолютно.

Итак, нет эволюции художественных видений, но есть эволюция художественных форм; невозможна история поэзии в ее существе, но возможна история поэтических форм и средств, и она есть важное подспорье в изучении видений поэтов.

В 1911 году, на философском конгрессе в Болонье, Анри Бергсон произнес замечательную речь о философской интуиции. Изложенное выше было писано мною до ознакомления с этой речью, вероятно даже раньше ее произнесения\*; тем уместнее привести здесь превосходные страницы Бергсона: его глубокий анализ философской интуиции может быть целиком перенесен на видение поэта, потому что в существе своем оба тождественны, хотя разнятся по характеру, а оттого и по способу воплощения.

Сказав сначала о господствующей привычке разлагать философскую систему исторически, отыскивать ее источники, определять в ней влияния и сходства, он продолжает\*\*: «Но если нам приходится часто иметь дело с идеями великого мыслителя, то мало-помалу, процессом какой-то незаметной инфильтрации, мы проникаемся совершенно иным чувством. Я не говорю, что наш первоначальный труд сравнения был потерянной работой: без такого предварительного усилия, без такой попытки воссоздать философскую систему из того, что не есть она, и связать ее с тем, что было вокруг нее, мы бы, может быть, никогда не узнали, что поистине есть она... Но по мере того, как мы все более пытаемся войти внутрь мысли философа, вместо того, чтобы ходить вокруг нее, мы замечаем, как его учение преобразуется. Во-первых, уменьшается сложность системы. Затем части начинают входить друг в друга. Наконец все стягивается в одну-единственную точку, к которой, как мы чувствуем,

---

\*См. первое издание статьи Лансона. Москва, 1911. (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

\*\* Новые идеи в философии. Сб. 1-й, стр. 2 и д. Перев. П.О. Юшкевича. СПб., 1912. (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

можно беспредельно приблизиться, хотя без надежды когда-нибудь достигнуть ее.

В той точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь необыкновенно простое, что философу никогда не удалось высказать его. И вот почему он говорил всю свою жизнь... Вся необыкновенная сложность его системы — сложность, которая может простирается до бесконечности — выражает лишь несоизмеримость между его простой интуицией и средствами, которыми он располагал для выражения ее.

Какова эта интуиция? Но ведь если сам философ не мог найти для нее формулы, то не нам решить эту задачу. Что мы можем уловить и закрепить, так это некоторый образ, промежуточный между простотой конкретной интуиции и сложностью выражающих ее абстракций, неуловимый и каждый раз вновь исчезающий — образ, который, незамеченный, может быть держит в своей власти дух философа, следует за ним, как тень, по всем извилинам его мысли и который, если и не есть сама интуиция, то приближается к ней несравненно больше, чем то абстрактное и поневоле символическое выражение, к какому должна прибегнуть интуиция, чтобы доставить “объяснения”.

Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому лишь, что узрел только одну точку; да и узрение это было скорее ощущением прикосновения. Это прикосновение вызвало импульс, этот импульс породил движение, и если это движение, являющееся как бы вихрем определенной частной формы становится видимым нашему взору лишь благодаря той пыли, которую вихрь этот собрал на своем пути, то не менее верно и то, что могла быть поднята совсем иного рода пыль и что все-таки это был бы тот же самый вихрь. Таким образом, мысль, приносящая нечто новое в мир, вынуждена, разумеется, в своих проявлениях пользоваться готовыми идеями, которые она встречает перед собой и которые она увлекает в своем движении; она поэтому кажется как бы тесно связанной с современной философу эпохой; но это только видимость. Философ мог явиться несколькими веками раньше; он имел бы дело с другой философией и иной наукой; он бы поставил себе другие проблемы; он бы выразил свои мысли в иных формулах; может быть, ни одна написанная им строка не была бы тогда такой, какова она теперь; и все-таки он сказал бы ту же самую вещь».

На примере Беркли, формулируя четыре основных тезиса его учения, Бергсон доказывает, что «различные части системы вза-

имно проникают друг в друга, как у живого существа», затем продолжает:

«Но если, как я сказал в начале, зрелище этого взаимного проникновения дает нам, без сомнения, более правильное понятие о теле учения, то с ним мы еще не проникли в душу всей системы.

Мы приблизимся к ней, если мы сумеем достигнуть образа-посредника (*image médiatrice*), о котором я сейчас говорил, — образа, который еще почти материя, поскольку его можно видеть, и почти дух, поскольку его нельзя более осязать, — того призрака, который не покидает нас, пока мы бродим вокруг системы, и к которому следует обратиться, чтобы получить решительный знак, решительное указание, какое нам занять положение, с какой точки зрения начать рассматривать доктрину. Существовал ли когда нибудь этот образ-посредник, вырисовывающийся в уме истолкователя по мере того как он углубляется в изучение разбираемого им творения, существовал ли он в этом виде и в голове самого изучаемого мыслителя?» Если это и не был тот же самый образ, то это был другой, который мог принадлежать к совершенно иному порядку восприятий, мог не иметь никакого материального сходства с ним, и который в то же время был эквивалентным ему, как эквивалентны между собой два перевода на различных языках одного и того же оригинала. Может быть, в голове философа были оба эти образа, а, может быть, были в ней и другие, тоже эквивалентные образы, все зараз, следуя хороводом за философом во всех превращениях его мысли, а может быть он не заметил ни одного такого образа, довольствуясь тем, что изредка вступал в непосредственное соприкосновение с той, еще более тонкой и воздушной сущностью, какой является сама интуиция. Но мы, как толкователи его мысли, вынуждены восстановить этот промежуточный образ, если не желаем говорить о “первичной интуиции, как о неясной, смутной мысли, и о духе учения”, как об абстракции, в то время как этот дух есть самая конкретная часть философской системы, а эта интуиция самый точный элемент ее».

Эту мысль свою об «образе-посреднике» Бергсон иллюстрирует примером того же Беркли; и как ни затянулась моя выписка, я не могу устоять против искушения привести эти чудесные строки: они слишком идут к делу.

«У Беркли я различаю, как мне кажется, два различных образа, и меня лично особенно поражает вовсе не тот, точное указание на который мы находим у самого английского мыслителя. Мне кажется,

---

\*Скажу *pro domo mea*: дальнейшие строки французского философа могли бы служить мне оправданием против упреков за мое истолкование «мудрости» Пушкина. (Прим. М. О. Гершензона. — *Н.С.*)

что Беркли воспринимает материю, как тонкую прозрачную пленку, находящуюся между человеком и Богом. Пока философы не занимаются ею, она остается прозрачной, и тогда через нее можно видеть Бога. Но лишь только прикоснется к ней метафизик — или хотя бы даже здравый смысл, поскольку он является метафизиком — как пленка эта становится шероховатой, плотной, непрозрачной, образует как бы экран, потому что позади нее проскальзывают слова вроде Субстанции, Силы, абстрактной Протяженности и пр., которые отлагаются там в виде слоя пыли и мешают нам разглядеть через пленку Бога. Образ этот едва намечен самим Беркли, хотя мы и встречаем у него такое доподлинное выражение: «мы поднимаем пыль и потом жалеемся, что не видим». Но есть другое сравнение, часто употребляемое нашим философом и являющееся лишь слуховой транспозицией описанного мной сейчас зрительного образа. Согласно этому образу, материя есть тот язык, на котором говорит с нами Бог. Метафизики материи, уплотняя каждый из слогов, создавая из него особую независимую реальность, отвращают таким образом наше внимание от смысла речи на звуки и мешают нам следить за божественным глаголом. Но за какой бы образ мы ни ухватились, в обоих случаях мы имеем дело с простым образованием, которое надо твердо держать перед глазами, потому что если оно и не есть интуиция, творчески породившая все учение, то оно вытекает из нее непосредственно и приближается к ней больше, чем любой из тезисов, взятых в отдельности, и даже больше, чем все они вместе взятые».

Что Бергсон извлек из учения Беркли, то и мы должны извлечь из творчества поэта: мы должны раскрыть его интуицию и, если удастся, — найти ее первоначальное зерно, ее «образ-посредник». Эта интуиция есть чувственный образ, и вместе мысль; такова она одинаково у философа и у поэта. Таков у Пушкина образ демона, умиленного перед ангелом, и единосущная с этим образом мысль о совершенстве, как полноте и неподвижности, и несовершенстве, как ущербе и стремлении. Характерно, что Бергсон, философ, называет первичную интуицию философа *образом*, а Л. Толстой, художник, определяет ее как *мысли* и их сцепления. Нижеследующие строки Толстого любопытны еще тем, что в них он проповедует по отношению к поэтам в сущности тот же метод изучения, какой Бергсон применяет к учениям философов. В 1876 году, стоя в зените своего художественного творчества, он писал Н.Н. Страхову: «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собирания мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна и без того сцепления, в котором она

находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами нельзя, а можно только посредственно, описывая образы, действия, положения... Теперь... когда  $\frac{9}{10}$  всего печатного есть критики искусства, нужны люди, которые бы показывали бессмыслицу отыскивания отдельных мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том бесконечном лабиринте сцеплений, в котором и состоит сущность искусства, и по тем законам, которые служат основанием этих сцеплений» (*Письма*, I, стр. 118)<sup>24</sup>.

\* \* \*

Внутреннее видение художника, после того как оно оформилось в образах, звуках и пр., становится вещью, реальностью, и как таковая может быть описываема и анализируема. В отличие от видений метафизических, которые даются нам сразу в виде логических утверждений или требований, художественное видение дается нам в конкретной форме: раскрыть его смысл мы можем только путем раскрытия его формы. Поэтому анализ художественных форм есть важнейшее орудие историко-литературного исследования. Но было бы ошибочно думать, что последнее может *ограничиваться* этим анализом. При всей своей важности он один не может нам все открыть и даже сам не может быть произведен сполна без вспомогательных средств. Чтобы понять видение художника, нам надо стараться — на основании всех доступных нам материалов — уяснить себе его душевный строй и его отношение к миру. Я не буду говорить о том, как важны в этом отношении данные биографические и исторические (художественная традиция, характер чувства, состояние вкуса и мировоззрение современного художника общества): обо всем этом хорошо сказано в статье Лансона. Скажу только о не-эстетических элементах самого литературного произведения. Таких произведений слова, в которых выражена только эмоция художника, без всякой примеси, — чрезвычайно мало. В огромном большинстве поэтических произведений присутствуют элементы не-эстетические, и притом двух родов: во-первых, реальные черты, заимствованные из жизни, во-вторых, сознательные идеи художника — философские, моральные, политические и т.д. Как известно, сами художники очень часто видят цель и смысл своего творчества именно в этих не-эстетических элементах: так Лермонтов хотел «Героем нашего времени» «указать болезнь» своего века, то есть *изобразить и оценить* некоторое общественное явление, а Сервантес «Дон-Кихотом» —

исцелить своих соотечественников от повального увлечения дурной литературой. Для историка эти элементы — только окна, через которые можно заглянуть в душу художника. Действительность беспредельна и многогранна; в одном и том же зрелище два зрителя увидят разное и по-разному; определить, *какие* черты действительности заметил и изобразил художник, и *как* он их видел, — это для историка одно из важных средств психологического исследования. Точно так же сознательные идеи художника важны для историка тем, что через них он может разглядеть обуславливающие их более коренные, органические особенности душевного строя. Историк литературы будет изучать политические взгляды Пушкина не потому, чтобы они сами его интересовали: по существу они для него безразличны; но он видит в них одно из проявлений своеобразного душевного уклада, и он постарается извлечь из них то *общепсихологическое* указание, какое из них может быть извлечено (например, о чувственном отношении Пушкина к силе и принуждению в мире, или к себе, как единственному, и толпе, и т.п.), чтобы затем сочетать этот свой частный вывод со многими другими такими же выводами из частичных наблюдений над жизнью и творчеством Пушкина, и, может быть, из суммы их сделать вывод еще более глубокий, касающийся уже общего характера этой своеобразной духовной организации.

Здесь-то обнаруживается с очевидностью, где проходит граница между историей литературы и историей духовной культуры, и в чем должно заключаться их взаимодействие. Очевидно, что при исследовании не-эстетических элементов в поэзии история литературы не может обойтись без помощи истории культуры. Чтобы понять, какие черты действительности произвольно выбрал для изображения художник и как он их субъективно изобразил, мы должны узнать, каков был состав данной исторической действительности и как воспринимали ее люди того века и круга, к которым принадлежал художник; без этих общих исторических сведений мы не сможем определить *личную* роль художника. Точно так же только общая история времени, разумеется — в связи с биографией художника, дает нам возможность выделить в сравнительно чистом виде личный чувственный элемент в его сознательных убеждениях. Наоборот, для истории культуры и восприятие художника, и его идеи важны как раз только в меру их типичности для данного исторического периода; она рассматривает Пушкина не как *unicum*, а как одного из людей Александровского времени, и Пушкин для нее в обоих смыслах даже показательнее, чем любой Иванов 20-х годов, так как он и зорче видел действительность, и яснее выражал общее мировоззрение. Но именно эти два преимущества грозят истории культуры великой

опасностью. Пушкин видел зорче других, зато и субъективнее, понимал отчетливее, зато и своеобразнее. Следовательно, прямо срисовывать с Пушкина типические черты эпохи история культуры не может: она не в праве сказать, что Онегин списан с действительности и что политические убеждения Пушкина типичны для его круга. Только тогда, когда историко-литературный анализ определит лично-Пушкинский элемент в этом образе и в этих идеях, и тем дает возможность учесть его, — история культуры может использовать остаток в свою пользу, как об этом было сказано выше.

\* \* \*

Из сказанного явствует, в чем должны заключаться ближайшие задачи истории литературы. Прежде всего, у нас в России (как и в Германии и, может быть, в некоторых других европейских странах) она должна, для взаимной пользы, резко размежеваться с историей национальной мысли. Далее, об общей истории литературы, хотя бы по периодам, еще долго нельзя будет и думать: все усилия должны быть направлены на детальную разработку материала. Единственное, что мы можем пока делать, это монографически изучать художественную интуицию в прошлом. Изучение это, как во всех описательных науках, должно вестись в двух направлениях: вертикальном и горизонтальном, то есть интенсивно и экстенсивно. Мы имеем дело, во-первых, с отдельными писателями, во-вторых, с поглощающей их в себе многообразной эволюцией, и потому мы должны изучать, с одной стороны, художественную интуицию отдельных писателей, с другой — развитие художественных форм как таковых. Эта последняя область изучения распадается на множество самостоятельных частей, и все они перекрещиваются между собою или объединяются в конечном счете. Я назову четыре русских работы как образчики методологически-правильных исследований (я говорю только о выборе темы, а не об исполнении): статья Вл. Соловьёва о Тютчеве<sup>25</sup> и книга Д.С. Мережковского о Достоевском и Толстом<sup>26</sup> — в области изучения отдельных писателей, и работы: А.Н. Веселовского по истории эпитета<sup>27</sup> и Андрея Белого о морфологии ритма у русских поэтов<sup>28</sup> — в области изучения эволюции художественных форм. Эти два ряда — пока верхний этаж, выше которого мы в ближайшее время не можем строить, если хотим, чтобы наша постройка была сколько-нибудь прочна. Но и для того, чтобы они были прочны, требуется усиленная работа в нижних этажах по укреплению всех бесчисленных стен и подпорок, на которых держатся верхние ярусы: нужна точная и полная

библиография, нужны накопление, критическая проверка и анализ фактического материала, о чем так подробно говорит Лансон. У нас в этом отношении предстоит еще сделать, можно сказать, все. Если синтез историко-литературный и на западе еще только брезжит, то техника дела стоит там необычайно высоко и достигла завидных результатов. В Германии не только Гёте издается классически; но и текст Граббе или Ленау<sup>29</sup> установлен с величайшей тщательностью, — не только жизнь Гёте изучена до мелочей, так что больше не остается непечатых тем для исследований, но и биография любого третьестепенного поэта из старых разработана донельзя, и все больше растет число монографий синтетического свойства — о чувстве природы у того или другого поэта или в поэзии известного периода, о метафизике, или философии, или эстетических взглядах поэта, об эволюции стиха, о портрете в поэзии и пр. и пр. О совершенстве библиографии и всевозможных справочных пособий, о многочисленности и совершенстве специальных историко-литературных журналов, трехмесячников, ежегодников — нечего и говорить. — Мы буквально ниши в этом отношении. Наши общие библиографии по истории литературы — а их всего две-три — способны ввергнуть в отчаяние своей неполнотой и неточностью, частичных библиографий мало, журналов совсем нет — они от времени до времени возникали, но быстро гибли в борьбе с общим равнодушием. Большинство наших классиков изданы так, что руки опускаются. Кто сверял с подлинниками Тургенева, Гончарова, Некрасова, Достоевского и других? Восстановлены ли в них цензурные пропуски, известны ли варианты? Самый факт, что наши классики изданы и доньше издаются *без редактора* — а это у нас почти закон — показался бы западному историку литературы чудовищным. Та же нищета и неурядица царят и в области биографий и материальной истории творчества. Даже биография Пушкина еще вся в лесах, вся строится, и нет ни одной мало-мальски удовлетворительной сводки накопленного уже материала по его внешней биографии. По Гоголю есть только труд Шенрока, к которому лучше совсем не обращаться, потому что он всякого собьет с толку и приведет в дурное расположение. О других писателях лучше не говорить; нет сносной биографии Тургенева, Достоевского, Некрасова, Фета, Полонского, Майкова, Льва Толстого, Салтыкова, — для большинства нет даже сносных пособий: а это все корифеи. Количество *исследований* по новой русской литературе ничтожно, зато велика и обильна литература «непринужденного писания» о них; где ни тронешь — всюду непечатые вопросы, ожидающие работников, — дебри, куда не ступала нога исследователя. Если бы проэкзаменовать нашу историю литературы согласно



тем требованиям, какие устанавливает Лансон, она срезалась бы по всем пунктам в отношении всех писателей.

Нет сомнения, что мутные потоки непринужденного историко-литературного писания — либерального и консервативного, декадентски-эстетического и символического — еще долго будут наводнять нашу историю литературы; но уже видны в ней и признаки лучшего будущего. Деятельность таких людей, как Потебня, Тихонравов, Александр Веселовский, не могла пройти бесследно: они оставили учеников, которые ныне и действуют в подлинно научном духе. Но и вне академических кругов естественный рост просвещения должен был отразиться и на истории литературы. Издатели понемногу привыкают к мысли, что нельзя просто перепечатывать старые издания сочинений, а надо предварительно проверить и пополнить текст, то есть что мало корректора, который исправляет писателя «по Гроту», а нужен еще редактор-специалист. Идет большая работа над Пушкиным, важная не только по существу, но и как школа историко-литературной техники; появляются дельные труды по частным вопросам, начинающие историки литературы в большинстве обнаруживают серьезное отношение к делу, заботливость в отношении библиографической полноты, конкретности изложения, обоснованности выводов.

Предстоящей работы *собирания, очистки, описания и историко-литературного анализа* памятников русской литературы (потому что до синтеза, повторяю, еще далеко) хватит не на одно поколение тружеников. Для того чтобы эта работа была плодотворна, она должна быть направлена не в пустоту, а по определенному пути — к своей далекой цели. Исследуя частности, погружаясь в факты, мы никогда не должны забывать, что в последнем итоге наша работа должна служить раскрытию художественной интуиции и развития художественных форм, подобно тому, как, проводя радиус на глаз, стараешься возможно точнее выдержать прямизну линии, но также ни на минуту не забываешь, что она должна вести к центру.

### III

#### Поэзия в школе (План реформы)

**Теоретические основания реформы.** — Одной из тяжелых ошибок современной культуры является распространение научного, точнее естественно-научного, метода на изучение поэзии. Научный метод,

в какой бы области он ни применялся, принципиально игнорирует целостность явления. Он начинает с расчленения вещи на ее составные элементы или признаки, с тем, чтобы, выделив из целостности один какой-нибудь существенный элемент, сравнить данную вещь по выделенному признаку со всеми другими вещами; дробление и аналогия суть законы научного метода. Между тем художественное произведение есть продукт целостного индивидуального духа, и оно само целостно. Только в целом оно живо, и действительно своеобразная сила, таящаяся в нем и изливающаяся из него в душу читателя, заключена не в том или другом отдельном признаке его и не в их раздельной совокупности, но в нераздельном составе произведения, — в проникающем его мировосприятии, в колорите и тоне целого. Этого не видят и по своей природе не могут видеть современная наука и руководимая ею педагогика: они пренебрегают в художественном произведении тем именно, что составляет его сущность, в чем скрыта его живая энергия, — его целостной и беспримерной индивидуальностью; они сразу рассекают его на элементы и признаки, и в дальнейшем имеют дело уже не с самим произведением как беспримерной индивидуальностью, а с этими выделенными частями, которые могут быть изучаемы только путем сравнения, следовательно — *за пределами самого произведения*. Так, выделить из «Евгения Онегина» образ Татьяны для изучения его с какой бы то ни было точки зрения — значит заранее признать этот образ экземпляром какого-нибудь родового единства (типа), подлежащим изучению не в своей целостности, а только в том признаке, который общему со всеми другими экземплярами данной группы. Здесь внимание равно отвлечено и от целостной индивидуальности всей поэмы Пушкина, и от целостной индивидуальности Татьяны, чтобы сосредоточиться исключительно на одном признаке одной части поэмы в его отношении к миру явлений, лежащих за пределами поэмы. То же самое можно сказать об изучении тех или других идей Пушкина, его ритмики и т.п.

Такое аналитическое, анатомическое, научное изучение художественных произведений, разумеется, совершенно законно и может быть очень плодотворным; но следует раз навсегда признать, что оно имеет дело не с самим художественным произведением, как живой, действующей силой, а лишь с его трупом, и преследует цели специальные и вовсе чуждые назначению поэзии. Молоко есть и предмет потребления, и предмет химического анализа: так, поэма Пушкина делает свое живое дело только через потребление, через восприятие, чем, однако, нисколько не исключается многообразная, но уже не непосредственная полезность ее аналитического

изучения. В истории русской общественной мысли вполне уместно и даже необходимо использовать образ Татьяны типологически, в истории русского стихосложения — инструментовку стиха у Пушкина; но душу читателя поэма способна питать лишь как целое и в восприятии целого, все же частичные интересы, устремленные на нее, не имеют ничего общего с ее живым действием на душу. Этот закон целостного воздействия поэзии не только теоретически непреложен, — его действие обнаруживается и осязательно в том наслаждении, в том сладком волнении, какое поэма вызывает в читателе, когда он воспринимает ее целостно, и которое совершенно отсутствует при аналитическом изучении. Это наслаждение — то же, что вкусовые ощущения в еде: оно возбуждает к интенсивному усвоению содержания. Для того чтобы художественное произведение осуществило в душе читателя свою действительную, взрывчатую и питательную силу, необходимо нужна известная настроенность этой души и непрерывная *сопутствующая взволнованность* ее во все время восприятия, а такое настроение порождается только восприятием целого, но не отвлеченных частей.

Поэзия по существу занимает в школе особенное место: среди предметов школьного преподавания она — единственный духовно-универсальный; она обращается к духу в целом, растворяется в нем вся во всем и вовлекает в общение с собой все его силы до самых глубинных, с тем, чтобы, возбудив в нем общее волнение, вонзиться для максимального воздействия в определенную точку его, совершенно индивидуальную, которой сам субъект может быть до этого часа вовсе и не подозревал в себе, как свой *locus minoris resistentiae*<sup>30</sup>, как тайную причину своего недовольства жизнью, своего глухого беспокойства или неодолимого влечения. Для юноши нет дела важнейшего, но и труднейшего, нежели найти в себе самого себя, как беспримерную личность; поэзия тем и ценна, что возбуждая, воспаляя *весь дух*, она неминуемо заставляет с наибольшим жаром вспыхнуть то место в нем, которое уже и без того наиболее тлеет под спудом. Но такое воздействие поэзии возможно только при полной свободе ее восприятия, а вне этого глубоко интимного действия поэзия теряет всю свою силу, как соль свою соленость, и никакие идейные экстракты, извлеченные из нее, не сделают того дела. Если динамитная энергия поэзии почти парализована в человеческом обществе за исключением натур особенно предрасположенных к ее восприятию, то это надо приписать в первой линии нелепым способам, какими современная школа пытается внедрять поэзию в молодежь: аналитическому методу усвоения. Получив в школе от поэзии не духовно-питательное ее воздействие, но только обрывки отвле-

ченных и сухих обобщений и знаний жалчайшего наукообразного свойства, юноши и девушки выносят из школы понятное отвращение к тем отдельным произведениям поэзии, которые их заставили глотать в химическом разложении, так что взрослый человек уже никогда не вздумает перечитывать «школьных классиков» — Пушкина, Гоголя, Лермонтова, сохранив прочное воспоминание о том, что «Мертвые души» или «Братья разбойники» — школьные и прескучные вещи, — и, что несравненно еще пагубнее, в таком бывшем школьнике школою бесповоротно убита самая способность непосредственно воспринимать поэзию. Школа внушила ему убеждение, что усваивать поэзию плодотворно можно только аналитическим способом: господствующий еще доньше тип критики и истории литературы укрепляет его в этой мысли; и так как в большинстве случаев он не способен самостоятельно проделывать такую работу над читаемым романом, да и не питает к ней никакого интереса, то он естественно предается простому чтению, при полной, однако, уверенности, что поступает легкомысленно, что *только прочитать* (что по существу и есть важнейшее дело) значит обойтись с произведением беззаконно. И вот, читая роман, он — именно благодаря этому своему презрению к собственному чтению — читает поверхностно, только для развлечения, и не получает от своего чтения той пищи, какую оно дало бы ему, если бы он был школою приучен знать, что поэзию надо именно только непосредственно воспринимать, и если бы он школою же был обучен читать пристально и глубоко.

Защитники современной системы говорят: пусть школа мало делает для художественного восприятия поэзии учащимся, зато она в уроках словесности обогащает его ум важными познаниями социально-философскими, психологическими, эстетическими, раскрывает перед ним целый мир идей и научает его ориентироваться в этой высокой сфере. Аргумент нелепый, потому что бьющий мимо цели. Ведь ясно, что с тем общим, важнейшим воздействием поэзии на душу идейный анализ произведения не имеет ничего общего. Ценность его иная — она лежит в области дискурсивного мышления, и ее никто не думает отрицать как вообще, так и в школьной программе. Идейный анализ художественной литературы найдет себе место в школе. Ничего нельзя возразить против того, чтобы в старшем классе юношам 16–17 лет читался курс истории общественной мысли или общей эстетики; в этих курсах элементы поэтического творчества будут трактоваться аналитически, но то будут не уроки литературы, а специальные курсы анализа и обобщения. Далее, идейный анализ найдет широкое применение и в преподавании самой литературы, только не как единственный метод

усвоения поэзии, чем он является ныне, а как *пособие* к углубленному пониманию ее, как видная часть того *комментария* к произведению, о котором будет сказано ниже. Когда литературная беседа в классе попутно коснется преемственности типа Онегин – Печорин, учитель, разумеется, осветит этот вопрос своим объяснением и затем отошлет учеников к соответственным книгам Белинского или Добролюбова, Пыпина или Овсяннико-Куликовского и т.п. Возьмутся за эти книги, конечно, только желающие из учеников, те, кого данный вопрос действительно заинтересовал; зато они и вынесут из этого круга идей и этого чтения как бы живой посев, который будет подлинно прозябать и разрастаться в их сознании, не заглушая, однако, важнейшего – интуитивного восприятия поэзии. В настоящее время последнее совершенно изгнано из школы; учебник и учитель в догматической форме сообщают ученику результаты аналитического изучения, скудные, скучные, сухие домыслы доморощенной социально-психологической и эстетической мысли, сообщают безапелляционно и к обязательному поголовному запоминанию под страхом почти телесного наказания, – двойки; и на живую почву отроческой души ложится толстый слой идейного щебня и мусора. В эту почву уже никогда не упадет живое семя художественного восприятия, она безвозвратно заглушена для поэзии; да ничего не выиграл и разум, так называемое умственное развитие, от мертвого груза отрывков идей: он и сам засоряется ими и приучается работать механически – только сообразительностью и памятью. Вот для примера заглавия параграфов, проставленные на полях в двух лучших русских учебниках В.Ф. Саводника<sup>31</sup> и В.М. Фишера<sup>32</sup>: разбирается Евгений Онегин. Саводник: «Онегин, как бытовой тип», – «Влияние Байрона», – «Воспитание Онегина», – «Черты полуобразования» – «Характер его разочарованности» – «Его тщеславие» – «Байронизм, как модное явление». – «Отношение автора к Онегину» и т.д. – всех, если не ошибаюсь, 23 параграфа от полустраницы до страницы каждый. – Фишер: «1-ая глава. Ее построение», – «Лирические отступления» – «Язык и стих» – «2-ая глава. Ее особенности», и т.д. обо всех песнях, – и в заключение: «Общий смысл романа», – «Исторический смысл романа», – «Литературное значение романа», всего 30 параграфов в треть и в полстраницы. Если бы подростку просто дать в руки «Онегина», он несомненно увлекся бы чтением, его очаровала бы и прелесть стиха, и грусть содержания, и глубокая нежность Татьяны; и кто знает, какие тайные струны задрожали бы в его взволнованной душе и отозвались бы смутными запросами его сознания. А ему не дают минуту побыть наедине с поэмой; с первого же мгновения пред его глазами поэму разлагают химиче-

ски и насильно заставляют проглатывать безвкусные химические жидкости, налитые в эти параграфы; вместо наслаждения и личного восприятия ему достается каторжный труд над поэмой — читать о ней, и слушать, и запоминать отвлеченные банальности вроде следующих (все из тех же двух учебников): «Таким образом Онегин является типичным представителем полуобразования, каких много было в эту эпоху. С этой точки зрения Онегин приобретает значение общественного типа. Нетрудно видеть, почему сложился у нас подобный тип. В то время как на Западе образование развивалось органически, путем долгой и правильной работы мысли, к нам оно было пересажено сразу», и т.д. В живом общении духа с поэмой Пушкина рождается ли естественно вопрос о типичности и причинах полуобразованности Онегина? Конечно, нет; зачем же засорять восприимчивость посторонним и, по крайней мере в данную минуту, ненужным сообщением? Зачем мальчику в жару восприятия узнавать о влиянии Байрона на создание пушкинской поэмы, или о том, что Пушкин первый в «Онегине» «нарисовал картину пробуждения общественного самосознания» и «создал форму общественно-бытового романа?» Подобные сведения могут быть ценны, и даже в школе, но только на своем месте. Никто не согласился бы слушать *оперу* «Евгений Онегин» Чайковского с непрерывным во время исполнения комментарием о влиянии Мусоргского на музыку этой оперы и о типичности французской песенки Трике, и всякий понимает, что такой комментарий вообще не имеет ничего общего с эстетическим воздействием оперы на слушателя. Если музыке подобает исключительно целостное и непосредственное восприятие, то в отношении поэзии оно должно по крайней мере преобладать; а в современной школе оно совсем отсутствует, к великому ущербу для личного и общественного развития.

Основной задачей преподавания литературы в школе должно быть то общее питание духа, о котором сказано выше, а не лечение духа специальными экстрактами, какие способны извлекать из поэзии аналитическое изучение; питание цельным и вкусным молоком, а не казеиновыми препаратами.

**Свобода обучения литературе.** — В настоящее время, когда в школе полновластно господствует аналитическое изучение поэзии, литература, наравне с другими учебными предметами, естественно законена принудительно. Иначе и не может быть: так как аналитическое изучение поэзии, в той элементарной форме, какую оно неизбежно принимает в школе, совершенно лишено элемента наслаждения, то по своей воле, конечно, ни один мальчик не стал бы посещать уроков словесности. В настоящее время мальчиков

дубиной гонят к Пушкину, как скот к пойлу, и дают им пить не живую воду, а химическое разложение H<sub>2</sub>O. Напротив, восприятие литературы и не допускает, и положительно исключает всякую обязательность. Восприятие поэзии требует, прежде всего, охоты к восприятию, притом, — охоты, непрерывно поддерживающейся, не остывающей во все время восприятия, — требует наслаждения; следовательно, первое условие его — свобода, свобода пить только когда хочется, и не пить, когда питье кажется невкусным. Цельная, не разложенная химически поэзия — один из сладчайших напитков человеческого духа, что доказывается историей всех народов от начала времен. Принуждение насыщаться поэзией глубоко противостоит и вдобавок чрезвычайно вредно; оно было установлено, очевидно, людьми, которые, по искаженности своего духа, сами не чувствовали опьяняюще сладкого вкуса поэзии и поэтому не верили в ее притягательную силу. Это маловерие должно быть заменено твердой верой в притягательную силу поэзии для неиспорченной детской натуры. Поэзия не может и не должна быть обязательным предметом преподавания; пора вернуть ей то место райского гостя на земле, свободно любимого, какое она занимала в древнейшую эпоху, — тогда она снова станет, как в те времена, подлинной наставницей народа в его массе.

В силу укоренившейся рутины необязательность уроков словесности вероятно встретит сильнейшее противодействие. Ее назовут вредной утопией; будут говорить: большинство мальчиков вообще не станут посещать уроков словесности и выйдут из школы, не читав Пушкина, и Гоголя, и Тургенева. Как уже сказано, опыт всего человечества доказывает, что поэзия в высшей степени заманчива для человека, — он всюду жадно пьет ее, где только находит; дайте ребенку только соответствующую художественную пищу, он не откажется от нее, как и взрослый на полной свободе, может быть, соскучится на второй песне Данте, но с наслаждением прочитает «Мадам Бовари» или «Дон-Кихота». Обдуманый и отчасти индивидуальный подбор рекомендуемых произведений и последовательность чтения — первые условия успешности в этом деле. В каждом классе есть несколько учеников, особенно предрасположенных к чтению и художественному восприятию; современная постановка преподавания сплошь и рядом убивает в них не только свежесть восприятия, но и самую охоту к занятиям литературой; напротив, свободное общение с поэзией окрылит и углубит их интерес: они безмерно выиграют и в смысле одушевления, и в смысле понимания. А среди школьников точно так же существует общественное мнение, как в любой группе взрослых; увлеченность избранных бу-

дет могущественно заражать массу, их успехи в этом свободном деле и их явное наслаждение поэзией будут возбуждать зависть в отсталых. Невозможно представить себе, чтобы самый ленивый или самый тупой из мальчиков, слыша оживленные толки о «Дворянском гнезде» и пристыженный своей отсталостью от товарищей, не взял этой книги для прочтения, а раз возьмет и прочитает первые страницы, поэзия сама сделает остальное; он дочитает непременно, потому что поэзия сладка, и в этом чтении он ощутит и самую сладость поэзии, — оно поведет его дальше. Самые уроки словесности будут светлы и веселы, как сама поэзия, а не угрюмы, опасны и скучны, как теперь, и рассказы товарищей о первых же двух уроках после каникул, при полной необязательности этих уроков, приведут на третий и четвертый весь класс, хотя бы только для пассивного участия.

**Учебник и роль учителя.** — Если основной задачей преподавания литературы признать, согласно сказанному выше, исключительно *возможно-глубокое восприятие*, а не научное изучение поэзии, то очевидно роль учебника и учителя должна быть определена совсем иначе, нежели она определяется теперь. В настоящее время учебная книга по истории литературы ставит себе именно те две цели, какие вообще преследует аналитическое изучение поэзии; она, во-первых, расчленяет художественное произведение на элементы и, во-вторых, вынося каждый элемент за пределы произведения и сопоставляя его с тождественными элементами остального мира, обобщает их в групповые образы или родовые представления. Учитель идет по тому же пути и помогает усвоению не художественного произведения, а анализа, изложенного в учебных пособиях по литературе. Такой систематический анализ действительно был бы не под силу подростку без компетентного руководства, но восприятие как раз совершенно исключает посредничество учебника и в корне меняет посредничество учителя. На долю учебника остается лишь осведомительная функция, важность которой не следует преуменьшать. Знакомство с биографией поэта в ее важнейших фактах и отчасти в ее психологическом ходе, реальный комментарий к произведению, то есть уяснение обстоятельств, при которых оно возникло, раскрытие намеков и имен, заключенных в нем, и т.п., часто сильнейшим образом стимулируют или одухотворяют восприятие. Та же роль естественно принадлежит и учителю, да и учебник означенного типа должен быть лишь орудием в его руках. Основная задача заключается, как сказано, в целостном и непосредственном восприятии учеником художественного произведения, в возможно страстном и глубоком прочтении его, и ни в чем другом решительно; биографический и реальный комментарий должен служить



лишь подспорьем к этому делу и потому должен применяться только в безусловно важных случаях с точки зрения основной задачи интенсивного восприятия; поэтому только учитель способен в каждом отдельном случае определить, в какой момент восприятия и в каком составе сведений он должен устно ли сообщить ученикам необходимый комментарий либо отослать их к соответствующей странице учебника. Важнейшая роль учителя состоит, как очевидно, в том, чтобы усиливать в отроках страстность и глубину восприятия художественных произведений, прежде всего предложением такой художественной пищи, которая наиболее способна возбудить интерес и волнение в данном мальчике, то есть умным выбором материала, во-вторых, собственным заразительным одушевлением и, наконец, организацией живой и свободной беседы в классе о прочитанных произведениях, где учащиеся взаимно заражали бы друг друга своей увлеченностью и в обмене мнений между собою и с учителем просветляли бы свое восприятие, первоначально бурное и хаотическое.

**План преподавания.** — Общая мысль, изложенная здесь, диктует следующие практические указания.

Посещение уроков словесности должно быть объявлено обязательным, и всякие испытания по литературе отменяются.

Отменяется преподавание так называемой теории литературы; занятия по литературе ограничиваются единственно чтением поэтических произведений.

Историко-литературный метод изгоняется из школы, как метод самостоятельный, и применяется только попутно и частично, как вспомогательное средство. Изучается не эволюция русской литературы в хронологическом порядке от «Поучения» Владимира Мономаха до Бальмонта и Блока: мы ее не знаем; а те немногие соображения о ней, какие нам под силу, должны попутно лишь намечаться. Изучается даже не целое творчество поэта: такое обобщение возможно лишь в конце долгого и внимательного чтения его отдельных произведений. Вовсе не изучаются самостоятельно ни биография поэта, ни обстановка его творчества, а только читаются отдельные художественные произведения.

Круг чтения должен обнимать только художественную литературу, то есть устное народное творчество и искусственную поэзию, весь же остальной материал, ныне засоряющий преподавание словесности, как «Летопись» и «Домострой», Радищев и Белинский, должен быть устранен, как относящийся совсем к другой сфере духа.

В этом чтении хронологический порядок должен, разумеется, совершенно отсутствовать, так как материал чтения необходимо

сообразовать с уровнем развития и с индивидуальными вкусами, интересами и желаниями учащихся. Умелый выбор рекомендуемых для чтения произведений — дело такта учителя, особенно в младших классах, ученики же старшего возраста сами сумеют предъявлять свои духовные запросы и тем наводить учителя на соответственный выбор книг.

Из учебной книги должна быть безусловно изгнана всякая аналитика, то есть разбор как целого творчества, так и отдельных произведений; она должна носить строго фактический, осведомительный характер. В учебнике было бы как раз удобно сохранить безопасный при этом условии хронологический порядок изложения, с теми минимальными фактическими указаниями на преемственность литературных явлений. Точно так же уместно в учебнике расположение материала (для искусственной поэзии) по авторам, приблизительно в таком порядке: биография писателя, с попутным указанием времени и условий возникновения его главных произведений; затем непременно, — что теперь отсутствует и что необходимо должно присутствовать в учебнике, для того, чтобы учащийся мог ориентироваться в критической литературе, — строго объективная *история рецепции* данного писателя в ее важнейших этапах, то есть сводка суждений о нем виднейших критиков; и наконец обстоятельная и систематическая библиография о нем. В общем не более как справочная книга, только изложенная в связанной, повествовательной форме. Разумеется, учебник должен лежать под рукой ученика без употребления до нужды, до свободного желания заглянуть в него, или до указания учителя.

Наряду с учебниками должны быть созданы комментированные издания всех читаемых в школе художественных произведений. Каждая книжка должна содержать: чистый текст произведения или цикла их (например, Былины, или лирика Пушкина) и *после него* реальный комментарий, о котором выше была речь.

Наконец школьная библиотека должна быть широко снабжена важнейшими книгами по истории литературы, общественной мысли и критики, для того, чтобы учащийся, смотря по интересу, зарождающемуся в нем, мог по указаниям учителя или по справке в учебнике соответствующим чтением углублять свой интерес и свое понимание, один в эстетическом, другой в философском, третий в социально-психологическом направлении, как кому захочется.

## Метод в истории литературы\*

Метод, который я попытаюсь очертить, не придуман мною: я только подверг размышлению практику некоторых предшествовавших мне, современных мне и даже младших меня историков литературы.

Этот метод не есть исключительная принадлежность новейшей французской литературы: ему, по крайней мере в его общем духе и основных законах, следовали Альфред и Морис Круазе в своей «Истории греческой литературы», Гастон Буасье в своих монографиях по римской литературе, Г. Парис и Ж. Бедье в своих изысканиях по французской литературе Средних веков<sup>1</sup>. Ему мы обязаны превосходными книгами обо всех европейских и внеевропейских литературах.

Если мои соображения касаются преимущественно французской литературы от Возрождения, то лишь потому, что я ее лучше знаю и постоянно думаю о ней, и еще потому, что во всех других областях польза точных приемов исследования не оспаривается. Но новейшая французская литература является ареною всевозможных причуд, ристалищем всевозможных страстей и, шепотом прибавлю, также пристанищем всяческой лени. О ней считает себя компетентным говорить всякий, кто мнит себя умницей, в ком закопошится восторг или ненависть; и для многих образованных «метод» — пугало. Они считают нужным защищать свои наслаждения и свой способ восприятия от его оскорбительной тирании. — Эти опасения не имеют никакого смысла.

Мы не подкапываемся под наслаждение читателя, который ищет в литературе только изящного развлечения, утончающего и пита-

\*Эта статья озаглавлена в подлиннике: *La méthode de l'histoire littéraire*, и была напечатана в *Revue du Mois*, октябрь 1910 г. (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

\*\* Я сказал бы также: Фердинанд Брюнетьер, если бы его темперамент рационалиста и оратора, его приверженность к доктрине трансформизма, его литературный, политический, социальный и, наконец, религиозный догматизм часто не увлекали этот мощный ум в сторону от путей историко-критического метода и за пределы законных обобщений. Но во многих статьях он дал образцы, по которым можно учиться тому, как следует на почве эрудиции строить идеи; и в общем он был замечательным учителем, опасным для некоторых, но в высшей степени полезным для многих. Он учил талантливых прилежно работать и никогда не пренебрегал точным знанием. (Прим. Г. Лансона. — *Н.С.*)

ющего дух. Мы сами должны быть сначала такими читателями, и должны каждую минуту снова становиться ими. Методическая работа примыкает к этому свободному восприятию, а не заменяет его.

Точно так же мы не упраздняем ни одного из традиционных видов литературной критики.

Импрессионистская критика неоспорима и законна, пока она остается в тех границах, какие ставит ей ее определение. Вся беда в том, что она никогда не остается в своих границах. Пусть человек опишет, что происходит в нем, когда он читает ту или другую книгу, и пусть он ограничится только изображением своей внутренней реакции, не утверждая ничего другого, — его свидетельство будет драгоценно для истории литературы и никогда не будет лишним. Но редко критик может устоять против искушения примешать к своим впечатлениям исторические суждения или выдать свое индивидуальное понимание за подлинную сущность предмета.

Как редко импрессионизм бывает чист, так редко он и отсутствует: он вторгается всюду под видом безличной истории и безличной логики; он дает жизнь системам, которые опережают или искажают знание.

Одно из главных назначений метода — выслеживать этот коварный или наивный импрессионизм и вытравлять его из наших работ. Но открытый импрессионизм, отзыв отдельного духа на книгу, мы принимаем: он служит нам.

Мы не ратуем также против догматической критики. Она тоже имеет для нас цену документа. Всякая эстетическая, моральная, политическая, социальная, религиозная догма есть выражение либо личной чувствительности, либо коллективного сознания: всякий догматический приговор о том или другом литературном произведении показывает нам, какое действие оказало то произведение на отдельное лицо или на группу, и, следовательно, становится, при соблюдении известных предосторожностей, документом его истории. Мы требуем только, чтобы догматическая критика, всегда страстная и пристрастная, ежеминутно готовая принять свою веру за мерило не только истинности фактов, но и самой реальности, не выдавала себя за историю и публикую не принималась за историю. Мы хотели бы, чтобы исследователь, прежде чем судить Боссюэ и Вольтера с точки зрения той или другой доктрины или религии, постарался изучить их с единственной целью собрать возможно большее количество надежных сведений и установить возможно большее количество достоверных отношений. Наш идеал — научиться так воссоздавать Боссюэ и Вольтера, чтобы ни католик, ни антиклерикал не могли оспаривать нашу реконструкцию, — представить

им такие портреты Боссюэ и Вольтера, которые они признали бы верными и которые они могли бы потом изукрасить какими угодно определениями эмоционального свойства.

\* \* \*

История литературы — часть истории цивилизации. Французская литература — одно из проявлений национальной жизни: в своем долгом и богатом развитии она запротоколировала все движение идей и чувств, которое продолжало разворачиваться в политических и социальных фактах или кристаллизовалось в учреждениях, да сверх того, весь этот тайный внутренний мир страданий и чаяний, который не мог осуществляться в мире действительном.

Наша главная обязанность — научить читателей узнавать в странице Монтеня, в пьесе Корнеля, даже в сонете Вольтера определенные моменты общечеловеческой, европейской или французской, культуры.

Как и всякая история, история литературы старается добраться до общих фактов, выделить факты типические и указать связь между общими и типическими фактами.

Таким образом, наш метод — по существу метод исторический, и лучшей подготовкой для изучающего словесность было бы продумать «Введение в изучение истории» Ланглуа и Сеньбоса или соответствующую главу Г. Моно.

Однако между предметом истории в собственном смысле и предметом истории литературы существуют немаловажные различия, откуда вытекают и соответственные особенности методов.

Предмет историка — прошлое, притом прошлое, оставившее по себе только известные знаки или обломки, с помощью которых и должна быть найдена его идея. Наш предмет — тоже прошлое, но прошлое, существующее поныне, ибо литература — одновременно и прошлое, и настоящее. Феодальный строй, политика Ришелье, соляной налог, Аустерлиц — это исчезнувшее прошлое, которое мы восстанавливаем. *Сид* и *Кандид* существуют и теперь, в том же виде, что в 1636 и 1759 годах, не как мертвые и холодные, подобно ископаемым, архивные документы, королевские указы или счета по постройкам, чуждые всякой связи с нынешней жизнью, а подобно картинам Рембрандта и Рубенса, живые поныне и все еще действенные, содержащие в себе для цивилизованного человечества неисчерпаемые возможности эстетического или морального возбуждения.

Мы находимся в том же положении, как историки искусства: предметом нашего изучения являются произведения, которые на-

ходятся пред нами и которые воздействуют на нас, как они воздействовали на свою первоначальную публику. В этом условии — для нас и выгода, и опасность, во всяком случае нечто особенное, что неминуемо влечет за собою и некоторые специальные отличия в методе.

Правда, и мы, подобно историкам, ворошим целые груды документов — рукописных или печатных, — которые ценны только как документы. Но эти документы служат нам для того, чтобы обрмить и осветить произведения, являющиеся прямым и подлинным предметом наших занятий: произведения литературные.

Довольно трудно определить понятие *литературного* произведения; однако я должен попытаться это сделать. Можно принять два определения, которые, будучи недостаточны порознь, дополняют друг друга и в совокупности охватывают весь предмет нашего изучения.

Литературу можно определять в отношении к публике. Литературным произведением является такое произведение, которое не рассчитано на читателя-специалиста, не преследует целей специального осведомления или специальной полезности, или которое, имев первоначально такое назначение, выходит за его пределы или переживает его и привлекает к себе множество читателей, ищущих в нем только развлечения или умственной пищи.

Но в особенности литературное произведение определяется своим внутренним характером. Существуют поэмы, по свойствам своей техники пригодные только для весьма ограниченного круга читателей, — в которых большая публика никогда не будет находить вкуса: должны ли мы их ставить за порогом литературы? Признаком литературного произведения является художественный замысел или художественный эффект, то есть красота или изящество формы. Специальные произведения становятся литературными в силу своей формы, которая расширяет их действительную мощь или сообщает ей длительность. Литература составляется из всех произведений, смысл и действие которых могут быть вполне раскрыты только путем эстетического анализа их формы.

Отсюда следует, что в огромной массе печатных текстов нам принадлежат исключительно те, которые в силу особенностей своей формы обладают способностью возбуждать воображение, чувствительность или эстетическое чувство читателя. Вот основание, почему наша дисциплина не смешивается с прочими отраслями исторического знания, и почему история литературы есть нечто иное, чем небольшая вспомогательная отрасль истории.

Мы изучаем историю человеческого духа и национальной цивилизации специально в их *литературных* проявлениях, и мы стараемся разглядеть движение идей и жизни неизменно чрез призму стиля.

Поэтому остью нашей дисциплины, естественно, являются образцовые произведения литературы, или, другими словами, каждое из них является для нас самостоятельным центром исследования. Но термин «образцовое произведение» не следует понимать в актуальном или субъективном смысле. Изучению подлежат не только произведения, образцовые для нас и для наших современников, но все те, которые были образцовыми в какой-нибудь определенный момент, — все произведения, в которых французская публика когда-нибудь находила свой идеал красоты, добра или энергии. Почему некоторые из них утратили свою действенную силу? Погасли ли это звезды? или наши глаза уже нечувствительны для известных лучей? Наша обязанность — понять и эти мертвые произведения; а для этого их надо изучать иначе, чем архивные документы: мы должны выработать в себе способность усилием сочувствия постигать действенную силу их формы.

Этот эмоциональный и эстетический характер произведений, составляющих специальный предмет нашего ведения, делает то, что изучение их неизбежно сопряжено для нас с известным потрясением: они волнуют наше воображение и эстетическое чувство. Нам невозможно подавлять наше личное впечатление, и вместе с тем для нас опасно сохранять его. Такова первая методологическая трудность.

Историк, имея дело с документом, старается выделить в нем личные элементы, чтобы исключить их. Но именно в этих личных элементах хранится чувственно или эстетически возбуждающая сила произведения; следовательно, нам должно сохранять их. Историк, желая воспользоваться каким-нибудь показанием Сен-Симона, старается предварительно исправить его, то есть вытравить из него Сен-Симона; мы же должны устранить из него как раз то, что в нем не Сен-Симон. Историк доискивается общих фактов, а отдельными личностями интересуется лишь в той мере, в какой они являются представителями целых групп или меняют ход движений; мы же прежде всего останавливаемся на личностях, так как чувствование, страсть, вкус, красота суть явления индивидуальные. Расин интересуется нас не потому преимущественно, что в нем растворился Кино, что он воспринял в себя Прадона и породил Кампистрона, а прежде всего потому, что он — Расин, единственное в своем роде сочетание чувств, воплощенных в красоте.

Говорят, что историческое чутье есть чутье различий. В этом смысле мы — наиболее историчные из историков, потому что в то время как историк устанавливает различия между общими фактами, мы прослеживаем эти различия дальше, до личностей. Мы задаемся целью определять индивидуальное своеобразие, то есть явления единственные, неповторяемые и несоизмеримые. Такова вторая методологическая трудность.

Но как бы ни были велики и прекрасны индивидуальности, наше исследование не может ограничиться ими. Прежде всего, мы и не узнаем их, если поставим себе целью узнать только их. Самый оригинальный писатель все же в значительной мере — осадок предшествующих поколений и приемник современных движений: он на три четверти составлен из элементов, которые не ему лично присущи. Чтобы найти его самого, надо отделить от него всю эту массу посторонних элементов. Надо узнать это прошлое, которое в нем продолжалось, и это настоящее, которое просочилось в него; только тогда мы сможем выделить его подлинную оригинальность, измерить ее и определить. Но и тогда мы будем знать ее пока еще только в возможности; чтобы узнать ее реальный характер и реальную мощь, нам нужно узнать ее в действии и во внешнем проявлении, другими словами — нужно проследить влияние писателя в литературной и социальной жизни. Так очерчивается вокруг великих писателей и образцовых произведений огромный круг обязательных для нас предметов изучения: общие факты, виды литературы, умственные течения, состояния вкуса и чувствительности.

Далее, красота и величие индивидуального гения заключаются также не в его обособляющей единственности, а в том, что оставаясь единственным, он вместе с тем собирает в себе и символизирует коллективную жизнь целой эпохи или группы: в его значении как представителя. Поэтому мы должны пристально изучать все это человечество, выразившееся в великих писателях, все эти общечеловеческие и национальные ходы мысли и чувства, которых направление и вершины они указывают.

Таким образом, мы должны двигаться одновременно в двух противоположных направлениях: очищать индивидуальность и воспроизводить ее в ее единственной, непретворимой и неразложимой субстанции, и в то же время ставить образцовое произведение в перспективу, выставлять гениального человека как продукт среды и представителя группы. Такова третья методологическая трудность.

Дух критики — это вечно настороженный дух науки, который в деле отыскания истины не полагается на естественную добросовестность наших чувств, но руководится в своих приемах пред-



ставлением о грозящих ошибках. Предшествующие соображения помогут нам установить историко-литературный метод, указав нам главные пункты, в которых сообразно особенностям нашего предмета и условиям нашего изучения нас всего чаще подстерегает опасность ошибиться.

Специальный признак литературного произведения — тот, что оно вызывает в читателе сложные реакции вкуса, чувствительности и воображения; но чем эти реакции сильнее и многократно, тем меньше мы в состоянии отделить себя от произведения. В литературном впечатлении, которое производит на нас *Ифигения*, что идет от Расина и что из нас? Каким образом извлечь из нашей субъективной переработки знание, действительное для всех? Не обрекает ли нас самое определение литературы на голый импрессионизм?

Приступая к изображению оригинальных гениев, можем ли мы быть уверены, что нащупаем в них то, «что дважды не бывает зримо?» Индивидуальное уловимо ли вообще? Умеем ли мы познавать иначе, как путем сравнения, — иное, чем то, что вне нас имеет подобие в нас? Все другое мы можем только видеть, констатировать как сущее, то есть оно навсегда остается для нас неизвестным. Мы говорим, что знаем предмет, когда нам удастся описать некоторые его воздействия, в которых нас удостоверили чужие и наши собственные ощущения. Но кто поручится нам, что это знание точно и полно? Кто поручится нам, что, изображая воздействие Расина на Тэна и на нас, мы описываем Расина, а не Тэна и нас?

И наконец, когда приходится сводить частное к общему, определять в образцовом произведении доли коллективного и индивидуального, когда дело идет о том, чтобы, не умаляя гения, определить его зависимости, показать в нем синтез, не низводя его до суммы. Представить его выразителем заурядной массы, не понижая до ее уровня, — сколько трудностей ждут нас здесь, какая шаткость! Сколько тонких должно быть сделано изысканий, куда свободно могут прокрасться всякие наши фантазии и личные чувствования!

Так на всех путях нам грозит опасность воображать, вместо того чтобы наблюдать, и думать, что мы знаем, когда мы только чувствуем. Историки также не застрахованы от этой опасности, но документы, изучаемые ими, не подвергают их ей в такой степени, тогда как естественное и нормальное действие литературных произведений — порождать в читателе резко-субъективные отображения. Поэтому весь наш метод должен быть рассчитан на то, чтобы исправлять наше знание, очищать его от субъективных элементов.

Но и эту очистку не следует вести слишком далеко. Если литературное произведение отличается от исторического документа своей способностью вызывать в нас эстетические и чувственные реакции, было бы странно и непоследовательно, узаконив это различие в определении, не считаться с ним при установлении метода. Вина не узнаешь ни путем химического анализа, ни по показанию экспертов: надо самому отведать его. Так и в литературе ничто не может заменить личной «пробы». Если историку искусства полезно видеть своими глазами *Страшный суд* или *Ночную стражу*, если никакое описание или технический разбор не может заменить зрительного впечатления, то и мы не вправе определять и измерять качество и силу литературного произведения, пока мы не подверглись его действию непосредственно и простодушно.

Следовательно, полное устранение субъективного элемента и нежелательно, и невозможно, иначе говоря, импрессионизм лежит в самом основании нашей работы. Отказываясь принимать в расчет наши собственные впечатления, мы неизбежно попадаем в необходимость учитывать впечатления других людей, столь же субъективные по отношению к изучаемому произведению, хотя и объективные по отношению к нам.

Остережемся обольщать себя уверенностью, — как мы это слишком часто делаем, — будто мы творим объективную науку, когда мы просто, взамен своего собственного, усваиваем себе субъективизм какого-нибудь выдающегося собрата. Как бы низко я ни оценивал себя, мое впечатление существует, оно — факт, и я должен считаться с ним не меньше, нежели с впечатлением всякого другого читателя, будь то хотя бы Брюнетьер или Тэн. Я не сумею даже понять слова, которыми они выражают свое впечатление, если предварительно не сознаю своего собственного: смысл их речи определяется для меня только моим чувством.

Я существую в той же мере, как и всякий другой читатель; в той же, но не в большей. Мое впечатление входит в состав истории литературы. Но оно не должно занимать в нем привилегированного положения. Оно — факт, не более как факт, обладающий с исторической точки зрения лишь относительной ценностью. Оно выражает отношение данного произведения к человеку известной чувствительности, известной эпохи, известной культуры: оно может помочь нам определить произведение со стороны производимого им действия.

В этом смысле историк литературы мог бы даже использовать все религиозные и политические страсти, все инстинктивные сим-

патии и антипатии. Реакция моей ненависти, моего энтузиазма, даже моего фанатизма на данное образцовое произведение, если я не превращаю ее в мерило его ценности и красоты, может служить руководящей нитью при анализе: по характеру взрыва иногда можно угадать состав взрывчатого вещества.

Все сводится к тому, чтобы не делать себя центром, не придавать абсолютного значения своим чувствам, — ни своему вкусу, ни своей вере. Я должен всячески проверять и ограничивать мои личные впечатления, стараясь постигнуть замыслы автора, по существу и объективно разбирая произведение, изучая впечатления, сделанные им на возможно большое число читателей, насколько лишь мне удастся собрать сведения об этом в прошлом и настоящем; эти чужие личные реакции, будучи столь же поучительны и действительны, как моя, введут ее в надлежащие границы. Мой отзыв на *Мысли* Паскаля или на *Эмиля* сольется с другими бесчисленными отзывами, которые они вызвали в культурном человечестве со времени своего обнародования, и эта целостная гармония, полная диссонансов, составит то, что называется действием книги.

Однако допрашивать свое чувство мы должны только по тем вопросам, на которые оно в состоянии отвечать. Это трудно на деле и ясно в теории. Все, что можно *знать*, мы должны стараться узнать, применяя объективные критические методы. Мы должны собрать сколько возможно точных, безличных, проверенных сведений. В интуиции, в чувстве следует искать только то, чего нельзя добыть никаким другим способом. Больше того: лучше не знать, нежели, не зная думать, что знаешь. Будем искать в интуиции, в чувстве лишь того, что по существу им подведомственно и что всяким иным способом не может быть так хорошо уловлено. Другими словами: испытаем на себе действительную силу литературного произведения, его возбудительную способность, красоту его формы, и сравним результат этого опыта с тем, что дают нам опыт других людей и иные методы анализа.

Коротко говоря, если первое требование научного метода состоит в том, чтобы подчинять свой дух предмету с целью организовать приемы исследования сообразно с природою исследуемой вещи, то будет более *научно* признать и упорядочить роль импрессионизма в нашей работе, нежели отрицать ее. Отрицание не уничтожает того, что на деле существует, и потому этот личный элемент, который устранить невозможно, тайно проникнет в наши изыскания и будет действовать там беспорядочно. Импрессионизм — единственный метод, посредством которого мы можем постигнуть энергию и красоту литературного произведения; поэтому будем пользоваться им для этой цели открыто; но и ограничим его этой задачей безусловно.

Удержим его, но научимся отличать его от других приемов исследования, оценивать, проверять и ограничивать: таковы четыре условия его использования. Все сводится к тому, чтобы не смешивать *знания с чувствованием*, и чтобы принимать нужные меры предосторожности, которые позволили бы *чувствованию* стать законным орудием *познания*.

\* \* \*

Историческая концепция вводит субъективный элемент в его законные границы и обеспечивает бескорыстие критика. Моя реакция — для меня все, пока я храню ее в себе; но отраженная вне меня и перенесенная на исторический план, она — уже только факт среди других фактов, несколько не привилегированный; он их освещает, они его ограничивают.

Но историческая точка зрения часто бывает обманчивой: под нею могут скрываться и вся игра импрессионизма, и все посягательства догматизма. Это или уловка, или самообман.

Когда хронология учит нас не относить все к себе, исследовать каждый век и каждого писателя в них самих, — эта точка зрения дает новое направление эстетической чувствительности, открывает ей неограниченные возможности безопасной деятельности. Обычно наши эстетические реакции во время чтения далеко не чисты: то, что мы называем своим вкусом, есть смесь чувствований, навыков и предубеждений, в которую все элементы нашего морального существа вносят что-нибудь от себя; наши нравы, верования и страсти участвуют в образовании наших литературных впечатлений.

История способна отрешать нас от нашей эстетической чувствительности или, по крайней мере, ставить ее под власть наших представлений о прошлом. Тогда дело вкуса будет ограничиваться тем, чтобы улавливать отношения, какие существуют между произведением — и тем или другим частным идеалом, либо той или другой специальной техникой, и между данным идеалом или данной техникой — и душой того или другого писателя или жизнью того или другого общества. Мы должны научиться чувствовать исторически. Мы должны научиться устанавливать шкалу ценностей уже не по нашим личным предпочтениям, но сообразно мощи и точности, с какими воплощено в литературных произведениях вдохновлявшее их умозрение. Мы должны научиться чувствовать в Боссю то, что могли чувствовать люди, строившие колоннаду Лувра, и в Вольтере то, что чувствовали люди, для которых работали Патэр и Мартэн. Нам незачем отрекаться от себя: читая для самих себя, мы будем предьяв-

лять и воспринимать наши личные реакции — как *libre-penseur*'а<sup>6</sup> или католика 1910 года; но надо уметь в другие минуты пресекать сообщение нашей эстетической чувствительности с остальным составом нашей эмпирической личности. Мы должны обладать в литературе, как и в искусстве, двумя вкусами: личным, который руководил бы нами в выборе книг и картин, какими мы желаем окружить себя ради наслаждения, и историческим, которым мы должны руководиться в наших исследованиях, и который можно определить, как умение различать стили и чувствовать каждое произведение в его стиле, соответственно степени его совершенства в последнем.

\* \* \*

Изумительный расцвет естественных наук был причиною того, что в течение XIX столетия неоднократно пытались применить их методы к истории литературы: этим думали сообщить ей прочность научного знания, устранить произвол личных эстетических оценок и априорность догматических суждений. Опыт показал, что эти попытки были ошибочны.

Как раз сильнейшие умы были всего более опьянены великими открытиями естественных наук; я разумею Тэна и Брюнетьера<sup>7</sup>. Я не стану лишней раз разбирать здесь их системы: теперь уже достаточно ясно, что их умышленное старание подражать приемам и пользоваться формулами наук физических и естественных роковым образом принуждало их исказить или кастрировать историю литературы<sup>8</sup>. Ни одна наука не строится по колодке другой науки; первое условие их успеха — это их взаимная независимость, позволяющая каждой из них подчиняться своему объекту. История литературы, если она желает стать наукообразной, должна с первого шага поставить себе за правило — избегать малейшего подражания какой бы то ни было иной науке.

Пользование естественно-научными формулами не только не увеличивает научной ценности наших работ, — оно уменьшает ее, потому что эти формулы вводят в обман: они сообщают грубоопределенный вид знаниям, по существу неопределенным, то есть подделывают их.

<sup>6</sup>Вольнодумца (*франц.*).

<sup>77</sup>Я называю их потому, что дарованием они превосходили всех других. Ошибки посредственных умов не поучительны. (Прим. Г. Лансона. — *Н.С.*)

<sup>888</sup>Позволю себе сослаться на мою лекцию, прочитанную в Брюсселе 21 ноября 1901 года; она напечатана в *Revue de l'Université de Bruxelles*, дек.-январь 1910. (Прим. Г. Лансона. — *Н.С.*)

Будем остерегаться *цифр*. Ведь то, что текуче и неуловимо в нашем впечатлении, под цифрой не исчезает, а только становится скрытым. Кто сколько-нибудь умеет писать, найдет в обычном языке средства выразить оттенки, без которых в нашем деле точность не может быть достигнута, — а эти оттенки не укладываются в цифры.

Разубедимся в ценности *кривых*, к которым обычно прибегают с целью символически изобразить развитие литературных идей. Они предполагают в нем или вводят в него, во-первых, *единство*, во-вторых, *непрерывность*. Но иные движения возникают, как эпидемии, одновременно в нескольких местах, иные виды литературы рождаются два или три раза, прежде чем утвердиться. Поэтому кривая часто дает неточное представление о фактах.

Не будем поддаваться искушению мелкого тщеславия — прибегать к формулам, априорно устанавливающим генезис творчества. Мы никогда не знаем ни всех элементов, входящих в состав гения, ни точной пропорции каждого элемента в этом составе, и потому мы не в состоянии предугадать продукт, который возникнет из их смешения. Кто *конструирует* Лафонтена из Шампани, *esprit gaulois*\* и поэтического таланта, кто *выводит* «Ифигению» из придворной учтивости, классического образования и чувствительности, тот либо обманщик, либо наивный человек. Наши выкладки могут быть только приблизительными, и это приближение равно величине гения. Мы знаем состав и построение классической трагедии, мы уяснили себе наши формулы: вот материал для воссоздания Корнеля. Но будет ли это Пьер Корнель или Тома Корнель? Вот элементы, из которых мы должны реконструировать придворную трагедию; но будет ли то Расин или Кино? Наши предвидения не обуславливают личности. Все наши слова, которыми мы обозначаем *данные*: «поэтический талант», «чувствительность», и пр., содержат в себе огромный X. Итак, наша компетенция ограничивается тем, чтобы скромно анализировать наличный материал, излагать факты; нам не пристало разыгрывать роль ученого, который берется путем химического синтеза воссоздать *Федру* или *Дух Законов*.

Научный язык, перенесенный в нашу область, освещает вещи ложным светом, а иногда даже затемняет их. *Церковное красноречие в XIX веке превратилось в лирическую поэзию*: это выражение имеет смысл только для тех, кто знает факты; для тех, кому они не знакомы, оно не имеет смысла или имеет неверный смысл. Потому что как раз *превращение* одного рода в другой — в фактах не заключается: это относится уже к системе. Так что мы поступим правильнее, если

---

\* Галльский ум (дух) (франц.).

отказавшись от научного выражения, скажем обыкновенным языком: *Лирическая поэзия в XIX веке сделала своим сюжетом те чувства, которые в XVII и XVIII веках выражались во Франции исключительно в церковном красноречии*. Это бесцветнее, но яснее, а главное — это точнее.

На деле историк литературы будет поступать всего научнее, если совершенно откажется от стремления строить что бы то ни было по плану других наук и станет заботиться единственно о том, чтобы хорошо разглядеть факты, входящие в круг его ведения, и найти выражения, в которых утрачивалась бы как можно меньшая доля их, и как можно меньше к ним прибавлялось бы. Вот почему наши истинные учителя — Сент-Бёв и Гастон Парис.

Единственное, что нам следует заимствовать у науки, это, как писал Фр. Рау, «не те или другие ее приемы, а ее дух. В самом деле, нам кажется, что нет ни науки, ни общеобязательных методов, а есть только универсальное научное отношение к вещам. Собственно научный дух долгое время смешивали с методом той или иной науки, из-за тех точных результатов, к которым приводил последний. Таким образом науки о внешнем мире сделались единственным типом науки. Между тем единство наук физических и наук нравственных есть не что иное, как постулат. Но существует определенное состояние духа в отношении к природе, общее всем ученым»...

Вот это-то *состояние духа в отношении к действительности* и мы можем заимствовать у ученых; привьем себе эту бескорыстную любознательность, суровую честность, терпеливое трудолюбие, покорность факту, неподатливость на веру — как на веру себе, так и на веру *другим*, — неустанную потребность в критике, контроле и проверке. Я не знаю, станет ли наша работа тогда научной, но убежден, что мы, по крайней мере, будем лучше писать историю литературы.

А если уж сообразоваться с методами естественных наук, то будем сообразоваться только с самыми основными из них, то есть с теми приемами, которые общи всем дисциплинам, исследующим факты, и не столько для того, чтобы с их помощью строить наше знание, сколько для того, чтобы просвещать наше разумение. Будем иметь в виду методы *согласия и различия, остатка и сопутствующих изменений*, но более ради присущего им нравственного смысла, чем ради тех рамок или фасадов, которые по ним могут быть построены. Из размышлений о научных методах извлечем прежде всего щепетильную добросовестность, понимание того, что такое *доказательство* и что такое знание, чтобы нам стать строже к своим фантазиям и туже на уверенность.

Наши главные операции состоят в том, чтобы изучать литературные тексты, сравнивать их с целью отличить индивидуальное от коллективного и оригинальное от традиционного, группировать их по родам, школам и движениям, наконец определять отношение этих групп к умственной, нравственной и социальной жизни нашей страны, равно как и к развитию европейской литературы и цивилизации.

Для исполнения нашей задачи мы располагаем известным числом приемов и методов. Непосредственное впечатление и рассудочный анализ суть законные и необходимые, но недостаточные орудия. Для того чтобы упорядочить и контролировать игру душевных сил в этих реакциях на текст, чтобы уменьшить долю произвола в наших приговорах, нужны другие средства. Главные из них доставляет нам практика вспомогательных отраслей знания, каковы знакомство с манускриптами, библиография, хронология, биография, критика текста, практика всех остальных дисциплин, каждой по очереди сообразно надобности, особенно истории языка, грамматики, истории философии, истории наук, истории нравов. Метод состоит в том, чтобы в каждой отдельной работе комбинировать, сообразно потребностям сюжета, импрессионизм и анализ с точными приемами изыскания и проверки, и каждый раз вовремя призывать на помощь вспомогательные дисциплины, для того чтобы они, в пределах своей компетенции, способствовали выработке точного знания.

Знать текст — значит прежде всего знать о его существовании: предание, исправленное и дополненное библиографией, указывает нам те произведения, которые составляют предмет нашего ведения.

Знать текст — это значит, далее, решить относительно него известное число вопросов, или, другими словами, провести свои впечатления и мысли чрез ряд операций, которые их преобразуют и сообщают им определительность.

1. Подлин ли текст? Если нет, то ни неверно ли он приписан данному писателю, или апокрифичен в целом?

2. Чист ли и полон текст, свободен ли от искажений и урезок?

Эти два вопроса должны быть исследуемы чрезвычайно тщательно в отношении писем, мемуаров и речей и вообще всех произведений, впервые изданных посмертно. Второй опрос необходимо ставить себе всякий раз, когда мы пользуемся позднейшей перепечаткой, а не изданием, вышедшим из рук самого автора.



3. Как датируется текст? Нужно знать дату его возникновения, а не только обнародования. Нужно знать даты его частей\*, а не только дату целого.

4. Как изменялся текст от первого издания до последнего, выпущенного автором, и какие линии развития идей и вкуса выступают в этих изменениях?

5. Как возник текст, начиная с первого наброска до первого издания в свет? Какие наклонности вкуса, какие художественные принципы, какая духовная работа обнаруживается в черновых и набросках, если они сохранились?

6. Затем должен быть установлен дословный смысл текста: смысл слов и оборотов – при помощи истории языка, грамматики и исторического синтаксиса; смысл фраз – путем уяснения темных связей и исторических или биографических методов.

7. Вслед за тем должно установить литературный смысл текста, то есть определить его интеллектуальную, эмоциональную и художественную ценность. Здесь надо выяснить различие между индивидуальным языком автора и обычным языком его современников, между личными состояниями сознания и господствующей манерой чувствовать и мыслить. Надо разглядеть под общим и логическим выражением идей те моральные, социальные, философские, религиозные представления и концепции, которые составляют как бы подпочву душевной жизни автора, и которые он не чувствовал потребности выражать, потому что, и не выражая их, понимал себя и был понятен своим современникам. Надо уметь в одном звуке, оттенке или обороте улавливать те глубокие, затаенные умыслы, которые часто исправляют, обогащают и даже опровергают явный смысл текста.

Здесь-то особенно следует пользоваться субъективным чувством и вкусом; но и здесь надо не доверять им и контролировать их, чтобы не оказалось, что излагаешь самого себя под тем предлогом, будто живописуешь Монтеня или Виньи. Литературное произведение должно быть понято прежде всего во времени, когда оно родилось, по его отношению к его автору и к данной эпохе. История литературы должна разрабатываться исторически: это самоочевидная, но еще не общеизвестная истина.

8. Как было создано произведение? Какой темперамент создал его, и реагируя на какие обстоятельства? На этот вопрос отвечает нам биография. – Из каких материалов? Это узнается путем изу-

---

\* См. работу Виллея о Монтене и остроумные приемы, которыми он пользуется столь же благоразумно, как и строго. (Прим. Г. Лансона. – *Н.С.*)

чения источников; это слово надо понимать в широком смысле: необходимо принимать во внимание не только явное подражание и грубую подделку, но все отпечатки, все следы устной и книжной традиции, вплоть до самых тонких признаков внушения или окраски, какие только могут быть уловлены.

9. Какой успех и какое влияние имело данное произведение? Влияние не всегда совпадает с успехом. Определение литературного влияния есть обратное исследование источников: оно достигается теми же средствами. Определение социального влияния еще важнее и представляет также больше формальных трудностей. Библиография повторных и новых изданий свидетельствует о размерах и путях обращения книги; здесь мы застаем ее в исходной точке, у книгопродавца. Каталоги частных библиотек, посмертные описи имуществ, каталоги библиотек для чтения показывают ее нам в точках прибытия; здесь мы видим, какие лица или, по крайней мере, какие классы и районы затронула книга в своем распространении. Наконец, отчеты периодической печати, частная переписка и частные дневники, иногда пометки читателей, иногда парламентские прения, полемика в печати или судебные процессы доставляют нам сведения о том, как читалась книга и какие следы оставляла она в душе читателей.

Таковы главные операции, посредством которых добывается точное и полное — в действительности никогда не полное, но по возможности наименее неполное — знание литературного произведения. Отсюда, подвергнув такому же сложному исследованию остальные произведения изучаемого писателя, надо перейти к произведениям других писателей. Затем надо распределить произведения на группы по родству в отношении содержания или формы. Затем, на основании филиации форм, устанавливается история видов на основании филиации идей и чувств — история умственных и нравственных течений, по признаку сосуществования известных особенностей окраски и известных технических приемов в произведениях, принадлежащих к различным видам и направлениям, — история эпох, отмеченных господством того или другого вкуса.

Чтобы достигнуть сколько-нибудь прочных результатов в установлении этой тройственной истории, необходимо широко, как можно шире, привлекать к исследованию произведения второстепенные и забытые. Они окружают образцовые произведения, готовят, вчерне намечают и комментируют их, образуют переход от одного к другому, уясняют их происхождение и размах. Гений — всегда продукт своего века, но и всегда опережает его; средние писатели вполне принадлежат своему времени, всегда имеют темпе-

ратуру своей среды, всегда в уровень со своей публикой. Поэтому мертвые произведения данной эпохи необходимы для того, чтобы ограничить и определить не поддающуюся ни переработке, ни заимствованию оригинальность большого писателя, чтобы определить среднюю эстетику данной школы, обычную технику данного вида литературы, нормальный смысл и обиходное употребление известной литературной категории.

Наконец, завершающим актом истории литературы является изложение отношений между литературой и жизнью; здесь она соприкасается с социологией. Литература есть выражение общественной жизни: вот бесспорная истина, породившая много ошибок. Литература часто дополняет общественную жизнь: она выражает то, что больше ни в чем не проявляется, — сожаления, мечты и чаяния людей. Она и в этом является выражением общественной жизни, но тогда последнюю надо понимать в широком смысле, который обнимал бы не только учреждения и нравы, но включал бы и то, что не воплощается конкретно, то незримое, чего не открывают нам ни факты, ни собственно исторические документы.

И затем недостаточно определить общее отношение между литературой и обществом. Сказать, что она была художественным изображением или только зеркальным отражением жизни — этого для нас мало: мы желаем знать воздействия и реакции одной на другую, — кто из них шел впереди, кто следовал, в какой момент та и в какой другая давала образец или подражала другой. Выяснение этого обмена — дело в высшей степени сложное и рискованное.

Нетрудно понять, что общая проблема должна быть разложена на частные проблемы, и что только установив длинный ряд частных решений, можно найти, — не скажу — общее решение, но некоторое подобие формулы, приблизительно соответствующей данному движению или данной эпохе.

Сразу ставить вопрос о влиянии целой группы литературных произведений на целую группу фактов — значит задаваться несбыточной целью. Влияние литературы на великую революцию можно будет сколько-нибудь выяснить лишь после того, как будут терпеливо прослежены многообразные и непрерывные взаимодействия между литературой и жизнью за время от 1715, даже от 1680 по 1789 год. Литература влияла, но не гуртом, и не на целую категорию фактов гуртом же: ее влияние составилось из несметного множества воздействий на несметное множество отдельных личностей в продолжение столетия с лишком, так что под конец, к 1789 году, литература целого столетия просочилась в коллективное сознание французского народа, разложившись разными долями по разным

слоям, и затем уже изнутри снова объединилась в своем специфическом способе воздействовать на факты.

\* \* \*

В каждой из описанных мною операций мы на каждом шагу рискуем ошибиться. Беспреданно бояться ошибок — вот наш лучший и единственный способ сообщить нашей работе научный характер. Именно в этом отношении метод, излагаемый мною, более всего противоположен литературным приемам самовдохновенной критики. Мы ежеминутно боимся ошибиться, не доверяем нашим идеям — она любит себя своими; она заботится о новизне, занимательности и яркости своих идей — мы добиваемся только верности своих; она виртуозно развивает и приукрашивает свои идеи, мы заботимся о том, чтобы наши идеи ни на йоту не превышали установленных фактов. Для них Монтень или Руссо — только гири, которыми они жонглируют: все дело в том, чтобы публика удивлялась силе или ловкости критика. Мы же хотим, чтобы читатель о нас забыл и видел только Монтеня и Руссо, какими они были в действительности и какими увидит их всякий, кто постарается добросовестно и терпеливо вникнуть в тексты. Охотников до субъективной критики именно потому так много, что в ней всего легче самому пародировать по поводу и взамен будто бы изучаемого произведения.

Повторяю, весь наш метод рассчитан на то, чтобы отделить субъективное впечатление от объективного знания, чтобы ограничить, контролировать и истолковать первое на пользу второго.

Но в процессе созидания объективной истины ошибка подстерегает нас каждую минуту и на каждом шагу нашего исследования. Я различаю четыре основных вида ее.

*Первый случай* — когда мы оперируем неполным или ложным знанием; когда мы недостаточно внимательно перечислили тексты, подлежащие изучению, или слишком игнорируем труды наших предшественников и добытые ими результаты. Библиография и здесь является целительным средством: сухая и бессмысленная дисциплина, когда она сама служит себе целью, но необходимое и мощное орудие для предварительной подготовки материала, который должен быть переработан в верные идеи.

Одним из наших грехов является также духовная леность. Мы слишком охотно зачисляем в разряд установленных истин выводы наших предшественников, если эти выводы не противоречат нашим предубеждениям и симпатиям. Часто мы подвергаем их только логической, но не критической проверке. Мы недостаточно

углубляемся в тайный смысл книги, мы недостаточно скептически исследуем качество ее доводов. Надо прежде всего дать себе отчет в том, как она составила, уяснить себе вполне, чем она пользуется и чем пренебрегла, какой оборот она придает тому, чем воспользовалась, и вполне ли утверждение соразмерно со средствами, при помощи которых оно формально добыто; наконец, необходимо точно определить ту долю нового и здорового знания, которую она действительно вносит.

*Второй случай* — когда мы устанавливаем неточные отношения; иногда это происходит от незнания, — эта ошибка сводится к предыдущей; иногда от нетерпения, — тогда лечение заключается в том, чтобы самому дисциплинировать себя, принудить себя к медленной работе, в которой мысль могла бы достигать зрелости; иногда же это происходит от необдуманного доверия к умозрению. Ибо в исторических дисциплинах умозрение — обманщик. Мы почти никогда не располагаем достаточно простыми и точными данными, чтобы поставить умозрение в строго определенные условия. Надо по крайней мере ограничивать его короткими операциями, например, выводя непосредственное следствие там, где всестороннее соображение показывает, что никакой другой вывод невозможен. Но надо остерегаться устанавливать ряды умозаключений, ибо, по мере удаления от начального звена, они слабеют. Достоверность, возникающая на первом шагу из непосредственного соприкосновения с фактами, уменьшается соразмерно удалению от них; как бы тщательно мы ни заботились о строгости умозрения, на каждом дальнейшем этапе дедукции количество возможных построений возрастает, и выбор между ними становится все более произвольным. Поэтому следует после каждой формально-логической операции возвращаться к фактам и почерпать в них столько данных, сколько нужно, чтобы обосновать следующую операцию. Никогда не следует без величайшего недоверия выводить следствие из следствия.

Отсюда ясно, что мы должны прямо истолковывать тексты. Никогда не следует заменять их равнозначными, как мы это часто делаем бессознательно. Мы переводим обсуждаемые нами документы на свой язык; и этот перевод, ослабляющий или искажающий подлинник, бесследно выживает его из нашего духа. «*X* пишет *a*; и *a* — то же самое, что *b*. И так, если *X* думал *b*, то...» и т.д.: и мы больше не обращаем внимания на *a*, между тем как оно — единственный подлинный текст; мы работаем уже только над *b*, то есть над апокрифическим текстом, который мы подставили вследствие чрезмерной и удобной веры в непогрешимость наших суждений о сходствах и тождествах.

*Третий случай* — когда мы незаконно преувеличиваем удельный вес наблюдаемых нами фактов. Подметив аналогию, мы превращаем ее в зависимость: «X похож на Y» превращается в «X копирует (или подражает) Y». Подметив зависимость, мы провозглашаем ее прямой или непосредственной: «X вдохновляется Y'ом»; при этом мы забываем, что существовал или мог существовать некий Y<sub>1</sub>, который вдохновлялся Y'ом и послужил единственным источником вдохновения для X. Подметив ясную, ограниченную, частичную связь, мы выводим из нее широкое или общее следствие. «Хронология этой фразы определяется такими-то намеками; следовательно, вся глава (или все произведение) датируется так-то». В принципе одно датированное место датирует только самое себя; не очевидно по существу, что оно датирует более обширный отрывок.

Дурно, когда изучаемый факт или разряд фактов временно затмевает для нас все другие; например, когда, изучая английские и немецкие истоки романтизма, мы забываем о французской традиции, или когда, изучая влияние Ламенне на Гюго или Ламартина, мы игнорируем в своем мышлении все каналы, по которым в то же самое время могли притечь к ним те же идеи и настроения. Нелегкое дело — всегда держать пред своими духовными очами карту многообразных умственных и художественных течений сточным обозначением позиций главных писателей и часто темных и окольных путей, которыми они соединены. Между тем ее никогда не следует терять из виду, какую бы область, какую бы тропинку мы ни изучали. Наши специалисты по части установления влияний или розыска источников слишком легковверно убеждены, что только один путь ведет в Рим.

Мы почти всегда расширяем смысл фактов и текстов: наоборот, будем тщательно суживать его. Не надо стараться увеличивать его объем в ущерб точности. Правда, критика достигает самых блестящих своих эффектов именно в этом искусстве извлекать из доказательств больше, нежели они явно в себе заключают; откажемся же от блестящих эффектов и ограничимся только тем, чтобы извлекать из фактов осязательную, неоспоримую достоверность, которую Паскаль, говоря о геометрической истине, называет «грубой».

Факты взаимно ограничивают друг друга: будем всегда выискивать те факты, которые ослабляют значение фактов, поразивших нас, и будем тщательно учитывать «отрицательные факты». Будем рассчитывать на большую утечку: мы никогда не знаем всех обстоятельств явления, всех мыслей автора, и как бы очевидно ни было наше истолкование, возможность ошибки почти всегда существует.

Поэтому будем накапливать как можно больше наблюдений, чтобы ошибки в деталях взаимно погашали друг друга. Наметим наш путь как можно явственнее и сократим до минимума интервалы, которые ум должен пробегать между положительными данными.

*Четвертый случай* — когда мы неправильно применяем частные методы, требуя от одного тех выводов, которые может дать только другой. Грубой формой такой ошибки является утверждение о фактах, основанное на априорной дедукции или на субъективном впечатлении. Но в ту же ошибку мы впадаем, когда, например, пользуемся биографией для определения интеллектуальной или моральной ценности произведения. То же самое относится и к суждениям об авторе: даже его замыслы в данный момент творчества отнюдь не обязательно обусловлены внешними событиями его прошлого. Ни отдача пятерых детей в Воспитательный дом, ни случай с лентой Марион не осведомят нас о нравственных стремлениях Ж.-Ж. Руссо в 1760 году, тем менее — о моральной силе и, так сказать, доброкачественности Эмиля. Данные для решения этой проблемы надо искать уже не в биографии автора, а в реакции общества, потому что в этой реакции жизнь и характер Руссо играли роль не сами по себе, в своем действительном виде, а исключительно в форме представлений, верных или неверных, которые читатель составлял себе о них и которые могли более или менее примешиваться к впечатлениям, полученным от его книги.

Очень часто ошибаются при выборе типичных явлений. Не говоря уже о субъективных предпочтениях или пристрастиях, сбивающих нас с толку, весьма обычна иллюзия, в силу которой *крайние* явления принимаются за наиболее *типичные*. Но крайние явления как таковые непременно исключительны; другими словами, они типичны только для предела максимального напряжения. При этом в нашей области они всегда содержат в себе крупный личный элемент, который делает их типичность смутной и неустойчивой. Великие произведения суть крайние явления. *Федра* типична для французской трагедии; но в *Федре*, может быть, еще больше Расина, нежели французской трагедии.

Наглядной типичностью обладают только средние явления. Когда они собраны в большом количестве, их общий характер легко выясняется; тогда нетрудно выбрать между ними наиболее характерные, то есть те, которые представляют наиболее чистые и наиболее нормальные формы общего типа. И тут образцовое произведение, крайнее явление, сразу освещается: на этом фоне ярко выступает во всей своей силе его знаменательность, и тогда уже легко сказать, в каких пределах оно типично, оставаясь все же единственным.

Но большей частью оказывается невозможным объединить средние явления в однородную группу: этому мешает их разнохарактерность. Морне в своем прекрасном исследовании о чувстве природы в XVIII веке установил своеобразный метод, дающий возможность разглядеть среди противоборствующих течений и водоворотов основное направление умственных движений. Он хронологически группирует противоречивые факты в параллельные ряды: возрастающий ряд представляет новую тенденцию, убывающий знаменует пережитки, в которых продолжается прошлое. Горизонтальный разрез, дающий картину только одного момента, не позволил бы нам решить задачу с уверенностью, так как он представил бы нам почти равнозначные серии противоречивых фактов.

У того же Морне, а также у Казамиана, можно поучиться приемам, при помощи которых решаются трудные вопросы о влиянии писателя или произведения. Мы почти всегда решаем эти вопросы исходя из предубеждения в пользу гения: мы с готовностью приписываем ему почин или успех. Я не стану подробно разбирать те четыре или пять гипотез, которые можно противопоставить этой гипотезе, приписывающей все гению:

а) Образцовое произведение было только благовестом о победе, одержанной другими.

б) Крепость, взятая им, была, может быть, уже ослаблена, и оно было последним, решающим штурмом.

в) Оно было только барабаном, давшим сигнал к штурму.

г) Оно только собрало людей, разбредшихся по всевозможным житейским делам, и поставило известную идею на первую очередь в общественном мнении.

Все эти возможности указывают на одно: что образцовое произведение является после целого ряда литературных произведений, которые также должны быть принимаемы в расчет.

Наконец, так как мы не любим трудиться из-за пустяков, то мы стараемся представить добытую нами достоверность стоящей больше, нежели она в самом деле стоит. В истории литературы только очень немногие документы и очень немногие методы дают истинную достоверность, а степень достоверности обыкновенно обратно пропорциональна общности знания, — вот чего не надо забывать. Но не следует пренебрегать выводами вероятными и приблизительными, и исследователь должен быть доволен, если ему удалось на несколько шагов приблизиться к знанию совершенно ясному. Нужно уметь и ценить добытые результаты, чтобы избегнуть обескураживающего скептицизма, и видеть их незначительность, чтобы не впасть в косное самодовольство. И здесь, как в других областях, ре-



лативизм является одновременно и принципом надежной техники, и основой моральной гигиены.

Наш привычный грех — повышать на несколько градусов, порою даже до абсолюта, всякую несовершенную достоверность, добытую нами в процессе исследования. Возможность становится вероятностью, вероятность — очевидностью, гипотеза — доказанной истиной. Дедукция и индукция смешиваются в фактах, из которых мы их извлекаем, и таким путем приобретают силу непосредственных удостоверений.

Однако за последние двадцать или тридцать лет историки и критики, разрабатывающие историю литературы историко-критическими методами, стали гораздо требовательнее и осторожнее. Рабочее настроение Сент-Бёва, постоянно недоверчивое и настроенное, хотя и не стало еще всеобщим, по крайней мере уже не является исключением. Прогресс обеспечивается уже тем, что учителя, поработав известный срок, находят себе затем учеников, которые идут дальше их и которым почти естественно присуща научная осмотрительность, приобретенная учителями с таким трудом и так поздно.

\* \* \*

Картина, нарисованная мною, пожалуй, может испугать. Если метод ставит такие строгие и такие многочисленные требования, то хватит ли человеческой жизни на изучение французской литературы? А чтобы приобрести полное знание ее, на это, конечно, никакой не хватит. — Но чего не может успеть за свою жизнь один человек, то могут успеть многие. История французской литературы — коллективная работа: пусть же каждый принесет свой хорошо отесанный камень. Это никому не препятствует читать для своего удовольствия все, что хочется.

За исключением мелких вопросов, интересных только для специалиста, нет почти ни одной частной темы, которую один человек мог бы вполне разработать единолично: вот почему надо знать, что другие сделали до нас, и исходить от установленных положений. Поэтому без хорошей библиографии ничего нельзя сделать.

Разделение труда есть единственная разумная и плодотворная организация историко-литературной работы. Каждый должен выбрать себе задачу, соответствующую его силам и вкусу. Одни, в качестве эрудитов, будут готовить материал, открывать и критиковать документы, вырабатывать рабочие орудия. Другие будут монографически изучать отдельных авторов или виды литературы.

Третьи будут намечать широкие обобщения. Четвертые посвятят себя популяризации выводов, добытых самостоятельной работой.

Впрочем, вопреки мнению Ланглуа, я не считаю полезным полное взаимное обособление исследователей и популяризаторов, ученых, проверяющих частности, и писателей, устанавливающих обобщения. Подробность можно вполне понять только из целого, целое можно вполне узнать только по деталям. Тот, кто не знает, каким образом добывается знание и чего стоит добытый результат, — будет плохим популяризатором. Так что и разделение труда имеет опасные стороны.

Однако жизнь коротка, а человек хорошо делает только то, что делает с удовольствием и по естественному влечению. Как в интересах работы, которая должна быть исполнена, так и по отношению к рабочим, которые ее исполняют, разделение труда — необходимость.

Но есть время, когда оно и не нужно, и не желательно: это — время выучки. Было бы полезно, чтобы в университете молодые люди, интересующиеся историей литературы, практически ознакомились со всеми по очереди операциями, посредством которых она создается, приучались пользоваться всеми ее методами, научались составить библиографический перечень, отыскать дату, сличить издания, использовать черновики классического произведения, найти источник, проследить влияние, разобраться в зачатках движения, разделить элементы убудочной формы; чтобы они пробовали свои силы в установлении частичных синтезов и в изложении, где популярная форма сохраняла бы точность и достоверность подлинного знания. После того, в жизни, они будут работать над чем захотят, над чем смогут; но они поработали во всех мастерских своей фабрики, и за какое бы дело они ни взялись, им известны и техника отдельных производств, и результат целого.

Было бы даже полезно, чтобы популяризатор и специалист по части обобщений ставили себе за правило время от времени решать какую-нибудь узкую ученую проблему, занимались иногда критикой документов или подготовкой издания сочинений какого-нибудь автора. И наоборот, эрудиту полезно и самому пробовать свои силы в обобщении и кое-когда обращать свою речь к большой публике. Такие переходы из одной сферы занятий в другую обеспечивали бы гибкость и силу духа, предохраняли бы одних от излишней утонченности, других от чрезмерной узости, и предотвращали бы то очерствение, которое даже в умственной работе неизбежно обусловливается разделением труда, и от которого специалисты по части легкости гарантированы не более, чем все другие.

Многие литературные критики опасаются, как бы метод не подавил гения, и чрезвычайно горячатся по этому поводу, словно они лично заинтересованы здесь. Они нападают на механическую работу выписок, на бесплодную эрудицию. Они хотят идей.

Я желал бы успокоить их. Эрудиция — не наша цель: она только средство. Выписки — это орудия; при их помощи мы расширяем область нашего познания или обеспечиваем себя против неточности нашей памяти: их цель — позади них. Ни один метод не узаконяет механической работы, и всякий пригоден лишь соразмерно понятливости работника. Мы также хотим идей, но только верных.

Таким образом, пользование точными методами несколько не умаляет оригинальную деятельность духа чувствующего, анализирующего и мыслящего. Идеи по-прежнему рождаются свободно, и мы не ограничиваем ни мощи, ни плодovitости чьего-либо ума. Но, ища только верных идей, мы требуем доказательств и проверок; мы требуем, чтобы употребляемый в дело материал был доброкачествен, чтобы предмет, который нам хотят объяснить, был добросовестно изучен самим объясняющим. Там же, где этих доказательств нет, где не видать ни критики материалов, ни точного знания, мы все-таки не пренебрегаем наитиями гения, но мы принимаем их только как гипотезы и стараемся проверить их, отделить в них чистый металл от шлаков и грязи; целые поколения тружеников терпеливо работают над извлечением истины из молниеносных догадок, небрежно брошенных нам гением.

Мы не только не суживаем поле изобретательности, — мы расширяем его вдвое; мы открываем ей новое, беспредельное поприще. Теперь уже недостаточно создавать идеи: надо создавать методы. Универсальных методов не существует. При наличии немногих общих принципов каждая специальная проблема, чтобы быть решенной правильно, требует особого метода, специально для нее созданного, приноровленного к характеру ее данных и ее трудностей. Да проблемы и не ставятся сами собою: идея вопроса часто требует столько же гениальности, как идея ответа. Призывая творческое воображение содействовать изысканию проблем и методов, а не только решений, как доньше, мы расширяем круг его влияния и открываем его деятельности безграничную арену. Наши гении могут быть покойны: мы никогда не оставим их без работы.

Но та доля истины, которая может быть добыта в историко-литературной работе, стоит ли она труда, затрачиваемого на ее добытие? Это сомнение многих не покидает до конца. Меня удовлет-

воряет ответ Монтеня: если нам не дано найти истину, все же мы призваны искать ее. Но говорить о чужих произведениях — это было бы ремеслом невысокого разбора, если бы в результате наших усилий не получалось, кроме удовольствия, испытываемого нами, небольшой доли истины, которая может быть сообщена другим. В частности, для профессора, читающего историю литературы, преподавание было бы только фокусничеством или лицемерием, если бы он преподавал только свои фантазии или свою догму. Есть целая сторона литературы, не могущая служить предметом преподавания; мы можем только сказать студентам: «Читайте, почувствуйте, реагируйте на автора. Мы не хотим заменять вашу реакцию своею. Но мы хотим преподавать вам то, что может и должно быть предметом знания, а следовательно и преподавания; мы сообщим вам весь этот запас знаний, относительных и несовершенных, но отчетливых и поддающихся проверке, — по части истории, филологии, эстетики, стилистики, ритмики, — все эти служебные идеи точного знания, которые могут быть тождественны у всех людей и которые дадут вам средства очищать, исправлять и обогащать ваши впечатления, видеть больше и глубже в тех классических произведениях, которые донныне читаются. Мы покажем вам, как добывается это точное знание. Мы научим вас работать над его увеличением, если вы к этому склонны, или, по крайней мере, внедрим в вас сознание его ценности, для того, чтобы вы могли им пользоваться, не пренебрегая и не переоценивая его».

Однако уже и теперь видно, что все те, кто в течение последнего столетия стремился сообщить литературным идеям некоторую долю устойчивости, присущей научному знанию, — каковы бы ни были иллюзии и ошибки многих подчас даже крупнейших между ними, — трудились даром. Ни Сент-Бёв, ни Тэн, ни Брюнетьер, ни авторы всех этих многочисленных монографий, диссертаций и статей в критических и научных журналах не потратили даром свое время. Основы историко-литературного знания упрочиваются. Биографии многих писателей очищены от ошибок, многие хронологические данные установлены с точностью, решены или по крайней мере поставлены всевозможные проблемы в отношении источников, влияний, истории стиха и пр.; точнее прежнего определены истоки, развитие и направление главных литературных и эмоциональных течений по стилям и родам. Еще ничего не закончено, все в работе. Эрудиты непрерывно доставляют изобретателям идей все новые проверенные материалы и исправные описи. И скоро не останется никаких извинений для ленивого невежества, которое подчас выдается за самомнение таланта.

Наиболее прочные результаты достигнуты, без сомнения, в вопросах наиболее узких, и степень достоверности, как я сказал, уменьшается по мере возрастания общности: это закон всех наук. Да иначе и не могло быть: дом начинают строить с фундамента. Мало-помалу точное знание растет вширь и вверх и доходит до более широких проблем.

Уже вопросы о характере гениальности того или другого великого писателя, о возникновении и влиянии того или другого знаменитого произведения решаются точнее и до некоторой степени окончательно. В Монтене и Паскале, в Боссюэ и Руссо, Вольтере и Шатобриане и еще во многих других всегда останется элемент неизвестного и соразмерная с этим неизвестным противоречивость. Но кто следил за движением истории литературы в последние годы, тот не мог не заметить, что ареал споров суживается, что область законченного изыскания, бесспорного знания увеличивается, и что поэтому жонглерство дилетантов и предвзятость фанатиков все больше обузываются, поскольку они не спасаются в невежество. Так что можно вполне трезво предсказать, что со временем установится полное согласие относительно определений, содержания и смысла произведений, и спорить будут только о их доброте или злобности, то есть о тех качествах, которые воспринимаются чувством. Но об этом, я думаю, никогда не перестанут спорить.

Многие историки литературы в настоящее время стараются только хорошо разглядеть прошлое, каким оно действительно было. Но даже те, кто, по страстности темперамента или вследствие жгучего характера изучаемых ими сюжетов, не в состоянии вполне подавить свои личные пристрастия, даже те дельно работают в области истории и критики. Среди неверующих, протестантов, католиков, во всех верах, есть люди — и число их постепенно возрастает, — которые видят в историко-литературной работе научную дисциплину и стараются привыкнуть к употреблению точных методов. Если при всем том в их писаниях видны следы их личных чувств, — довольно и того, что они местами дают объективное и проверенное знание, и так как их изложение добросовестно, то большей частью не трудно бывает отличить то, чему они верят, от того, что они доказывают.

Наконец, историческое познание и критический метод имеют в себе укрощающую силу. В этом отношении мы также можем воспользоваться одной из благодетельных сторон научной работы. В число ее основных начал входит, как известно, принцип интеллектуального единства. Национальной науки не существует: наука общечеловечна. Но стремясь интеллектуально объединить все человечество, наука вместе с тем способствует установлению или восста-

новлению интеллектуального единства каждой отдельной нации. Ибо, как нет особо немецкой или французской науки, а существует только одна общая для всех наций, так еще менее может существовать наука партийная, — монархическая или республиканская, католическая или социалистическая. Все граждане одной и той же страны, причастные научному духу, тем самым утверждают интеллектуальное единство своей родины, ибо принятие одной и той же системы научных приемов устанавливает общность между людьми всех партий и всякой веры, а принятие результатов, к которым приводит добросовестное применение этой системы, создает прочную почву добытых истин, на которой эти люди, пришедшие с разных сторон, встречаются; наконец, преклонение пред решающим приговором методологических норм устраняет желчную страстность споров и наводит на средства к их примирению. Не отказываясь ни в чем от своих личных идеалов, люди в этом случае понимают друг друга, приходят к соглашению, помогают друг другу в работе, и это ведет к взаимному уважению и симпатии. Критика, все равно какая — догматическая, произвольная или вдохновенная — разделяет людей; история литературы, как и точная наука, духом которой она вдохновляется, соединяет их. Таким образом, она становится средством к сближению между соотечественниками, которых все разделяет и ставит во враждебные отношения, — и потому я решаюсь сказать, что мы трудимся не только для истины и человечества, но и для нашей родины.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *М. Гершензон. Видение поэта*. М., 1919. (В приложении — статья: *Г. Лансон. Метод в истории литературы* [в переводе М.О. Гершензона]).

Первоначальная версия статьи «Видение поэта» представляла собой текст, озаглавленный как «Послесловие» к статье Г. Лансона в издании: *Г. Лансон. Метод в истории литературы / Пер. с франц. и послесловие М. Гершензона*. М.: Товарищество «Мир», 1911. В этой небольшой книжке «Послесловие», занимающее 28 страниц, представляет собой текст, впоследствии (в издании 1919 г.) расширенный и вошедший в раздел второй «Видения поэта» под заглавием «Поэзия как познание». Кроме того, текст, составляющий раздел первый (собственно «Видение поэта»), публиковался с некоторыми изме-

нениями в философском ежегоднике «Мысль и Слово» под редакцией Г. Шпета (М.: Книгоиздательство С.И. Сахарова, 1918–1921).

В варианте 1911 г. рассуждения выстраиваются вокруг понятий *эволюция художественных форм* и *эволюция художественных видений*. Центральное положение, которое выдвигает Гершензон: «Раз основной признак литературы – художественность формы, то очевидно, что изложение эволюции литературы по какому-нибудь другому признаку не достигает цели» (*Лансон Г. Метод в истории литературы... С. 64*). В этой редакции статьи Гершензон еще словно колеблется с окончательными выводами, возможна ли эволюция собственно художественных видений (в отличие от эволюции художественных форм, которая и определяет изменчивость средств выражения в искусстве). Гершензон утверждает: «...Отличительное свойство художественной интуиции есть то, что ее содержание неотделимо от формы, в которой оно дается», так как «назначение и сущность искусства – не в воспроизведении действительности и не в передаче художником другим людям его сознательных идей – философских, моральных и пр., а только в точном воспроизведении его “видения”. <...> Если таков специфический признак искусства, то история искусства, очевидно, должна ставить себе целью проследить *эволюцию художественного умозрения*, в частности же история литературы призвана выяснить *развитие художественной интуиции, насколько она сказывалась в слове*» (выделено мной. – Н.С.) (*Лансон Г. Метод в истории литературы... С. 65*). Неразрывность содержания и формы в интуиции художника, в сущности, и дает основания делать заключение о возможности эволюции художественной интуиции, художественного видения. Но разве не *вечные истины* представляет искусство, только на основе многообразия форм? Именно поэтому Гершензон и задается вопросом: «...Доказано ли, что развитие художественной интуиции существует, что она вообще развивается во времени? – Нет, – это только постулат нашего мышления, основанный на аналогии» (*Лансон Г. Метод в истории литературы... С. 66*). На это издание была дана интересная рецензия П.Н. Медведева, обратившего внимание на главный акцент М.О. Гершензона – «тайну художественного умозрения»: «На литературу мы смотрели разное. Она была для нас святыней общественного служения, красивой безделушкой, источником героических порывов сердца и, наконец, – самое глубокое из “научных” определений, – совокупностью словесных произведений, в которых выражается духовная жизнь народа. Но литература, как тайна художественного умозрения – о, мы меньше всего старались так понимать литературу.

История литературы? За нее сходили и сводки биографий писателей, и характеристики литературных героев, и история общественной мысли, поскольку она выявилась в художественном слове. Но история литературы, как наука или по крайней мере “научообразная” дисциплина, с точными границами своего предмета и собственным методом — об этом начали говорить только в последние годы под влиянием трудов школы Потебни и Веселовского.

Поэтому книжка Лансона и Гершензона важна уже тем, что она серьезно ставит и разрешает посылно все эти вопросы: Лансон дает общее понятие о методе и схему примерного пользования им, а Гершензон в своем прекрасном послесловии — переоценку общепризнанных взглядов на сущность и цели истории литературы. Конечно, свою работу они выполнили не исчерпывающе: Лансон, напр[имер], слишком бегло говорит об отношении литературы к жизни и обратно, а Гершензон оставляет без рассмотрения кардинальный вопрос: как возможно выяснение в истории литературы сущности и роста художественной интуиции, если она пока есть только термин, не заключающий в себе строго и научно осознанного понятия, а рост ее — только постулат и гипотеза? Кроме того, не со всеми положениями, особенно Лансона, можно согласиться. Несмотря на все это, книжка безусловно ценна и является добрым вкладом в нашу бедную библиотеку по методологии истории литературы» (цит. по: *Медведев Ю.П., Медведева Д.А.* при участии *Shepherd David*. Полифония Круга // Хронотоп и окрестности. Юбилейный сборник в честь Николая Панькова. Уфа: Вагант, 2011. С. 196—197).

В расширенной редакции 1919 г., вышедшей, собственно, под заглавием «Видение поэта» с приложением статьи Г. Лансона, Гершензон уже категорически отрицает возможность эволюции видений, что и становится предметом особого внимания его оппонентов. Так, в частности, А.А. Смирнов полагает, что противоречивость взгляда Гершензона — «в неразличении понятий *литература* и *поэзия* и в связанной с этим неясности в употреблении терминов *форма* и *содержание*» (*Смирнов А.А.* Пути и задачи науки о литературе // Литературная мысль. Альманах. II. Пг., 1923. С. 109). С одной стороны, Гершензон действительно не стремился к разграничению понятий «поэзия» и «литература»: в его задачу вообще не входило построение систематической теории литературы. Термин «поэзия» он употребляет в широком смысле, применяя его к художественному творению — воплощению видения своего создателя. Гершензон, например, явно не разделяет мнения А.А. Смирнова о том, что прозаическое произведение допускает, в отличие от собственно поэтического, аналитическое деление на элементы: фор-



мальные и содержательные, с одной стороны, а также на этический, познавательный и эстетический – с другой (ср.: *Смирнов А.А.* Пути и задачи науки о литературе // *Литературная мысль. Альманах. II.* Пг., 1923. С. 97). Все, что А.А. Смирнов говорит о собственно поэтическом произведении, Гершензон подразумевает, говоря о поэзии в широком смысле (ср.: в отличие от литературного явления, «поэтическое... явление не допускает никакого расчленения, ни на составляющие его “моменты”, ни на литературно-поэтические категории стиля, композиции и т.п., ни как-либо иначе, ибо каждый из них существует лишь в индивидуально-данной внутренней связи произведения и, абстрагированный для отдельного рассмотрения, становится схематическим, мертвым, не тем, что он есть в данном поэтическом организме» (*Смирнов А.А.* Пути и задачи науки о литературе... С. 103–104).

В редакции 1919 г. также появляется развитие идеи «медленного чтения», при этом практически М.О. Гершензон использовал приемы «медленного чтения» на протяжении всей своей исследовательской деятельности, независимо от того, подвергались ли они специальному теоретическому осмыслению или нет. В знаменитом размышлении по поводу «искусства медленного чтения» Вяч. Иванов, в частности, отмечал: «...искусству вникания и проникновения, – “искусству медленного чтения”, как зовет внутреннее воссоздание чужого синтетического созерцания названный автор <М.О. Гершензон. – *Н.С.*> скромно и трезво, – учит и его новый опыт из области философии поэзии, озаглавленный: “Видение поэта”, – где изящество формы сочетается с изяществом мысли и даром тонкого поэтического сочувствования. Отказываясь поневоле от желания дать подробный отчет о всем мастерски стесненном на немногих страницах изобилии остроумных и глубокомысленных наблюдений и соображений, освещающих разнообразные стороны поэзии вообще и русской поэзии в частности, ограничимся изучением основной мысли автора, означенной в заглавии.

В каждом человеке живо некое внутреннее “знание” о мире, “целостное видение мира”. Оно “присуще всем без изъятия, во всех полное и в каждом иное”. “Между людьми нет ни одного, кто не носил бы в себе своего беспримерного, неповторимого видения вселенной, как бы тайнописи вещей, которая, констатируя сущее, из него же узаконяет долженствование”. Художник отличается от других людей тем, что может длительно созерцать свое целостное видение мира и умеет рассказать о нем в образах и уподоблениях. То, о чем он рассказывает, есть прозреваемый им в мире образ совершенства, первоисточник верховных норм. “Искусство порожде-

но нетерпением человечества: оно возникло из потребности видеть воочию в явлениях действительности эмпирической действие предельных законов. Как в обыкновенном письме проявляют между явными строками невидимые строки, писанные химическими чернилами, так искусство сквозь сеть наличных закономерностей дает видеть более тонкие сплетения норм, т.е. предельных закономерностей”. “Произведение искусства тем значительнее, или художественнее, чем ярче и шире освещен в художнике целостный образ предельного совершенства”.

Итак, рассматривая поэзию под углом зрения духовного единства творческой личности (ибо “произведение искусства может быть правильно понято только в целостной живой личности своего творца и совершенно не может быть понято вне ее, как объективно существующее”), автор находит в каждом отдельном творчестве своеобразное впечатление вселенской идеи. В каждом, как в некоей монаде, весь мир отражается и делается по-новому, и это, сквозящее из-за строк поэта, самобытное и живое узрение обретаемого им в основе явлений или постулируемого бытия отмечено печатью полноты, самодовления, автаркии. Вглядываясь в черты предносящегося поэту идеального космоса, мы различаем в последнем закономерность и нормативность. Мы постигаем поэта в той мере, в какой осмысливаем законы его мироздания» (*Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 647–648). Также любопытно, что Вяч. Иванов отмечает родство мысли М.О. Гершензона о *видении поэта* и своей собственной: «Аналогичен подход к проблеме гения в одной давней работе пишущего эти строки <(“По Звездам”, стр. 340) [III, 113]>: “Человек неустанно вопрошает истину, чтобы неустанно отвечать за нее. Гениальный ум носит в себе цельный образ мира, в котором все так же стройно последовательно, так же взаимно обусловлено, как в мире действительном. Дело гения – созерцать этот свой мир и постигать его законы, как дело характера сознавать свое я и следовать его закону. Цельность и свобода в необходимости общие признаки гения и характера. Итак, гениальная мысль всегда внутренне необходима и закономерна; но не всегда эта закономерность совпадает с необходимостью действительности, и если совпадает, это еще не доказательство ни преимущественной гениальности, ни меньшей творческой свободы ее творца. Гений – глаз, обращенный к иной, невидимой людям действительности»... (*Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 785).

В текст первой, одноименной, части «Видения поэта» входят фрагменты из черновых записей ко второй части «Тройственного образа совершенства» (см.: НИОР РГБ, Ф. 746, к. 10, ед. хр. 44). Та-

ким образом, понятия *тройственного образа совершенства* и *видения поэта* соотносительны и исходят из идеи, что видение художника являет собой его образ совершенства.

Текст Гюстава Лансона является для М.О. Гершензона исходной точкой, от которой он строит свои размышления, но к которой уже не возвращается, развивая свои идеи, как в теоретическом плане, «в области философии поэзии», как охарактеризовал их Вяч. Иванов в цитированной статье, так и в практической части, посвященной плану преподавания литературы в школе. Имя Лансона (Лансон (Lanson) Гюстав, 1857–1934), видного французского литературоведа, историка литературы, профессора Сорбонны, директора Высшей нормальной школы, ученика Брюнетьера, было хорошо известно русскоязычному читателю во многом благодаря «Истории французской литературы» (1894) (рус. пер.: История французской литературы: В 2 т. М.: Изд. Солдатенкова, 1897; История французской литературы: В 3 т., СПб.: Изд. «Образование», 1897–1899; История французской литературы. Современная эпоха. М.: Изд. Лепковского, 1909). Работа «Метод в истории литературы» вышла во Франции 1910 г.

- 1 Из стихотворения М.Ю. Лермонтова «1831-го ИЮНЯ 11 ДНЯ».
- 2 Из стихотворения А.С. Пушкина «Когда б не смутное влеченье...» (1833).
- 3 Эрос как тоска по абсолютному совершенству, которое душа знала до рождения, – одна из ключевых тем «Пира» и «Федра». В связи с этим Платон говорит об анамнесисе (припоминании).
- 4 Стихотворение 1831 г.
- 5 Из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Благодарность» («За все, за все тебя благодарю я...») (1840).
- 6 Стихотворение «Как над горячею золой...» (не позднее 1830).
- 7 Из стихотворения Е.А. Баратынского «Дельвигу» («Напрасно мы, Дельви, мечтаем найти...») (1821).
- 8 Драматическая поэма А.К. Толстого «Дон Жуан» (1859–1860).
- 9 Из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Я видел тень блаженства: но вполне...» (1831).
- 10 Из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Расписку просишь ты, гусар...» (*неизв. годы*).
- 11 Ср.: в статье, посвященной современной литературе, в частности, в связи с творчеством М. Горького и Л. Андреева, М.О. Гершензон писал: «О пессимизме в искусстве может говорить только тот, кто под жизнью разумеет единственно эмпирическую действительность; но кто преодолел этот грубый взгляд, для кого каждое явление есть лишь момент в бесконечном процессе совершенствования и наличная действительность неот-

- делима от идеальной жизни, как движение неотделимо от своей цели, тот знает, что искусство есть высшее утверждение жизни, на какое способен человек. Пусть все фигуры на картине темны, пусть нет на ней источника света, — свет есть, только его источник за пределами картины, и чем фигуры темнее, тем отдаленнее источник света от того места, где происходит действие картины» (*Научное Слово*. 1904. № X. С. 140.)
- 12 Из повести М.М. Пришвина «Светлое озеро» (1909).
  - 13 А.С. Пушкин, незаконченный отрывок 1836 г. «Забыв и рошу и свободу...».
  - 14 Соловьёв Вл. «Поэзия Ф.И. Тютчева» («Вестник Европы». 1895. № 4. С. 735–752).
  - 15 *Карлейль Томас*. Исторические и критические опыты / Пер. с англ. М.: Тип. И.И. Родзевича, 1878. Томас Карлейль также писал о Бернсе в книге «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841) («Беседа пятая»).
  - 16 «В его душе есть благоговение, но в его уме нет храма. Он живет во мраке сомнения. Его религия, в лучшем случае, робкое желание, подобное “великому может быть” Рабле». *Карлейль Томас*. Исторические и критические опыты / Пер. с англ. М.: Тип. И.И. Родзевича, 1878. С. 390.
  - 17 Сент-Бёв, Шарль Огюстен де (1864–1869), писатель, литературный критик, историк литературы, создатель знаменитого «биографического» метода в литературоведении. Его метод был особенно близок М.О. Гершензону, видевшему личность центральной точкой в изучении истории и личностное видение — в изучении литературного произведения.
  - 18 *Белинский В.Г.* Русская литература в 1840 году. (Статья впервые опубликована в «Отечественных Записках», 1841 г. Т. XIV. № 1. Отд. V.): «...У нас еще нет литературы, как выражения духа и жизни народной, но она уже начинается...» (с. 31).
  - 19 Кирпичников Александр Иванович (1845–1903), историк литературы, профессор Харьковского, Новороссийского, Московского университетов. «Очерки из истории средневековой литературы» (М., 1869). Принимал участие во «Всеобщей истории литературы, составленной по источникам и новейшим исследованиям при участии русских литераторов и ученых» (1880–1883) под ред. В.Ф. Корша, и после его смерти продолжил и завершил это издание. Дашкевич Николай Павлович (1852–1908), историк литературы, фольклорист, профессор Киевского университета, член-корреспондент (с 1902), действительный член (с 1907) Императорской Академии наук. «Постепенное развитие науки истории литературы и современные ее задачи» («Киевские университетские известия». № 10, 1877); «Статьи по новой русской литературе» (СПб., 1914).
  - 20 *Пыпин А.Н.* История русской литературы. Т. 1–4. СПб., 1898–1899. (4-е изд.: СПб., 1911–1913.)
  - 21 Здесь, в частности, аргументация против И. Тэна («Философия искусства», 1865), рассматривающего произведение искусства как общественное явление

- ние, отсюда «тип», «черты эпохи» и т.п. (Ср. также: «О методе критики и об истории литературы», СПб., 1896).
- 22 *Лат.*: специфика, особенность.
- 23 Действительно, для Шопенгауэра элемент игры присутствовал в концепции произведения искусства как сущностная черта — «избыточность», в отличие от ремесла, сущность которого в «нужде» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. Минск, 1999. С. 523–524.).
- 24 Из письма Л.Н. Толстого Н.Н. Страхову 23 и 26 апреля 1876 г., Ясная Поляна. В цитате неточность; после извлечения следует читать: «Теперь же, когда 9/10 всего печатного есть критика, то для критики искусства нужны люди, которые бы показывали бессмыслицу отыскивания мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том бесконечном лабиринте сцеплений...». *Толстой Л.Н.* Собрание сочинений: В 22 т. Т. 18. М., 1984. С. 785.
- 25 См. прим. 13 к наст. работе.
- 26 *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский (1900–1902). См. издание: *Мережковский Д.С.* Л Толстой и Достоевский / Изд. подгот. Е.А. Андрущенко. — М.: Наука, 2000. (Серия «Литературные памятники»).
- 27 *Веселовский А.Н.* Из истории эпитета (1895). См., напр.: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. С. 59–75.
- 28 См., напр.: *Белый А.* Символизм. Книга статей. М.: Книгоиздательство «Мусагет», 1910.
- 29 Х.Д. Граббе («Don Juan und Faust», 1829); Н. Ленау («Faust», 1835–1836).
- 30 *Лат.*: место наименьшего сопротивления.
- 31 В учебниках В.Ф. Саводника литература рассматривается в культурно-историческом плане. См.: *Саводник В.Ф.* Очерки по истории русской литературы XIX в. (перв. изд.: 1906, последующие см., напр: 1919); *Саводник В.Ф.* Краткий курс русской словесности с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1913.
- 32 В учебнике В.М. Фишера литература рассматривается с точки зрения внутренних преемственных связей развития языка и стиля, таким образом, метод анализа тяготеет к формальному. См.: *Фишер В.М.* Учебник по истории русской литературы. М., 1916, 1918.

# Демоны глухонемые

---

Как демоны глухонемые  
Ведут беседу меж собой

Ф. Тютчев<sup>1</sup>

## I

**В**се духовное творчество человека коренится в природе, и все ныне организованные деятельности его, столь сложные и сознательные, — музыка и живопись, промышленность, архитектура, наука, — родились из произвольных побуждений. Так и слово возникло в составе инстинктивной мимики, как произвольное телодвижение гортани — звук.

Этот первоначальный звук разрешал тягостное напряжение чувства, и одновременно, вынося чувство наружу, ставил его перед человеком, как объект, в котором субъект видел себя зеркально отраженным; звук возвращался через слух внутрь человека радостью освобождения и самопознания, что и было первым стимулом к сохранению звука. А постепенный навык учил произвольнее давать исход и образ аффекту в звуках.

Но уже в инстинктивной мимике люди должны были открыть средство взаимного общения: человек по жесту другого узнавал волнующее его чувство — страх опасности или радость находки. Звук оказался наиболее удобным средством общения; и это был второй стимул к его сохранению.

Итак, два влечения побуждали человека сохранить и разработать звук: одно личное, другое социальное. Каждое из этих влечений искало в звуке иной услуги и оттого стремилось развить его в ином направлении. Для того чтобы звук удовлетворял личность, т.е. возможно полнее разрешал напор чувства и возможно целостнее выражал его вовне, он должен был воплощать в себе именно личное состояние духа. Напротив, социальный интерес побуждал обезличивать звук, потому что звук совершенно-личный непригоден для общения, и чем он личнее, тем менее пригоден. Только звук, вмещающий родовое ядро чувства, понятен всем.

Так звук, едва сознанный, стал ареною борьбы. Повторилось обычное, что переживает всякая ценность<sup>2</sup>. Только личность гениальна в человечестве, и все блага создаются ею. Она не творит

блага преднамеренно, но в своем жгучем голоде она умеет зорко разглядеть в природе возможное благо; кинется, схватит с земли невзрачную, бесформенную вещь — мелочь, осколок, щепку, и, ликуя, уже провидя в ней целесообразную форму, тотчас поднимет молот, чтобы ковать. Но в ту же минуту социальный субъект накладывает руку на зародыш нового блага и не выпустит добычи, потому что он туп и властен, а личность безоружна. То же случилось со звуком. Личность открыла его и, обрадованная, хотела приспособить его для своих нужд; но социальный субъект мгновенно оценил удобство звука и предъявил свои права на владение им. И так как оба — личность и род — совмещены в человеке, то борьба за звук стала расколом и двоеволием внутри человека.

Как все другие блага, звук был не только найден личностью, но ею одной и разработан. Отдельный человек, побуждаемый радостью удовлетворения, бессознательно совершенствовал свой звук, силясь все полнее воплощать в нем беспримерный состав и окраску своего чувства. Но каждый личный звук неизбежно содержал в себе родовое зерно. Социальный субъект не трудился над звуком: он только пристально следил за работою личности и из мириады несходных однородных звуков отбирал тот, который всего чище выражал родовое *среднее* данного восприятия, звук наименее личный, наиболее общечеловеческий, понятный наибольшему числу людей; и этот звук он временно узаконял. Далее личное творчество продолжалось уже в пределах узаконенного звука; и снова социальный инстинкт отбирал из массы личных видоизменений форму еще более общую и узаконял ее временно. Каждый временно-узаконенный звук расцветал бесчисленными индивидуальными цветами, и непрерывно совершался социальный отбор, узаконявший наиболее бесцветную и безуханную<sup>3</sup> форму, пока наконец буйное цветение личности в звуке, чрез ряд закрепленных, все более общих форм, порождало чистую и полную форму родового звука, которую социальный инстинкт и закреплял уже окончательно. Так путем медленного отбора были найдены те непреложные звуки, которые суть корни наших слов, вернее — корни словесных семейств<sup>4</sup>. Корень воплощает в звуке лишь те элементы, которые составляют неизменное ядро данного восприятия у всех здоровых людей определенной группы помимо их индивидуальных различий и при всех переменах в их душевном состоянии. Корень *ста* — был дознан выражающим восприятие становления, корень *да* — восприятие давания, безотносительно к тому, что становится или дается и кто и в каком настроении воспринимает становление или давание. Поэтому отличительные признаки корня — абсолютная полнота и крайняя сгущенность; корень —

точно крепчайший и чистейший экстракт данного восприятия в звуке. Однократные страстные личные переживания в несметном множестве на протяжении тысячелетий, подобно пчелам, стужали мед в ячейках звука, и вот очищенный и стуженный звук затвердел в корень. Отныне личность порабощена корню; корень имеет над нею двойную, страшную власть, во-первых, внутренней принудительности, потому что личность сама в себе содержит род, как свою идеальную норму, во-вторых, социальной необходимости, потому что личность может сообщать свое восприятие другим людям только посредством корня, который один, именно в силу своей родовой природы, понятен всем. Точно так же, как корень, позднее вырабатывались флексии для воплощения в звуке немногих закономерных изменений, какие претерпевает родовое восприятие.

## II

Звук, услышанный мною, слышали и другие, внезапный выстрел испугал всех и та же мысль родилась у многих. Значит, механизм духа в других людях и во мне тождествен. Между тем всякое мое восприятие — как бы бесплотное существо, созданное по моему образу и подобию. Мое настроение этой минуты единственно в мире, моя мысль, мое желание и решение — только мои, однократные и летучие воплощения моей беспримерной личности. Итак, весь мой состав двуприроден, я сразу — и экземпляр рода, и личность, и всякое мое движение, внешнее и внутреннее, определяется двумя законами — общим и личным.

Человек, без сомнения, раньше сознал свою тождественность с другими людьми, нежели свое личное своеобразие между всеми, и первые же искры этого сознания были зародышем общежития. Совместная жизнь и сотрудничество возможны для людей только в силу однородности их восприятий и реакций; поэтому выгоды общежития, конечно, рано научили людей ценить свое родовое сходство и общей волею узаконять его в каждом отдельном. Каждый искал в своем ближнем не личную его особенность, а родовое ядро, и все вместе внушали каждому, что его переживание законно и истинно лишь постольку, поскольку оно тождественно со сходными переживаниями других людей<sup>5</sup>. Социальный опыт безотчетно, но не менее искусно, исполнял ту самую работу, которую теперь сознательно исполняет наука: определял совокупность родовых признаков в многообразии сходных явлений. Добытое таким образом знание должно было тотчас включиться в общественный фонд, как и теперь всякое открытие точных наук немедленно включается



в фонд техники. С этой целью найденное родовое содержание сходных личных переживаний постепенно облекалось в прочные формы, которые и становились техническими орудиями общежития. Таких форм было создано четыре: слово, идея (концепт), обычай и учреждение, — как бы закрытые сосуды, куда отлилась, и остыла, и затвердела наружной пленкою дознанная в опыте, но еще и непрерывно очищаемая родовая сущность индивидуальных восприятий и влечений.

Самый густой, самый проверенный и взвешенный в частях отстой родового заключен в слове, — чистейшая вытяжка человечности. Обычай не чист; ежеминутно проверяемый в индивидуальных опытах, он вечно очищает в себе родовое от личных примесей. Неустанно очищается и густеет идея, еще чаще меняется закон; одно слово готово, налито в звуки и закупорено на тысячелетия<sup>6</sup>.

Когда девушка в страстном порыве хочет известить любимого о своей любви, она произносит не свое, но общее слово, — пять звуков, подобранных и спаянных за тысячи лет до нее. То прашур, живущий в ней, не дает ей сказать собственным словом: он сторожит и произносит ее устами свое процеженное, выверенное, безличное слово «люблю». Уже в Риг-Веде привычен глагол *lubhyati* в значении страстно желать, откуда и *lubhdas* — жадный; арийские племена, расселяясь, унесли с общей родины, среди прочего скарба, в числе других нужнейших корней, как *ста* и *да*, корень *lubh*, — и он всюду принялся на новых местах; у римлян *lubido*, *libido* удержало древний смысл страстного желания, у германцев корень жив в словах *Liebe*, *Lob*, *Glaube*, *Gelübde*, *erlauben*, а в славянских наречиях он расцвел и размножился обильнее, чем где-либо. — Когда минуту спустя та же девушка прошепчет: «милый!» — это прашур подсказал ей древнее слово, индо-европейское *mele* — растирать, смягчать, откуда санскритское *mā*, делаться мягким, греческое *malakós*, мягкий, латинские *molo*, *mollis*, *muller*, немецкое *Mehl*, *mahlen*, *Milbe*, наши молот, мельник, мелкий, моль, молитва и милый. И какое бы слово она не произнесла, все ее слова — общие и чужие. От начала Руси существуют слова «люблю» и «милый», миллионы людей произносили их и несчетные уста будут повторять их еще тысячелетия. Какое бы беспримерное чувство ни совершалось внутри человека, ему не сказать личным словом, потому что личных слов нет и не может быть. Во тьме времен двойным гением личного творчества и социального отбора были созданы 600 или 700 несокрушимых как сталь, и вместе неистошимо-плодовитых корней; их разноликим потомством населены все языки арийской расы, и других слов нет.

Если бы девушка умела слышать свой внутренний голос, как бы возмутилась она против тирании слов<sup>7</sup>, и как бы плакала тайно! «Люблю» и «милый» — не то, не то! Я — особенная, и моя любовь — беспримерная в мире. Что мне до того, что сходное чувство переживали и другие! Моего чувства никто не переживал и не мог выразить. Дай мне полно и точно выразить мое чувство моим словом, чтобы я сама могла увидеть его в воплощении звука и чтобы любимый узнал именно мою любовь!» И услышала бы голос прашура, живущего в ней: «Как раз потому, что твое чувство в своей полноте беспримерно, другой человек его не узнает; вырази твою любовь полным и точным звуком, — любимому тобою прозвучит не понятный крик. Есть в чувстве ядро, общее всем людям; долгим опытом я вылушил его из необозримого множества сходных личных переживаний и облек в слово. Знай же: ты должна забыть о себе, когда говоришь другому; возвестить другому ты можешь только наличность в тебе ядра любви, но не больше».

Итак, готовое слово, как оно дано отдельному человеку в языке народа, принадлежит не к сфере бытия, но к сфере действия, ибо оно для личности — только орудие: орудие ее общения с другими<sup>8</sup>. Оттого, по общему закону орудийности, слово наполнено исключительно родовым содержанием; чем оно безличнее, чем отвлеченнее, тем выше его орудийная ценность. Даром речи одарен в человеке лишь род, личность же обречена навеки оставаться немою; или иначе, бытие вовеки невыразимо, и только движение членораздельно звучит. Слово есть связующая нить рода, один из органов его существенного единства, подобно кровеносной системе в организме<sup>9</sup>. В то время как родовое ядро чувства, исходя словом наружу, отдает свою энергию миру, невыявленные личные элементы чувства остаются в личности и совершают ее внутреннее питание. Всякое словесное изъяснение чувства, вследствие своей неполноты, ощущается личностью как ложь<sup>10</sup>.

Природа слова предопределена законом познания. Личность способна познавать только другую личность, — но это знание по своей полноте не может, и по своей социальной ненужности не должно быть выражено. Поэтому личность нема, ничто индивидуальное не именуется. Говорит же род, и говорит о родовом, которое он одно способен познавать. Итак, в слове осуществлена полная соотносительность субъекта и объекта: род в человеке есть субъект речи, тот, кто говорит, — и род в вещи есть объект речи, — то, о чем говорится. Эта полная внутренняя адекватность слова и сделала его совершеннейшим из технических орудий человека.

### III

Личность — в отдельном замкнутом образе на миг воплощенная целостность бытия, на один раз временно созданная неповторимая архитектоника его полного строя и неустанного гармонического движения. Личность целостно воспринимает личность в явлении<sup>11</sup>, и потому социально молчит, ибо как описать тайну мировых тайн? Но каждое представшее явление — неповторимый образ единого бытия; личный демон вещи не имеет подобия в мире. И вот, в представшем явлении блеснет перед личностью, как молния во мраке ночи, лицо личного демона *этой* вещи, не похожее ни на какое другое лицо, все освещенное и ужасное нестерпимой подвижностью кишащих огней; и личность, мгновенно ослепнув, зажмурился глаза, издает крик, исторгнутый ужасом познания. Этот крик выражает полноту восприятия.

Единичный беспримерный демон одной личности в мгновенном прорыве тьмы созерцает единичного беспримерного демона другой личности: вот что есть восприятие. Поэтому восприятие вдвойне своеобразно — своеобразием воспринимающей и другим своеобразием — воспринимаемой личности. Одна ипостась мира созерцает другую или, иначе, личность созерцает в вещи другой аспект самой себя; воспринимая, она говорит себе: я емь в это мгновение не я, какую я знала себя до сих пор, и все же — я; значит я многовидна и все же едина. Это познание каждый раз снова поражает личность ужасом, потом радуется успокоением и наконец восторгается чувством обогащения; так малейшее восприятие обуревают дух тройным волнением, которое еще отчетливо видно в дикаре, созерцающем незнакомую вещь. *Это* восприятие *этой* личности есть однажды в мире разыгравшаяся драма, неповторимая даже в той же самой душе, как две влюбленности одного человека, и не более сходная с подобной же драмой другой души, нежели влюбленности двух человек. Крик, вырвавшийся из груди, есть вонне повесть о неповторимом событии; личность самой себе дает отчет, как сверкнуло перед нею лицо нового демона, как она ужаснулась, как постепенно начала узнавать в нем свой собственный образ, и наконец совсем опознала в нем себя. Роду эти неповторимые подробности не нужны, он пропускает их мимо ушей. В потрясенном рассказе он уловляет только одно формальное показание, попутно оброненное личностью, для нее вовсе неважное: показание о том, при встрече с какой вещью разыгралась в ней та драма. Получив это важное сведение, род как бы открывает свою книгу логарифмов и рассчитывает: данная вещь относится к такому-то роду ве-

щей, а каждому роду вещей соответствует в психике данного рода существ такой-то тип переживаний или динамитных взрывов самопознания<sup>12</sup>. В том крике личность назвала род взрывчатого вещества, взорвавшего ее; тем самым определился тип произошедшего в ней взрыва, тип, тождественный для всего рода существ, к которому принадлежит эта личность. И вот в сложнейшем содержании крика родовой инстинкт подбирает тот рассеянный по всему повествованию состав звуковых знаков, по тону, высоте, силе и тембру, который обозначает именно этот тип родовых взрывов, и обрабатывает его в слово; и долго еще проверяет и соответственно перестраивает слово, пока не станет слово точным и полным родовым словом аеге *perennius*<sup>13</sup>. И род бегло переговаривается внутри себя пустыми словами, тогда как личность воспринимает в слове только жест глухонемого: «смотри туда! там демон, и особенный!» и смотрит по направлению жеста и видит там как бы за туманной завесой демона, представшего без завесы тому, кто сделал жест. И так как в самом деле демоны вещей, то есть лики духа, все тождественны в человеческом роде и распределены по родам, видам, подвидам, то туманный облик демона вызывает в нем взрыв, однородный взрыву, о котором поведал жест пострадавшего. Но подобно тому, как искра из паровоза, попав в стог соломы, воспламеняет его совершенно иным огнем, и один горящий стог отличен от другого беспримерным и сложнейшим составом своих горючих свойств в каждой молекуле каждой соломинки и совокупно в целом стоге, по его величине, кладке, плотности, подветренности и пр., так что каждый стог сгорает индивидуально, — точно так во внемлющем драма познания разыгрывается совершенно иначе, нежели в изрекшем слово. Так было в дни, когда рождалось слово; теперь и в видящем — говорящем, и в слушателе их душевные драмы разыгрываются едва заметно для них самих, подобно движению теней на белой стене при свете месяца. Но как бы слабо ни было горение, — слово «стул», произнесенное другим, есть только искра, зажигающая меня — беспримерный стог соломы, и я сгораю беспримерно, индивидуально.

В слове уцелел для личности только жест, тот первоначальный жест глухонемого, зерно, из которого род взрастил плод — слово. Звуковой жест в слове — как семя в плоде. Семя — сущность, а греющую и укрывающую его мякоть плода точит червь, клюют птицы, ест человек. Им только мякоть и нужна; так, готовое слово нужно роду, природе же нужно семя и личности — жест в слове. Но жизнь — только в семени, мякоть же — прах и добыча тления.

Итак, речь личности в слове — односложные, но богатые выразительностью междометия, — крики глухонемого; наоборот, речь рода членораздельна, сложна и бессодержательна. Ни та ни другая не открывают запечатленной тайны; личность восклицает в испуге и тем привлекает внимание к напугавшей ее вещи, род именуется род этой вещи, и только. Что есть вещь, неизрекаемо, ибо она в своей индивидуальности содержит весь строй и все движение бытия.

Слово нужно человеку для того, чтобы личность могла разряжаться и познавать себя в звуковом жесте слова, а род — непрерывно восстанавливать им свое распадающееся единство. В промежутках между словами род рассыпается на личности, и каждая личность страдает от внутреннего избытка и недоумения. Чуть вырвется из личности звуковая искра — она мгновенно по невидимой нити зажигает все окрестные личности, — и род, как круг люстры, снова цел; погаснут огни, и род распался.

Но и род познаёт себя в слове. Весь опыт своего познания — родового познания вещей — он формулирует в слове; нужен был огромный ряд наблюдений, чтобы установить родовое тождество всех лошадей и уверенно выделить их в особую группу существ, которую род и назвал лошадь. А каждый выделенный им род вещей — не что иное, как его собственный особенный аспект, один из бесчисленных ликов, которые являет себе целостному человеческий дух. Так род познаёт себя в родовых именовании слова; а растущее самосознание рода есть его прорастание в личностях, т.е. действительное созидание родового единства.

Род познаёт себя кружками, гнездами родов, закрепленными в словах, личность — точками своих звуковых жестов. Каждым словом она бросает на экран одну точку и постепенно вычерчивает точками, как бы пунктиром, свой облик по мере своих восприятий, так что в бесчисленных звуковых жестах изреченных слов она получает вне себя свой частичный зеркальный образ, и в нем познаёт себя. Оттого слово, произнесенное человеком мысленно или вслух, например слово скорби или ликования, удваивает силу его чувства.

Еще другой услугой слово двояко служит личности, уже не как жест, а как слово. Если каждый отдельный звук языка, например, а, о, п, есть атом человеческой речи, тождественный для всех народов, то корень -ста, -да, -люб — есть молекула естественной группы наречий, индоевропейской, а слово — ставить, давать, любить — есть клетка русского национального языка. И подобно тому, как в природе однородные атомы, их сложение в родовые молекулы и сложе-

ние молекул в видовые клетки предопределены особи, ей же самой присуща, как ее беспримерная особенность, только индивидуальная архитектоника клеток, так личная речь есть неповторимая в народе за все время его существования архитектоника национальных слов, то есть личен в языке только стиль речи. В стиле своей речи, в характере своего бессознательного подбора и расположения слов личность дополнительно познает себя, притом познает каждый раз снова целостною, а не по частям. Оттого многоговорящие люди сравнительно легко решаются, потому что поверхностно *знают* себя. Стиль речи есть целостный образ личности, предносимый ею и оттого видный ей самой. Но он виден и другим. Он как бы существо особого рода, целостное явление, которое люди и воспринимают целостно. Личность поэта непосредственно воспринимается читателями только в стиле его речи; все другие восприятия его поэзии, причиняемые ее содержанием, образностью, идеями, архитектурой и пр., частичны и предопределены тем основным восприятием, целостным и потому — в отличие от этих — невыразимым. Так же действует речь оратора, преимущественно своим личным стилем, характер которого либо умаляет, либо волшебным образом удесятерит силу заключенных в ней доводов. И то же наблюдается в обыденной жизни; словесный стиль человека, вместе со стилем его движений и наружности, образует тот целостно-воспринимаемый облик, который в общезнании определяет его судьбу.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Гершензон М.* Демоны глухонемые // Записки мечтателей. 1922. № 5. С. 127–135. Подписано: *М. Гершензон.*

Статья должна была войти в книгу «Пальмира», готовящуюся в петроградско-берлинском издательстве «Эпоха» в 1922–1923 гг. От издания книги, изрезанной цензурой, М.О. Гершензон отказался (см.: *Проскурина В.Ю.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 438–441).

Данная работа вошла в издание: *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 231–238. Текст не комментировался.

Статья «Демоны глухонемые» писалась практически одновременно с циклом афоризмов «Солнце над мглою» (начало июля 1921 г.). Обе работы были опубликованы С.М. Алянским в «Записках мечтателей» (№ 5, 1922). Сам М.О. Гершензон задумывает эту рабо-

ту как «статью о Слове» (см.: *Проскурина В.Ю.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 414–423). Следует отметить, что параллельно М.О. Гершензон работает над второй частью главного своего теоретического труда — «Тройственный образ совершенства», — так и оставшейся незавершенной. В «Демонах глухонемых» отразились размышления М.О. Гершензона над природой слова как живого организма, с опорой на достижения современных ему естественных наук.

- 1 В стихотворении Ф.И. Тютчева «Ночное небо так утрюмо...» (1865), откуда Гершензон взял строки для эпиграфа («Как демоны глухонемые, / Ведут беседу меж собой») и сам образ, вынесенный в заглавие, подчеркивается бытийная непроявленность свершающегося: «И вот опять все потемнело, / Все стихло в чуткой темноте — / Как бы таинственное дело / Решалось там — на высоте» (*Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. Воспоминания современников / Под ред. Л.Н. Кузиной и К.В. Пигарева. М., 1988. С. 127). Т.М. Макагонова считает, что заглавие этой работы Гершензона, «несомненно, восходит к сборнику стихотворений М.А. Волошина «Демоны глухонемые» (Харьков, 1919). Как и там, глухонемота рассматривается Гершензоном как некий признак посланничества. Она является для него как бы устами, которыми вешает Святой Дух» (*Макагонова Т.М.* Дни и труды М.О. Гершензона (По материалам архива) // Записки отдела рукописей Российской государственной библиотеки. Вып. 50. М., 1995. С. 102). Думается, что Гершензон был все же вдохновлен, в первую очередь, тютчевским образом и близкими ему идеями А.А. Потебни о пределах выразимости невыразимого в языке; более того, идеи бытийной немoty, ее трагического смысла для отдельной личности, скорее всего, превосходили в воображении Гершензона «признаки посланничества». В.Ю. Проскурина делает попытку вписать данную работу М.О. Гершензона в символистский контекст, ссылаясь на опосредующее влияние статьи А. Белого «Символизм как миропонимание» (1903), где в разговоре «демонов глухонемых» манифестируется дионисийское начало (в противоположность ясности и видимости, связываемых с духом Аполлона) (см.: *Проскурина В.Ю.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 423). Однако думается, что в этой работе М.О. Гершензону важнее показать уходящие в незапамятную глубь веков, древнейшие, первобытные основания человеческого бытия, нежели вписать их в определенный, хотя и переосмысленный в символизме, культурный контекст.
- 2 Путь развития ценности в культуре описан М.О. Гершензоном в небольшом эссе «О ценностях» («Все знали, что Наполеон не родился императором...»), впервые опубликованном в кн.: *Ветвь*. Сборник клуба москов-

ских писателей. М.: Северные дни, 1917. С. 287–290. Затем данный текст М.О. Гершензон планирует включить в окончательную редакцию «Тройственного образа совершенства», вторая часть которого так и не была завершена. Кроме того, текст эссе «О ценностях» с небольшими редакторскими изменениями входит в VIII письмо «Переписки из двух углов» (1921). В эссе последовательность развития ценности уподобляется биографии человека, в данном случае — Наполеона, его земной путь от младенца, любимого только своей матерью, до властителя мира, тирана. «Все объективное зарождается только в личности и первоначально принадлежит только ей, — утверждает Гершензон. — Какова бы ни была ценность, ее биография неизменно представляет те же три фазиса, через какие прошел Наполеон: сперва ничто для мира, потом воин и вождь на ратном поприще, наконец властелин» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 34*). Этот образ М.О. Гершензон использует в работе, посвященной философии языка, «Дух и душа. Биография двух слов» (1918). В ней так же, как и в «Демонах глухонемых» рассматривается противоречие между устремлениями личности и рода, выраженное в языке. При этом акцент делается не столько на невыразимости бытийного смысла, сколько на значении образовавшейся в языке и культуре в целом ценности: первоначально зарождающееся в личности творца только ему и принадлежит и может иметь объективную ценность только для такой же независимой от интересов общности (*рода*) личности; затем ценность используется родом в конкретно-практической деятельности, а затем, будучи родом преобразованной, приспособленной под определенные нужды, приобретает статус культурной ценности, уже навязываемой личности, не узнающей в ней плод своего изначального душевного стремления, — так ценность становится *деспотом*.

- 3 Стоит обратить внимание на характерное для Гершензона образное обозначение «окаменелости» — состояния, с которого начинается нисхождение любой ценности в культуре (превращающее ценность в «закрытый клад»), — а также на определение абстракции (третий этап в развитии слова), к которой применимо именование «безуханный (!) знак». «*Безуханный*» значит «неблагоухающий, неблаговоный, непахнущий, непахучий, безароматный, недушистый» (*Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В четырех томах. СПб.; М., 1903–1909. Т. I. С. 191*), то есть утративший вещественную определенность, конкретность, и вместе с тем лишенный духовной потенции. Ср.: в «Гольфстеме» (1922) переход от окаменелости звука к окаменелости слова: «Поэзия есть искусство слова, и действие, производимое ею, есть тайнодействие слова. Поэтому правильно читать поэта способен лишь тот, кто умеет воспринимать слово. Между тем в наше время это умение почти забыто. Сам Пушкин многократно с горечью утверждал, что только поэт понимает поэта, толпа же тупо воспринимает



- поэзию и оттого судит о ней бессмысленно. Наше слово прошло во времени три этапа: оно родилось как миф; потом, когда драматизм мифа замер и окаменел в слове, оно стало метафорой; и наконец образ, постепенно бледнея, совсем померк, — тогда остался безобразный, бесцветный, **безуханный** знак отвлеченного, то есть родового понятия. Таковы теперь почти все наши слова. <...> Вот почему поэзия, некогда наставница племен, сделалась ныне праздным украшением жизни, и почему великие поучения, заключенные в ней, остаются закрытым кладом» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 219–220*).
- 4 Здесь М.О. Гершензон придерживается эволюционного подхода, развивая вслед за А.А. Потебней идею о формировании общих, абстрактных значений корней в процессе жизни языка от исходных частных, конкретных значений. Эта точка зрения противопоставлялась мнению о том, что первообразными значениями корней являются общие, абстрактные значения. В частности, этого мнения придерживался Макс Мюллер (1823–1900), труды которого (в частности, «Наука о мысли», рус. пер. 1891) М.О. Гершензон хорошо знал.
  - 5 Так формулировался один из критериев истины с точки зрения прагматизма, направления в науке, за развитием которого М.О. Гершензон следил с большим интересом (подробнее, см. наст. изд. [комментарий к рецензии на книгу Эмиля Бутру.] )
  - 6 Слово, таким образом, по мысли М.О. Гершензона, наиболее консервативная, безличная («безуханная») форма социальной (родовой) жизни. Важно, однако, что это не относится к поэтическому слову — живой субстанции человеческого духа.
  - 7 Здесь снова возникает тема *тирания слов – тирания ценностей*, развивавшаяся, главным образом, в «Биографии слова» и «Переписке из двух углов».
  - 8 В понимании сущности «готового слова» Гершензоном можно констатировать и важное опосредующее влияние мысли А. Бергсона («Материя и память» (1896)). *Готовое слово (членораздельная речь* в целом) имеет в своей основе те же механизмы формирования, что и общая идея: «Изначально <...> общая идея была не чем иным как нашим сознанием тождества моторной установки при разнообразии ситуаций: это была та же привычка, восходящая из сферы движений в сферу мысли. <...> Интеллект, подражая работе природы, также создал моторные устройства, на этот раз искусственные, чтобы с помощью ограниченного числа этих устройств отвечать на неограниченную множественность индивидуальных предметов: совокупность этих механизмов образует членораздельную речь. <...> Сущность общей идеи в действительности состоит в том, чтобы непрерывно обращаться между сферой действия и сферой чистой памяти» (*Бергсон А. Собрание сочинений. В четырех томах / Под ред. И.И. Блауберг. Т. 1. М., 1992. С. 261, 262*). Разграничение сферы бытия и сферы действия у М.О. Гершензона

- носит явно аксиологический характер: система ценностей выстраивается в непосредственной зависимости от этого основного деления; в то время как у А. Бергсона сфера действия, сфера мысли, сфера чистой памяти в целом отражают эпистемологический подход. Ср.: об особенностях переосмысления М.О. Гершензоном (в «Тройственном образе совершенства» (1918)) идей А. Бергсона Н.О. Лосский сказал следующее: «...многозначительные, образно выраженные замыслы, тесно связанные с учением Бергсона об интуиции и отвлеченном рассудке» (*Книга и революция*, 1920, № 2. С. 62).
- 9 Это не простое риторическое уподобление. Многое в концепции взаимодействия личности и мира у М.О. Гершензона строится с опорой на понятия современных ему органицистских теорий. В частности, М.О. Гершензон хорошо знал и высоко ценил идеи А.А. Потебни (в учении которого также присутствуют детали этих теорий), рассматривающего языкознание в контексте естественно-научных дисциплин (науки о духе и науки о природе имеют единое гносеологическое основание), что наиболее отчетливо манифестируется в «Мысли и языке» (1862), «Психологии поэтического и прозаического мышления» (1910).
- 10 Здесь снова косвенно возникает заглавная тютчевская тема невыразимости мысли в слове («Silentium!» <Не позднее 1830>). Это стихотворение Ф.И. Тютчева, в частности, рассматривается А.А. Потебней («Психология поэтического и прозаического мышления»): *индивидуально* вкладываемое значение слова не может быть объективно передано и проанализировано (то же касается и «значения поэтического произведения для самого поэта» (*Потебня А.А. Слово и миф / Сост., подготовка текста, примеч. А.Л. Топоркова. М., 1989. С 230*). В «Тройственном образе совершенства» (1918) М.О. Гершензон определяет эту сущностную *ложь* как свойственную всему внешнему, чувственно воспринимаемому, объективно выраженному: «... Едва воплотившись в чувственной форме, идеальный образ — уже вещь, предмет созерцания, и, созерцая его, каким он стал вовне, человек уже снова провидит лучшее; и снова рождается в душе идеальный образ, но высший, и опять, воплощенный, он оказывается обманом, и так без конца. <...> Ибо все, что доступно внешним чувствам, тем самым разоблачается как пребывающее еще во внешней сфере бытия, то есть как ложь, и потому подлежит смерти, вечная же жизнь принадлежит только полноте истины, образу совершенства, объемлющему несчетные круги убывающей чувственной достоверности» (*Гершензон, М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 75, 76*).
- 11 Ср. в «Тройственном образе совершенства» (1918): «Пока я предстою явлению как личность, я воспринимаю и его непременно как единичное. Ибо каждое явление есть своеобразный сплав неисчислимых признаков, из коих каждый принадлежит к какой-нибудь родовой группе в мироздании; но моему лично восприятию нет дела до их родовой принадлежности: будучи само глубоко

своеобразным, оно подбирает себе в цельный образ лишь те признаки явления, которые соотносительны моему собственному своеобразию. Здесь принципом отбора является целостная индивидуальность зрителя, и, следовательно, так составленный образ единичен по существу» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 80–81*). Теория восприятия – важнейшая в системе мысли М.О. Гершензона – детально развита в опубликованной части «Тройственного образа совершенства»; также продолжала разрабатываться во второй части и статьях, непосредственно примыкающих к основному теоретическому труду в тематическом плане (в частности, здесь – в третьем разделе «Демонов глухонемых»).

- 12 Речь идет о феноменологии восприятия (в традиции мышления, идущей от Канта) и – шире – самопознания, в противоположность современной М.О. Гершензону психологии, основывающейся на ассоциативном методе (ср.: в частности, «Основания физиологической психологии» (1880 – 1881), «Введение в психологию» (1912) В. Вундта). Здесь также можно заметить опосредующее влияние мысли А. Бергсона, полемизирующего с этим направлением. Ср.: «...Психология, которая держится уже законченного, знакома только с вещами и игнорирует прогрессии, не увидит в этом колебательном движении (непрерывного движения абстрактной модели – «общей идеи» – в сознании между восприятием, памятью и потенциальным действием. – *Н.С.*) ничего, кроме экстремумов, между которыми оно совершается; она отождествит общую идею то ли с действием, которое ее осуществляет, или словом, которое ее выражает, то ли с беспредельным по числу множеством образов, составляющих ее эквивалент в памяти. Но суть дела в том, что общая идея ускользает от нас, стоит нам вознамериться укрепить ее у того или другого из этих экстремумов. Она состоит в двойном течении, идущем от одного из них к другому, всегда готовая то кристаллизоваться в словах, то рассеяться в воспоминаниях» (*Бергсон А. Собрание сочинений. В четырех томах / Под ред. И.И. Блауберг. Т. 1. М., 1992. С. 262*). М.О. Гершензон говорит о моменте первичного эмоционального восприятия, выраженного криком, не оформившегося еще в «общую идею», но уже обнаруживающем указанную А. Бергсоном корреляцию вещь – индивидуальный образ («демон вещи»). «Роду», равно как и научному мышлению (психологии), важно вычислить закономерности связи одного с другим, в то время как для отдельной личности – это непрерывный процесс самопознания, не доступный мышлению и языку вследствие их дискретного характера.
- 13 Здесь: *долговечным, прочным, нерушимым*: «*Exegi monumentum aere perennius...*» <Я памятник воздвиг нерушимый > (Гораций. Оды, III, 30,1). В отличие от поэтической традиции вольного перевода этой оды Горация, М.О. Гершензон подчеркивает, разумеется, совершенно другой аспект долговечности слова: *aere perennius* символизирует косность ценности, навеки запечатленной в слове.

# Человек, пожелавший счастья

---

## I

**В**се серьезные пьесы Шекспира задуманы по одному плану. Он как бы говорит нам: «За видимым многообразием чувств, обуревающих волю, действуют немногие основные влечения; они-то во все времена определяют жизнь человека. Я беру одну из таких типических страстей, правда, в большом размере, чтобы вам виднее было — даю ей перейти из скрытого состояния в явное и войти в мир. Она вызывает взрыв в окружающей среде; жизнь всем своим составом реагирует на нее. Я показываю, как проходит это событие и чем кончается». Разумеется, как художник, он не чертит схем, а рисует широкие и сочные картины, но так, чтобы сквозь сложный узор событий четко проступала роковая логика драмы. Он изображает закономерное развертывание тех вечных былей, потому что каждой из них, по его мысли, взаимодействием данного влечения с миром предначертан урочный путь. Наше дело, разочтя масштаб, узнавать в Макбете, Отелло, Гамлете себя, в гигантских вещах — ежедневность.

Макбет — не только шотландец и шотландский король XI века; это каждый человек, ищущий счастья, — а кто не ищет его? Искание счастья — вечная быль человеческой жизни; Шекспир рассказывает, как во все времена с неизменной последовательностью протекает эта попытка, как она зарождается, проходит свой роковой путь, и к чему приводит.

Активно искать счастья значит желать своевольно улучшить свое положение в мире; так Макбет хочет из танов стать королем. Но улучшить свое положение в мире, не улучшая ни мира, ни самого себя, значит только механически передвинуть вещи по отношению к себе; таков точный смысл слов: «желать счастья». Может ли удасться такая попытка?

Первое условие ее, по самому смыслу задачи, — остановить неукротимое движение как окружающего мира, так и свое собственное, потому что только неподвижные вещи могут быть надолго перемещены в определенном отношении, — а желание счастья непременно включает в себя идею бесконечной длительности. На короткое время можно переместить и внутренне-движимые вещи,

но в силу своего самочинного движения они ежеминутно грозят передвинуться. Итак, ради прочного счастья надо остановить движение в мире и в самом себе. Но жизнь есть неустанное движение; значит, надо убить и мир, и себя: вот неперемненное условие счастья.

Макбет, задумавший сесть на шотландский престол, и вор, стоящий ночью пред витриной ювелира, — оба мыслят одно: надо совершить всего один поступок, устранить механическую преграду — там Дункана, здесь стекло, — и вещи переместятся в желанном отношении: я воссяду на престол, или драгоценности окажутся у меня в кармане. Казалось бы, простая задача. Да, если бы тем и кончилось! взять один грех на душу и один раз рискнуть — куда ни шло! — Но Макбет понимает, что однократным поступком дело не ограничится: поступок, войдя в мир, вызовет в нем бурю ответных движений.

*Удар, один удар! Будь в нем все дело,  
Я не замедлил бы. Умчи с собою  
Он все следы, подай залог успеха,  
Будь он один начало и конец,  
Хоть только здесь, на отмели времен, —  
За вечность мне перелететь не трудно.  
Но суд свершается над нами здесь:  
Едва урок кровавый дан, обратно  
Он на главу учителя падет.  
Есть суд и здесь: рукою беспристрастной  
Подносит нам он чашу с нашим ядом<sup>1</sup>.*

«Вопль... убийства... прогремит проклятьем, как трубы ангелов... промчится вихрем над землей; убийство... выжмет слезы из очей народа»; то есть оно повлечет за собою не покой обеспеченного владения, — наоборот: мир ответит тысячью страстных движений на единый удар кинжала. И в минуту после убийства Макбет совершенно правильно определяет положение, созданное его поступком; ему слышится под сводами замка несмолкаемый вопль

*Не спите больше!  
Макбет зарезал сон, невинный сон!  
...за то отныне  
Не будет спать его убийца Макбет.<sup>2</sup>*

Он разбудил мир к безудержной реакции, — теперь мир долго не уснет и ему самому не даст покоя.

А ему нужна как раз неподвижность вещей, которая одна может упрочить его новое владение. Что пользы захватить престол? — «стать тем, чем я стал, ничего не значит: надо быть им безопасно». Но на земле нет ничего прочного, ибо все неустанно движется. Горе тому, кто ищет прочности! Ставка на неподвижность вещей — верный проигрыш: Макбет неминуемо погибнет.

Оттого с самой минуты своего воцарения Макбет — во власти страха, потому что страх — не что иное, как пугливое предвидение неведомых движений в мире. Его первый страх — пред Банко. В Банко с неукротимым мужеством соединен холодный ум: что, если эти силы двинутся? Но вот Банко убит, — и новый страх терзает Макбета: сын Банко уцелел. И так идет все дальше. Он убийствами гасит или предупреждает в мире одно движение за другим, но каждое убийство вызывает десятки и сотни все более бурных движений. Он обречен ежеминутно снова убивать мир, — а он, наперекор своему сознанию, смутно надеялся, что достаточно раз убить его, чтобы он уже не ожил. В своем ослеплении он мнит каждый свой страх последним: «я болен только этой опасностью; устранить ее — и я навсегда здоров», и после каждого убийства действительно чувствует себя на миг здоровым. Неисчерпаемая задача: надо каждую минуту начинать все сызнова.

*Змею рассекли мы, но не убили;  
Она срастется — и опять жива,  
И мы опять должны в бессильной злобе  
Дрожать за жизнь.<sup>3</sup>*

Постепенно его страх естественно ширится и становится универсальным; все страшно, потому что всюду шевелятся тайные силы. Он не узнает себя: что случилось с ним? Каждый шум его пугает! Он всюду держит шпионов, нагромождает злодейство на злодейство, заливает Шотландию кровью, все еще безумно надеясь «злом начатое — упрочить злом». Упрочить — вот его цель; «чтобы я мог сказать бледнолицому страху: “ты лжешь”; чтобы я мог спокойно спать назло громам небесным»<sup>4</sup>. Его цель — прочность на троне, покой, то есть неподвижность вещей; все его действия направлены к покою, но чем нетерпеливее, чем порывистее его действия, тем бурнее ответные движения мира, то есть все менее возможен покой; он осужден создавать как раз противоположное тому, чего ищет. Минутами он и его сообщница прозревают: то, чего они всего более жаждут, — покой, — на земле недостижимо; и так логически последовательно, что оба они в эти минуты завидуют мертвым: мертвый

не зависит от движений мира и потому не знает страха. Леди Макбет с недоумением спрашивает:

*Где ж тот покой, венец желаний жарких?  
Не лучше ли в могиле тихо спать,  
Чем жить среди души волнений жалких?\**

И Макбет, хотя и упорствуя в своем безумии, повторяет слова жены:

*...скорей погибнет  
Союз вещей и дрогнут оба мира,  
Чем нам наш хлеб придется есть со страхом  
И спать во тьме под гнетом мрачных снов,  
Гостей полуночи! С убитым нами,  
Купившим мир ценой своей короны,  
Спать легче, чем страдать в душевной пытке  
Среди мучений злых и без конца.  
Дункан в своей могиле: безмятежно,  
Спокойно спит он после бури жизни.  
Измена, ты взяла свое! Теперь  
Ни нож, ни яд, ни брат, ни чужеземец  
Не посягнут уж на него<sup>6</sup>.*

Мир необозримо велик и сложен, и все, что в нем есть, беспрестанно движется. Один, своими силами, Макбет не справится с ним; он принужден искать помощи других людей. Для этого он должен наполовину убивать их, превращая в орудия; он только и делает, что убивает — либо совсем, как Дункана и Банко, либо частично, лишая воли. Но малейшая искра жизни, по необходимости оставленная им в людях для исполнения, есть движущая сила; в них продолжается хотя и приглушенное, внутреннее движение; они ненадежны, они непременно изменят ему. Оттого его гибель еще ускоряется.

## II

Каждое личное действие, внедряясь окрест, восприятием изменяет среду, так что направление и сила ее непрерывных движений после восприятия — иные, нежели были до восприятия. Но это лишь половина дела: личное действие возвращается глубоко интимным восприятием и на самую личность совершившего действие, и органически изменяет ее. Если невозможно заранее предусмотреть внешний, механический эффект поступка, то еще менее может че-

ловек предвидеть, какой ряд ответных движений возникнет в нем самом. Начальный поступок вызывает реакцию мира, эта первая внешняя реакция побуждает личность к дальнейшему, усиленному воздействию, на которое мир в свою очередь отвечает более страстным отпором, и так в раз данном направлении идет борьба личности и среды, разгораясь, до конечной победы. И так как наступающей стороной является личность, то изменения, которые в непрерывной геометрической прогрессии совершаются в ней самой, наиболее определяют ход борьбы. Макбет убийством Дункана разбудил к неукротимой ярости не только мир, но также — и это для него всего опаснее — свою собственную неведомую ему душу.

Шекспир именно с этой точки зрения раздвоил своего героя на Макбета и леди Макбет; оттого она не имеет в пьесе собственного имени. Он и она — разновидность одного явления — воли к счастью, то есть своеговольного замысла механически передвинуть вещи по отношению к себе: он олицетворяет преимущественно активное, она — преимущественно пассивное начало этой воли и попытки. Однако в каждом из них совмещаются оба начала, и потому каждый — полная личность.

Леди Макбет от природы не более жестока, чем ее муж; но как женщина, она мало действовала вовне и потому не знает по опыту ни объективной, ни субъективной опасности всякого внедрения. Оттого она легкомысленно скоро на решение: убить так убить, — точно мир, и ее муж, и она сама останутся после убийства теми же, как и раньше. Ее неопытную наивность не рассеивает и совершенное убийство Дункана. Надо убить еще и Банко и его сына? ну и что ж! разве они бессмертны? Она немного удивлена: в мире что-то движется — что это? — и эти движения опасны, они не дают установиться покою! Но это — вовне; внутри себя она все еще ничего не чувствует; ни убийство Банко, ни вид потрясенного этим убийством мужа еще не пугают ее. Но тут она надолго исчезает со сцены. За это время костер, зажженный ею и ее мужем в стенах замка, разливается кипящим морем пожара по всей Шотландии и огненными языками лижет небо. Шекспир не рассказывает, как жила это время леди Макбет, но нам нетрудно заполнить пробел. Пока Макбет кипит во внешней борьбе, — она в вынужденной праздности предоставлена самой себе; и понемногу среди внешней тишины ей становятся внятны те движения ее собственной души, которые помимо ее сознания начались, конечно, тотчас после первых поступков; и чем наивнее она действовала тогда, чем менее предвидела возможность перемены в самой себе, тем стремительнее поглощает ее теперь вну-тренний водоворот. Когда она снова и последний раз появляется на



подмостках, мы видим ее преображенную. Внешний мир больше не существует для нее: она вся во власти своей души. Она бродит спящая с открытыми глазами, потому что в самом деле она спит наружу, но больше никогда не уснет внутрь себя. Она силится стереть следы Дункановой крови со своих рук, ропщет и стонет о сделанном ею. Больше нечего рассказывать о ней. Мы узнаем только, что она в конце концов наложила на себя руки, не вынеся душевной пытки; другого исхода ей и не было.

Напротив, Макбет вначале труслив. У него есть опыт, он знает и внешнюю, и внутреннюю детонацию всякого внедрения, боится и последствий замышляемого им убийства, и собственной совести. И точно, убиение Дункана глубоко потрясает его. Но медлить нельзя; для того чтобы не пропал даром первый поступок, надо закрепить его вторым; он посылает убить Банко. Это второе преступление взрывает самую глубину его души; внутреннее движение раздражается в нем с такой силой, что на мгновение он вовсе забывает внешний мир; своим поведением на празднестве пред многочисленными гостями, когда в галлюцинации ему предстает окровавленная тень Банко, он едва не разрушает все, что создал с таким трудом. И здесь-то совершается решительный перелом в его душе, символически представленный явлением Гекаты.

В Макбете, как во всяком человеке, есть образ совершенства, сказывающийся предостережениями и угрызениями совести. До сих пор, то есть в первой половине пьесы, он нарушал свой образ совершенства, зная, что нарушает его, и мучаясь тем. Он не властен остановить движение в себе: нарушенный образ совершенства больно жжет его, и апогей этой внутренней реакции — явление тени Банко на пире. Тень Банко — не враг вовне: с таким можно бороться; Макбет говорит ей: «явись мне русским медведем, носорогом или тигром, прими любой вид, только не этот, — мои крепкие нервы никогда не дрогнут». Тень Банко — враг внутри, от которого нет спасения. Макбет потрясен: это явление его духа показало ему, что главная его преграда — не вне его, а в нем самом. Он с самого начала твердо знал, что для прочности успеха ему необходимо остановить движение в мире; теперь он узнал, что еще несравненно важнее для него — прекратить всякое движение в себе самом, и потому решает повести свирепую войну против своего образа совершенства, окончательно заглушить его в себе. И вот, явлением Гекаты пьеса делится на две части. Мысль пьесы выражена в первых же строках ее, в лозунге ведьм: *Fair is foul, and foul is fair*<sup>7</sup>. Вот противоестественное в человеке: считать прекрасное и безобразное равноценными, то есть не стремиться к лучшему, к должному. Геката и есть символ нрав-

ственного безразличия. Она говорит ведьмам: до сих пор Макбет нарушал свой образ совершенства нехотя, ради своей выгоды; теперь он будет нарушать его охотно и привычно, из любви к злу, а не к себе.

Этот перелом в сознании Макбета неизбежен. Вся тяжесть борьбы с миром пала на него, — а для успеха в этой борьбе ему нужно сосредоточить всю свою решимость наружу, следовательно, сохранить цельность воли, неподвижность своей души. Теперь он вслух дает зарок: отныне никаких колебаний в деле зла, никакого торга с моим образом совершенства; первенцы моего сердца будут и первенцами моей руки. И потому он отныне не знает страха: кто не слышит движений в себе, тот не умеет чувствовать их реальность и вне себя, и безумно презирает движения мира. Геката верно предсказывает ему бесстрашие; и она также верно предсказывает, что именно бесстрашие, то есть слабое предвидение и слабое чувствование мировых движений, погубит Макбета, ибо «security», *уверенность*, — главный враг смертных.

В драме Шекспира есть черты, как бы молниями освещающие ее смысл. Такова эта: Макбет своим первым поступком убил сон мира и свой; и вот леди Макбет больше не спит внутрь себя, потому что ее душа разбужена к неистовому движению, — но спит наружу, где ей нет работы; сам же Макбет не спит наружу; жена говорит ему: «ты лишен отрады всего живущего — сна». Ему нельзя спать наружу, потому что он борется со всем миром.

Но Макбет ошибается: образ совершенства — самое живучее, что есть в человеке. Ему, конечно, не остановить движений своей души. Напротив, заглушенные, загнанные под спуд сознания, они разъярятся как пар под гнетом, и неминуемо взорвут его. Отсюда драма стремительно идет к развязке. Внедрениями своей все пламеннее разъяряемой воли Макбет вызывает кругом такое бурное движение, что мир выбрасывает наружу самые причудливые свои неожиданности. Ими он как бы смеется Макбету в лицо: ты захотел уверенности, security? — уж какая тут уверенность, когда в жизни возможно не только все, что уже видали люди, но и самое невероятное, небывалое: человек не рожденный или идущий лес! И с этой страшной силою борется человек, затормозивший в себе механизм духа и тем исказивший его нормальную деятельность: безумец. Шекспир гениально изображает закономерность Макбетова безумия. Только презри свой образ совершенства, признай, что fair is foul, and foul is fair, что должное — химера, а реально только насущное, — и ты безвольный раб злого начала. Оттого Макбет после перелома более не умеет координировать свои движения: он бьет

кругом вслепую, его злодеяния бесцельны, как, например, убийство жены и детей Макдуфа; он — точно обезумевший кабан: стихийное неистовство кровавых внедрений. И дальше: кто перестает слышать в себе движение к совершенству, тот едва ощущает его и в мире; тогда жизнь теряет для него свои краски, свой вкус и интерес; он видит в смене явлений не увлекательное их нарастание все вверх и выше, а бессмысленное и скучное повторение, и все вещи становятся для него безразличными. Оттого Макбет под конец равнодушно слушает весть о смерти жены, раньше горячо любимой им, и оттого же он под конец впадает в глубокий пессимизм: «Жизнь — не более, как проходящая тень, жалкий актер, который поважничает и побеснуется свой час на подмостках, и затем более не слышен, сказка, рассказываемая глупцом, полная шума и неистовства и не имеющая никакого смысла». Таков источник всякого пессимизма. В конце концов Макбет, как и его жена, взорван изнутри; но их гибель различна: она взрывается в одиночестве, и потому гибнет быстрее и от собственной руки, он — в продолжающейся борьбе с миром, и потому немного позже и от внешней силы, словно испорченный механизм, который еще несколько минут движется по инерции.

### III

Пьеса Шекспира, — самый точный и беспристрастный протокол судебного следствия. И вот, чудится широкое поле. На судейском кресле — туманное видение, Дева из Саиса<sup>8</sup>, на скамье подсудимых — окровавленная тень Макбета, вокруг — несметный сонм, вся земная тварь. То суд над человеком, пожелавшим счастья. Шекспир прочитал протокол следствия; вперед выступает человек и говорит: «Приговор над Макбетом был неправ, прежде всего потому, что Ты сама вовлекла его в преступление. Разве своевольно было его желание? Вы слышали: он возмечтал о престоле после своих необыкновенных подвигов, которые ему самому показали его силу. Он ощутил в себе способность лучшего бытия; если человек не поврежден в уме, то всякое желание, возникающее в нем, основано на его тайном и уверенном знании о своей силе и о том, что по праву принадлежит ему: «я есмь не то, что есмь сейчас; подлинно я — другой; мне следует гораздо больше, чем я имею». И разве он пожелал дурного? Его мечта о престоле была мечтою о божеском совершенстве; он искал не царского венца, а высшей формы бытия — того живого покоя, когда бы мог, беспрепятственно внедряясь, все воспринимать, насколько то доступно человеку. Но вы все свидетели: это стремление вложено в нас Ею самою; оно есть стремление всякого живого су-

щества, самая пружина его существования. Макбет виновен только в нетерпении, но разве торопливость в благом деле не должна быть прощена? Он был лучше нас, потому что любил Бога до того, что не хотел жить иначе, как в Боге. Поэтому не осуждайте его, но, опустив глаза, пройдите мимо: его место свято. Свято всякое искание личного счастья и незаконно только своим нетерпением. Мы все — Ее дети, знаем в себе царскую кровь, и оттого домогаемся царского венца — счастья; мы все — Макбеты: виновны ли мы?»

Тогда среди напряженной тишины раздался голос Владычицы: «Двух преступлений я не должна терпеть: нерадения и нетерпения, ибо моя жизнь — ваша жизнь — есть неустанное и уравновешенное движение, в целом тот живой покой, которого вы жаждете каждый для себя в отдельности. Он захотел до времени передвинуть вещи в отношении себя и так упрочить; он захотел ради себя одного остановить все движение мира; но если бы эта попытка удалась ему или какому-либо другому созданию хоть на миг, — жизнь в то же мгновение угасла бы навек; планеты сорвались бы со своих орбит и всякое дыхание задохнулось бы. Поэтому самый замысел его был преступен. Один отдельно никто из вас не должен стать Богом. Он был один из моих любимых детей, я одарила его больше многих; увы! он обратил во зло мои дары и погиб по своей вине. Не я казнила его, но торопливостью он испортил в себе машину бытия и стал тем до срока помехою для вас, а для меня негодным. Вы все повинны в торопливости, и больше всех человек; оттого на всех вас — смерть».

Суд кончился, и вся тварь разбрелась по своим местам — в пустыни, леса и степи. Только человек уже в сумерках вечера, стряхнув раздумье, пошел с просветленным лицом в свое жилище и рассказал своим детям историю Макбета, завещав им из рода в род передавать память его преступления и наказания.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Гершензон М.* Человек, пожелавший счастья // Северные дни. Сб. II. М., 1922. С. 95–105. Статья должна была войти в книгу «Пальмира», готовящуюся в петроградско-берлинском издательстве «Эпоха» в 1922–1923 гг. От издания книги, изрезанной цензурой, М.О. Гершензон отказался (см.: *Проскурина В.Ю.*

- 1 *Шекспир В.* Макбет. Трагедия в пяти действиях (Действие 1. Сцена VII. Слова Макбета.) Пер. А.И. Кронеберга.
- 2 Действие 2. Сцена II. Слова Макбета.
- 3 Действие 3. Сцена II. Слова Макбета.
- 4 «Тогда спокойно / Я страху бледному скажу: ты лжешь! / И буду спать назло громам небесным». (Действие 4. Сцена I. Слова Макбета.)
- 5 Действие 3. Сцена II. Слова Леди Макбет.
- 6 Действие 3. Сцена II. Слова Макбета.
- 7 Грань меж добром и злом, сотрись (*англ.*). Пер. Ю. Корнеева.
- 8 В городе Саис, в западной части дельты Нила, был храм богини Изиды, лицо которой, потаенное за покрывалом, указывало на сокровенную истину, которую можно было познать только ценой жизни. В незавершенной повести Новалиса «Ученики в Саисе» разворачивается драма познания истины («мнитися <...> в глубоком сне Дева, по которой тоскует <...> дух» (пер. Г. Петникова) (*Новалис. Гейнрих фон Оффтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе.* СПб., 1995. С. 166.)). Рассматривается история познания природы как искусства жизнотворчества, где человек – Мессия природы: «Человек всегда выражал в своих творениях, своих деяниях символическую философию своего существа. Он возвещает себя и свое Евангелие природы, он – Мессия природы» (там же. С. 189.) В своем поиске человек движим желанием счастья, но достичь его он может только в согласии с общим движением мира.

# Пальмира

---

«**В** одиннадцатом году царствования турецкого султана Абдул-Гамида, сына Ахмеда<sup>1</sup>, в то время, когда победоносное русское войско овладело Крымом и водружало свои знамена на побережье, ведущем к Константинополю, я путешествовал по Оттоманской империи и объезжал страны, бывшие некогда царствами Египта и Сирии.

Я прибыл к городу Гемсу на берегу Оронта; здесь, находясь вблизи Пальмиры, лежащей в пустыне, проехав долину, усеянную пещерами и могилами, я вдруг, при выходе из нее, увидел на равнине поразительную картину развалин. Неисчислимое множество великолепных колонн, подобно аллеям наших парков, уходили симметрическими рядами в бесконечность. Среди них высились большие здания, одни целые, другие полуразрушенные. Со всех сторон земля была покрыта такими обломками — карнизами, капителями, кусками колонн, архитравами, пилястрами, — все из белого мрамора, чудесной работы. Три четверти часа я шел вдоль этих развалин и наконец вступил в ограду обширного здания, бывшего некогда храмом солнца. Здесь мне оказали гостеприимство бедные арабские земледельцы, хижины которых стояли на самой паперти храма, и я решил провести здесь несколько дней, чтобы подробно изучить красоту всех этих сооружений.

Каждый день я выходил и осматривал какой-нибудь из памятников, покрывающих равнину. И в один вечер, когда, погруженный в раздумье, я незаметно достиг “долины могил”, — я поднялся на окружающие ее высоты, откуда взор господствует сразу и над всем пространством развалин, и над беспредельностью пустыни. Солнце только что село; бледно-красная полоса еще обозначала его след на отдаленном горизонте Сирийских гор. С востока полный месяц восходил на голубом фоне над плоскими берегами Евфрата, небо было чисто, воздух покоен и ясен; гаснущий блеск дня скрадывал жуть темноты, первые веяния ночной прохлады умеряли зной раскаленной земли. Пастухи увели своих верблюдов; взор не улавливал уже никакого движения на однообразной серой равнине; глубокое безмолвие царило в пустыне, — лишь изредка слышался заунывный крик какой-нибудь ночной птицы

или шакала. Тьма сгушалась, и сквозь сумрак я мог различать уже только белеющие призраки колонн и стен».

Сев на обломок колонны, Вольней (потому что это его рассказ) предался глубокому размышлению.

«Я говорил себе: здесь процветал когда-то богатый город; здесь было средоточие могучего царства. Да! Эти места, теперь столь пустынные, — некогда в их пределах кипело жизнью многолюдное население; по этим, ныне безлюдным дорогам двигалась деятельная толпа. Эти стены, где теперь царит угрюмое молчание, непрерывно оглашались звуками ремесел, кликами веселья и празднеств; эти груды мраморных обломков образовали стройные дворцы, эти разбитые колонны украшали величественные храмы, эти обрушившиеся галереи окаймляли общественные площади. Сюда стекалось многочисленное население для святых обязанностей своего культа, для трогательных нужд своего пропитания; сюда промышленность, источник наслаждений, привлекала богатства всех стран, здесь тирский пурпур обменивался на драгоценную сирийскую пряжу, ткани Кашмира — на великолепные лидийские ковры, янтарь Балтики — на жемчуг и благовония Аравии, золото Офира — на олово Туле.

А теперь — вот что осталось от этого могущественного города: жалкий скелет! Вот что уцелело от громадной державы: темное и бесполезное воспоминание! Шумные скопища, теснившиеся под этими портиками, сменились мертвым безлюдьем, многоголосый шум площадей сменило гробовое молчание, богатство торгового города превратилось в безобразную бедность. Царские дворцы сделались убежищами диких зверей, загоны для скота стоят в преддверии храмов и отвратительные пресмыкающиеся обитают в святилищах богов... Почему угасла такая слава? почему плоды стольких трудов обратились в ничто? Так вот как гибнут создания человека! вот как исчезают царства и народы!

И в моей памяти ярко ожила история минувших времен. Я вспоминаю те далекие века, когда двадцать славных народов обитали в этих местах. Я видел Ассирию на берегах Тигра и Халдею на берегах Евфрата, Персию, простершую свое владычество от Инда до Средиземного моря. Я перечислял себе царства Дамаска и Идумеи, Иерусалима и Самарии, воинственные государства филистимлян и торговые республики Финикии. Я говорил себе: в этой Сирии, теперь почти обезлюдевшей, насчитывалось тогда сто могущественных городов; эти пространства были покрыты селами, местечками, деревушками. Куда ни кинуть взгляд, всюду были видны обработанные поля, людные дороги, густые поселения. Куда девались те времена изобилия и жизни? что случилось со всеми этими прекрасными

созданиями человеческих рук? Где валы Ниневии, стены Вавилона, дворцы Персеполя, храмы Бальбека и Иерусалима? Где флоты Тира, верфи Арада, мастерские Сидона и это множество матросов, кормчих, купцов, солдат? и эти земледельцы, и эти жатвы, и эти стада, и все это творчество живых существ, которым гордилось лицо земли? Увы! я объехал эту опустошенную землю! Я посетил места, бывшие ареною столько слав, и видел лишь запустение и безлюдье! Я искал старых народов и их создания, и видел лишь их след, подобный тому, какой оставляет стопа путника в песке. Храмы обвалились, дворцы лежат в обломках, пристани засыпаны, города разрушены, и безлюдная земля представляет печальное кладбище... Великий Боже! Что же вызывает такие ужасные перевероты? почему так глубоко изменилась участь этих мест? почему разрушилось столько городов? Почему это древнее народонаселение не воспроизводилось и не продолжалось?» (Volney, *Les ruines*, t. I, ch. I–II).

Можно простить Вольнею его красноречие за правду и теплоту его грусти; где еще уместнее полновоидие слова, нежели здесь? Он выразил чувство, которое неизбежно рождается во всяком человеке, умеющем чувствовать и размышлять; та же грусть охватила бы на его месте каждого из нас и то же скорбное недоумение возникло бы помимо воли в каждом уме. Странная вещь! На наших глазах ежеминутно распадается созданное, и однако, наперекор этому неизменному опыту, мы твердо верим в неразрушимость вещей и оттого недоумеваем при виде развалин; наш первый вопрос — почему? Мало того: мы сами поминутно разрушаем, — все наше творчество есть разрушение форм для создания новых, — а в каком-то целостном и надмирном чувстве мы беззаветно убеждены, что сама верховная воля поручилась всякому воплощенному бытию в его неразрушимости, и потому уверенно знаем разрушение недолжным, неправым, — вопиющим нарушением вечного благого закона.

Дело в том, что это чувство несправедливости при виде развалин есть вовсе не объективное, но совершенно личное, волевое чувство. Речь идет не о Пальмире, развалины которой я созерцаю: *mutato nomine de me ipso fabula narratur*<sup>2</sup>. Каждый храм, каждый дом, каждый промысел и культ на этом месте был организованной формой; здесь были бесчисленные и прекрасные организованные формы, и совокупность их образовала одну полную индивидуальность — Пальмиру. Но я сам — такая же цельно-сложная индивидуальность; и для себя я — прообраз всякой организованной формы, всех Пальмир, бывших, сущих и будущих. Не Пальмира разрушена: в ней разрушена индивидуальность, я сам, живой, разрушен в ней! Я смотрю, чувствую, мыслю, — и однако я безвозвратно умер, в прошлом или



будущем — не все ли равно! Моя личность не может, не смеет быть разрушена; каждое мое дыхание подтверждает мне эту уверенность, — без нее я не мог бы ни творить, ни жить. Значит, и никакая другая личность не может быть разрушена, и Пальмира должна цвести поныне. Почему же она погибла? Ужас, ужас! Нарушен самый незыблемый закон мироздания, мир сошел со своей орбиты — как теперь жить? — Вот почему вид развалин вызывает в нас горестное удивление: эта гибель организованной формы есть прообраз нашей собственной смерти.

Личности дан один, но внутренне-противоречивый закон: разрушать другие личности, чтобы утверждать себя неразрушимой. Отчего в ней равно сильны — уверенность в разрушимости всех остальных созданий, и уверенность в своей собственной неразрушимости. Когда же разум, созрев, ставит в общей форме вопрос о судьбе личного бытия и на основании объективного опыта отвечает, как и естественно: все возникающее обречено гибели, — личность тайно в себе отвергает этот ответ, как ложь и кощунство, потому что она для себя уверена в противном. Так происходит разрыв в душе, противоборство двух сознаний: знаю, что Пальмира рано или поздно должна была погибнуть, как гибнет всякая организованная форма, — и знаю, что она не должна была погибнуть, как сам чувствую мою личность вовеки неугасимой. И так всякое создание для нас — Пальмира, то зрелище всякой смерти ранит нас тем неразрешимым противоречием.

\* \* \*

А если разложить это чувство на смыслы, получится забавная глупость. Гамлет на кладбище с горьким смехом говорит о человеческой участи. Череп Йорика — тоже развалины Пальмиры. Бедный Йорик! Куда девались твои шутки, песни и остроты? Александр Македонский покорил полмира, а когда умер, — разложился в прах и, может быть, этим прахом, смешанным с водою, замазали втулку пивной бочки. Гамлету почти дурно; он говорит, что его собственные кости болят при виде этих могильных костей. Чего же он хотел бы? То, что есть и что видит, — смерть и сопутствующее ей разрушение, — кажется ему ужасным; очевидно, правильным и хорошим он признал бы противоположное. Он был бы удовлетворен, если бы Йорик и Александр Великий были живы и сейчас — почему только до этой минуты? — нет, разумеется вовеки! Но при обычном ходе дел Йорик давно сделался бы стариком и утратил бы свою кипучую жизнь, и Александр за полтора тысячелетия одряхлел бы до жалкого

слабоумия. Конечно, не такими Гамлет хотел бы видеть их перед собою: Йорик должен был бы жить вечно таким, каким он был во цвете сил, Александр — каким он побеждал и пировал в Персеполе. Теперь пусть бы Гамлет свои частные пожелания, о Йорике и Александре, обобщил универсально, как того требует здравый смысл, оказалось бы, что он требует деления всемирной истории на две части: каждое создание должно до своего полного расцвета расти и развиваться, а с этого момента оставаться неизменным, т.е. жизнь должна быть наполовину динамической, наполовину статической. Йорик до сих пор пел бы песни и сыпал остроты, Александр, все еще 30-летний, по-прежнему молниеносно проходил бы со своим войском страну за страной, побеждая и пируя после побед. Точно того же хочет Вольней. И он в своей мечте бессознательно повелевает истории разделиться: до расцвета Пальмиры — рост, накопление, восхождение, с момента расцвета — однообразное цветение. Но ведь Пальмира была не одна в мире; она возрастала не сама в себе, а на счет окружающих ее организованных форм, защищаясь и нападая в кругу индивидуальностей, подобных ей, поглощая извлекаемые ею из них родовые силы, — т.е. она могла возрастать только в силу всемирно-исторического динамизма; а для того, чтобы во второй период, о котором мечтает Вольней, она могла оставаться равномерно цветущей, вокруг нее должна была бы установиться полная неподвижность, и так как окружающие ее индивидуальности также, разумеется, были окружены другими индивидуальностями, то должно было бы остановиться все на поверхности земли. Малейшая пылинка может остаться неизменной только в том случае, если прекратится всякое движение в мире. Следовательно, мечтаемая Вольнеем Пальмира была бы всемирным вампиром: в тот день, когда она достигла расцвета, должно было бы навсегда остановиться расцветание всех других Пальмир, все создания должны были бы навсегда остаться такими, какими их застал этот день. Гамлет, скорбя о смерти Йорика, своей обратной мечтой обрекает самого себя навеки остаться ребенком, каким Йорик носил его на плечах. Какая смешная глупость!

Да! Но и какая неизбежная, какая трогательная глупость! В основании ее — неискоренимый инстинкт самосохранения, субъективно сказывающийся безусловной верой личности в ее неразрушимость. Отсюда неизбежное умозаключение: если я неразрушим, то и всякая другая организованная форма, всякое «не-я», неразрушима. Но так как, по закону вещей, личность может существовать только за счет других личностей, т.е. разрушая их, то, постулируя бессмертие «не-я», я тем самым постулирую смерть своего «я»; или вторая

посылка, неминуемо вытекающая из первой, неминуемо убивает ее. Человек живет двойной жизнью: нагнувшись над цветком, умиляется его красоте и страстно благословляет его на вечное цветение, — но в то же самое мгновение, когда благословляет, — срывает его.

Мне жаль цветка, это живое «не-я», внеположное воплощение моего «я», которое я из чувства самосохранения инстинктивно хочу знать неразрушимым, и которое однако как раз из самосохранения и непременно должен уничтожить, чтобы ассимилировать себе. Мы похожи на древние царства, которые неустанно покоряли соседние страны — и среди своих побед твердо верили в собственную непобедимость. Оба эти чувства: потребность побеждать других и вера в свою непобедимость — вложены в нас природой; без них жизнь была бы невозможна. Но над обоими, как белое облако, восходит третья, ненужная и бессмысленная, но не природная, а наша, человеческая чувствительность: моя, Гамлета, Вольнея грусть над развалинами Пальмиры. Воля животного безысходно ограничена природной целесообразностью, — только человек перешагнул этот круг; тайное желание Гамлета, чтобы Александр был вечно юн, идет наперерез законам природы. Подлинно человеческое в мире одно: *volvo, quia absurdum*<sup>3</sup>.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Современные записки*. Ежемесячный общественно-политический и литературный журнал. Париж, 1922. Кн. XII. С. 125–132. Статья должна была войти в книгу «Пальмира», готовящуюся в петроградско-берлинском издательстве «Эпоха» в 1922–1923 гг. От издания книги, изрезанной цензурой, М.О. Гершензон отказался (см.: *Проскурина В.Ю.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 438–441).

Пальмира («Город пальм» — греч. и лат. назв.; в семитских языках — Тадмор (*tamar* — финиковая пальма)) — древний город в Сирии, неподалеку от современного города Тадмор. Первые упоминания под именем Тадмор — ок. XX в. до н.э. Расцвет — I до н.э. — III вв. н.э. В IV в. Пальмира — христианский город. В VII в. — захвачен арабами. В XIV в. разрушен Тамерланом. В этом городе переплелись исторические судьбы разных народов, вероисповеданий, культур, что позволяет осмыслить его историю как ключевую метафору истории

цивилизации вообще: упадок, гибель и разрушение неизбежный итог развития. Эту метафору развивает М.О. Гершензон, проводя параллель между развитием цивилизации и развитием личности.

М.О. Гершензона здесь вдохновляет книга французского просветителя, философа, учегого К.-Ф. Вольнея (Volney, 1757–1820) «Руины, или Размышления о расцвете и упадке империй» (1791), «в котором автор, перенося себя на развалины Пальмиры, наводящие его на размышления о смене государств и народов, пытается разрешить некоторые вопросы философии истории и истории религий. В настоящее время эта книга В.<ольнея> потеряла свое значение, но описание пальмирских развалин считаются классическими по языку» (Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. (1890–1907). Т. VII. СПб.: Брокгауз – Ефрон, 1892. С. 134.).

- 1 Абдул-Гамид (Абдул-Хамид I, 1725–1789) – 27-й султан Турции, сын султана Ахмеда III, вступил на престол в 1774 г., после своего брата Мустафы III. Россия полностью завладела Крымом в 1783 г.
- 2 «Если заменить имя, то <окажется, что> в басне речь идет обо мне самом» – перефразированная строка Горация, обозначающая путь видения исторического факта: во всем находить глубоко личностный, «биографический» смысл. У Горация: «mutato nomine de te fabula narratur» («если заменить имя, то <окажется, что> в басне речь идет о тебе») (Гораций I, 1, 69-70) (Ср. пер. М. Дмитриева: «Лишь имя / Стоит тебе изменить, не твоя ли история это?..» (Гораций Флакк, Квинт. Полн собр. Соч. / Под ред. и с прим. Ф.А. Петровского. М.-Л., Academia, 1936. С. 209.)).
- 3 Гершензон перефразирует известную максиму, приписываемую Тертуллиану: «Credo, quia absurdum est» («я верю, ибо это противно разуму»), заменяя «верю» на «хочу (желаю)».

# Человек, одержимый Богом

---

**О**дичалый, угрюмый, ни с кем не общаясь, он недели и месяцы живет в тупом оцепенении и тяжело томится; а внутри его неустанно идет глухое брожение, словно совершается химический процесс. И вдруг из брожения вспыхнет определенная безотчетная потребность, — и он идет, точно гонимый вихрем, идет без мысли, в каком-то иступлении, пока дойдет за много миль в то место, куда ему велела идти душа, не объясняя зачем. Его вид пугает встречных по дорогам; но они знают его: зимою и летом в шкуре мехом наружу, подпоясанный кожаным поясом, простоволосый, с израненными от дороги голыми ступнями, это — пророк Илия. И люди говорят между собою: «Дух Божий опять несет его куда-то».

Внезапно, страшный, предстал царю и обжег его предсказанием долгой засухи; а самому дух Божий велел на это время идти к потоку Хорафу и жить там. Там ручей поил его и вороны носили ему пищу. Когда же ручей высох от бездождия, дух повелел ему идти в Сарепту. Путь был далекий и верно сильный зной; дойдя до города, он изнемог от голода и жажды. Увидав вдову, собиравшую хворост, он попросил у нее напиться, потом вдогонку крикнул ей, чтобы она принесла ему также кусок хлеба. На ее ответ, что, собрав дрова, она хочет из последней горсти муки и последней ложки масла испечь хлеб для себя и своего сына, он говорит ей: «Сделай так, но раньше испеки небольшой опреснок и принеси мне»<sup>1</sup>; значит, так ослаб, что не может ждать, пока она испечет настоящий хлеб: пусть это будет только пресная лепешка. Так гонит его с места на место, и он сам за минуту не знает, куда дух пошлет его. Он говорит царскому слуге: «Пойди, скажи царю, что я жду его здесь»<sup>2</sup>; но слуга взмолился: «Царь давно тебя ищет; пока я пойду к нему, дух Божий опять унесет тебя неведомо куда, и он, не найдя тебя на этом месте, велит казнить меня за обман»<sup>3</sup>. И когда огненная колесница унесла Илию на небо, сыны пророков настояли на том, чтобы послать искать его: может быть, дух Божий опять унес его и поверг где-нибудь на горе или в долине, как бывало столько раз. Его гонит без причины из Иерусалима в Вирсавию, оттуда за сорок дней пути к Хориву, оттуда через пустыню в Дамаск, или в другой раз — из Галгала в Вифиль, оттуда в Иерихон, оттуда к Иордану. Люди называют это: «Дух Господень носит его», или еще иначе: «Рука Божья на нем». Так сказано:

«И была на Илии рука Господня: он опоясал чресла свои и бежал пред Ахавом до самого Изрееля»<sup>4</sup>. Какое зрелище! царская колесница мчится под проливным дождем от Кармила в Изреель, а впереди, в иступлении, не чувствуя ни потоков сверху, ни острых камней и грязи под ногами, бежит безумный человек в звериной шкуре. И, добежав, наверное, упал без дыхания. Это истязание было ненужно, — дело было сделано раньше и кончено к отъезду царя, — но так внезапно внушил ему дух, и он должен был повиноваться.

Он — точно безвольный раб. Но присмотритесь к нему — что он? Как садовник обрезает ветви у растения, чтобы оно не тратило соков, так он лишен всего, что образует личную жизнь людей. Наша жизнь устремлена наружу; личность истощает свою силу на буйную поросль ветвей, старается выслать их из себя как можно больше числом, как можно длиннее и лиственней. Это наши замыслы, привязанности, предприятия, — все наши чувства, мыли и дела, которые простерты в мире. Илия стоит, как голый ствол, питаемый одними своими корнями: верно могучие корни! — только далеко вверх небольшая корона — лицо. Его личность вся с невиданной силой сосредоточена внутри, его воля — стихийная воля, и его воля — его мышление. Оттого внутренний голос не дробится у него в ветвях, как у нас, а мгновенно и чисто доходит до его слуха непреложным приказом, которому невозможно не повиноваться. Это называется: «И было к нему слово Господне». Он слышит свой внутренний голос, как объективное суждение или веление, и потому он нетерпим, он в своем личном опыте не знает ни колебаний ни заблуждения. Он не может понять людей: «Долго ли вы будете хромать на **оба** колена? Если Иагве есть Бог, то последуйте ему, а если Ваал, то ему последуйте»<sup>5</sup>. Но он знает наверное, что Бог — Иагве, и потому он во имя Иагве пророчествует казни и сам казнит. И оттого же он через свои корни непосредственно воспринимает мировую жизнь, «и гад морских подводный ход, и дольней лозы прозябанье»<sup>6</sup>. Он уже слышит шум приближающегося дождя, когда небо еще совершенно безоблачно; он знает место и час своего вознесения. Как Пушкинский пророк, он подлинно видит и слышит, тогда как мы подслепы и глуховаты. Люди, вероятно, думают, что он в своей одержимости ничего не видит кругом; а он зорко смотрит и помнит. В решительную минуту, в озарении наивысшего экстаза, он вдруг — как всегда — ощущает в себе непреклонное решение, веление Бога: Поставить Азаила царем сирийским, Ииюу — царем израильским, и Елисея помазать в пророки после себя. Он, конечно, раньше видел их всех и пристально разглядел, — теперь только вспомнил. Он, наверное, не слышит людских дразг и сплетен, но что нужно, то слышит. Когда Ахав непре-

ведно присвоил себе виноградник Навуфея, Илия, бывший вдали, тотчас явился — конечно, по слуху в народе; и когда Охозия послал спросить совета у чужеземного Бога, он также мгновенно узнал.

Так наперекор своей видимой безличности он — личность бесконечно более каждого из нас, — нечеловечески концентрированная личность.

Но трудно человеку, брэнной и вождедеющей плоти, поминутно всю жизнь чувствовать на себе руку Бога. Дух, повелевающий Илье, обнажил его кругом. У него нет ни жены, ни детей, ни постоянного крова, ни какого-либо имущества, ни одной привязанности, ни одной радости, ничего своего, личного. Дух оставил ему только то, без чего невозможно самое существование: шкуру для тела, кусок хлеба и мяса, да случайный кров от непогоды. И вся его жизнь в подчинении духу — сплошное изнурение. Я представляю себе его спящим: какое измученное лицо! Он не ропщет, но иногда не в силах удержать стона. Спасая свою жизнь от царицы-язычницы, он ушел далеко в пустыню, сел под можжевелевым кустом и просил себе смерти. Его мольба тронула бы и каменное сердце; он просит: «Довольно уже, Господи! возьми душу мою»<sup>7</sup>. Он просит не отпускной, а именно смерти. Он знает, что никакая сила не может отпустить его на волю, чтобы он жил, как другие люди, — потому что дух, владеющий им, — его собственная душа; только смерть может освободить его.

Образ Илии возвышается в истории человечества, как великан среди пигмеев. Он — величайший из героев по Карлейлю<sup>8</sup>, из тех, что безотчетно знают и беззаветно исполняют веления мировой воли<sup>9</sup>. Я сказал, что эти веления мгновенно доходили до него непреложным приказом; о ком еще из людей можно это сказать? — даже Христос однажды усомнился и был искушаем. Веления мира звучат трубным звуком в каждом из нас, но этот звук обыкновенно доходит до нашего сознания заглушенный и искаженный бесчисленными перегородками, которые сама личность помогла внешнему соблазну воздвигнуть в ней. Блеснет мимолетная мысль, и погаснет. Другая мысль ярче загорится, побуждая волю действовать, и воля высылает в направлении мысли слабое усилие, как бы ложноножку амебы, которое робко ощупывает и вяло силится схватить. Третья мысль вспыхнет пламенем, и вот действие выдвигается уверенно, уже не ложноножка, а крепкий орган духа, знающий свою власть над вещами. Самая легкая наша греза, и убеждение, за которое человек идет на смерть, они — одной породы, образованы из одной субстанции. Образ Илии изваян еврейским народным разумом, как предельный образ человека, и мудро одет им в звериную шкуру далекого про-

шлого. Эта первоизданная цельность духа стала невозможна, — да она и не нужна. Не хочет и должен человек быть одержимым. Чтобы рука Бога вела его почти физически. Он должен пройти через все сомнения своего ума и через всю глухоту и каменность своего сердца, должен все раскрыть и сознать в себе; тогда он станет Ильею, свободно и весело исполняющим волю Хозяина.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Современные записки*. Ежемесячный общественно-политический и литературный журнал. Париж, 1922. Кн. XII. С. 133—137. Статья должна была войти в книгу «Пальмира», готовящуюся в петроградско-берлинском издательстве «Эпоха» в 1922—1923 гг. От издания книги, изрезанной цензурой, М.О. Гершензон отказался (см.: *Проскурина В.Ю.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 438—441).

- 1 3-я Царств, 17: 13.
- 2 «пойди, скажи господину твоему: Илия здесь» (3-я Царств, 18 : 8).
- 3 «Когда я пойду от тебя, тогда Дух Господень унесет тебя, не знаю, куда; и если я пойду уведомить Ахава, и он не найдет тебя, то он убьет меня; а раб твой богобоязнен от юности своей» (3-я Царств, 18 : 12).
- 4 3-я Царств, 18 : 46.
- 5 «И подошел Илия ко всему народу, и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ему ни слова» (3-я Царств, 18 : 21).
- 6 Из стихотворения А.С. Пушкина «Пророк».
- 7 «А сам отошел в пустыню на день пути, и, пришедши, сел под можжевельным кустом, и просил смерти себе, и сказал: довольно уже, Господи; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих» (3-я Царств, 19 : 4).
- 8 Имеется в виду знаменитая книга Томаса Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841).
- 9 Ср. в «Ключе веры» (1922): «Бог-мир изначально создал человека по своему образу и подобию для того, чтобы в конце времен человек преобразил его в новый, лучший мир, — окончательно создал Бога. Тогда уже не будет раздвоения на объект и субъект: мировая воля нераздельно сольется с волей человека, Бог и человек будут одно» (*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 165).



## **Раздел 2**

# **Канун и эпоха Первой мировой войны**

# На разные темы

---

\* \* \*

**Н**едавно на этих самых столбцах была совершенно верно отмечена коренная особенность русского общества: «Ни одна страна не накопила в наиболее активной части своего населения такого огромного фонда прогрессивных идеалов, стремлений и настроений, как Россия. Это просто факт, тяжеловесный исторический факт, с которым вы встречаетесь в любом пункте русской жизни». Это верно — Боже мой! — ничего не может быть вернее. В этом вся красота русского интеллигента, все, что спаявает нас между собою у нас на родине и без чего мы задыхаемся и вянем на чужбине. Но отчего же так бедна наша жизнь, отчего сжимается сердце, когда думаешь о нашем идеализме?

Идеализм есть движущая сила, и вместе направление, — не только локомотив под парами, но и рельсы. Казалось бы, у нас все есть для движения; но кроме движущей силы и рельсов нужно еще одно: нужно, чтобы инертная масса была прикреплена к локомотиву, иначе локомотив будет работать впустую, а масса останется на месте.

Тот типичный, всеобщий русский идеализм, о котором говорит автор вышеприведенных строк, есть идеализм общественный и, может быть, универсальный, — мечта и представление о совершенстве некоторого коллектива, целого исторического организма — России или человечества. Он, поэтому, неизбежно — идеализм формальный, т.е. созерцающий только **формы** будущей совершенной организации, каковы равенство, свобода, справедливость. Он умозритель и принципиален, он весь возрос из первичных и глубочайших чувствований естественного права и развернул эти вечные начала с логической последовательностью почти до их предела.

И нечему удивиться. В большинстве западных стран наибольший гнет власти пал, как и естественно, на сравнительно мало сознательное общество, а затем развитие шло нормально: с ростом сознательности общество все шире отвоевывало себе права, и гнет слабел, т.е. внутреннему росту более или менее соответствовало и внешнее освобождение. В России, по историческим причинам, случилось так, что максимальный гнет власти пал на общество как раз в период максимального развития его духовных сил (я разумею пери-

од 1825–1905) — и оттого у нас протест общества сказался не в виде конкретных претензий, как было, напр., в Англии, а в виде принципиальных требований, основанных на правах человека. Потому что таков общий закон человеческого духа: пока сознание недалеко опередило данную аномалию, последняя сознается только как конкретное неудобство, но если сознание ушло очень далеко вперед, — оно сразу, лишь только заметит аномалию, признает ее нарушением божественного миропорядка и протестует против нее уже не во имя практической нужности, но во имя вечных начал духа. Так, 16-летний отрок, негодуя на какое-нибудь запрещение отца, не говорит уже, как сказал бы шесть лет назад: «Да мне хочется!» — он говорит: «Ты не имеешь права запрещать мне это», и несравненно горше самого лишения ощущает свою человеческую обиду.

Наше общество с 1825 года было как раз в положении этого юноши. Как это часто бывает и в семьях, образовался порочный круг: чем **принципиальнее** общество требовало себе самостоятельности, тем неуступчивее становилась власть. Эти принципиальные сыновья — самые лучшие, отроки с душой; а бывают юноши, которые скоро открывают секрет свободы: никогда не выдвигать своих прав, а только каждый раз добиваться конкретного разрешения на данный отдельный случай. Эти преуспевают отлично и живут легко. Русское общество было слишком кровно оскорблено, да и всем прошлым русской истории слишком человечно воспитано, чтобы хитрить и потом облизываться. Никто не осудит его за эту принципиальность его идеализма, за настояние на вечных правах человека. Много пара накоплено в локомотиве и далеко, далеко вперед проложены колеи. Русского идеализма хватит на сотни лет прогресса.

Нет сомнения: как коллективное создание и достояние Руси, русский идеализм представляет и громадную всемирно-историческую ценность, и великую красоту. Это видно будет особенно с далекого расстояния, как мы теперь видим ценность греческого искусства. Но тут — стихия; нам ею нечего хвастать, потому что не мы ее целесообразно создали, а она волею судеб создалась в нас, — да нечего и заботиться о ней: стихия сама сделает свое дело в истории. У нас к этой нашей стихии может быть только одно отношение: личное и непосредственное отношение каждого из нас. Пред каждым должен стоять такой вопрос: я, наравне с большинством русских образованных людей, ношу в себе идеальный образ бытия; что же, довольствоваться мне созерцанием этого образа, и только, а в остальном ходить на службу, есть, пить, спать, слушать музыку и пр.? Но ведь этот образ — не книга с иллюстрациями, которой приятно владеть, чтобы на досуге перелистывать; надо, очевидно, по мере возможно-

сти подчинить свою личную и гражданскую жизнь своему идеализму, активно работать, как личность и как член целого, для осуществления того образа. — Это самое я и называю — прикрепить массу к локомотиву; без этого жизнь не двинется вперед.

Но именно этого и нет: огромное большинство русских образованных людей именно только владеют идеалом, любят его, часто скорбят и даже мучаются отдаленностью общей, изредка даже своей, жизни от идеала, но активно лишь в минимальной мере служат ему, да и то больше по инстинкту, хаотично и случайно, все равно как каждый из них носит в кармане часы, а в своем обиходе почти не справляется с ними. То, о чем я говорю здесь, разумеется, крайне избито; но во-первых — это предмет совершенно реальный, во-вторых — для нас предмет исключительно важный, так как идеализм стал нашим историческим «амплуа», нашим *spesificum*, а если соль потеряет свою соленость, чего же она стоит? И разумеется, я говорю только об искренних идеалистах, оставляя в стороне всех тех, многочисленных в нашем обществе, людей — дельцов, кто только формально исповедует идеализм, а в душе и на деле обожает мамону.

Было бы нелепо и несправедливо вменять столь общее явление в вину отдельной личности. Это чувство личной безответственности по отношению к носимому в себе идеалу — точно так же продукт нашей истории, как и универсальность нашего идеализма, да оно и есть в сущности не что иное, как проекция этой универсальности, с которой оно и выросло заодно. Но нужно понять, как опасен этот разрыв между идеализмом и конкретной личной жизнью. Если бы тот вопрос, который поставлен выше, — вопрос о личной ответственности перед своим идеалом, зажег у нас, подобно огню пороховой нитки, хоть часть сознаний, тогда тотчас обнаружилась бы неясность, формальность нашего идеализма; тогда возникла бы жгучая потребность вывести и уразуметь **прикладные** требования идеала — и это было бы началом истинного, а не мнимого обновления нашей жизни. Общественный идеализм, который один царит у нас, нисколько не исключается этим личным идеализмом, — напротив, только в нем и может почерпнуть крепость, а без него слабосилен, и с ним идет заодно. Внести хоть зачатки сознательного и последовательного идеализма в личное поведение, в домашнюю жизнь, в свою профессиональную деятельность — есть гражданственность не в меньшей степени, нежели любой акт политического протеста, — не говоря уже о моральной стороне дела. И на нашей публицистике, особенно последних десятилетий, лежит тяжкая вина, потому что она звала общество **только** к политическому служению, забывая о второй половине задачи — об укреплении личности, и де-

тально разрабатывала только план общественного идеала, оставляя втуне повседневную жизнь.

\* \* \*2

Однако, этот раз, вопреки заглавию<sup>3</sup>, я хочу писать **на ту же** тему — об отвлеченном и безответственном идеализме, который исповедуют большинство русских образованных людей. Этот вопрос представляется мне узлом, где спутаны все главные нити нашей общественной психологии (я разумею, конечно, прогрессивную часть общества); он заслуживает самого серьезного размышления.

Явление, о котором идет речь, — по существу, конечно, не специфически-русское, а общечеловеческое, оно коренится в самом складе человеческой психики. Наше сознание далеко опережает не только наличную действительность, но и нашу волю. По своей природе оно неспособно охватывать взглядом всю полноту реального: оно расчленяет действительность на отдельные элементы ее (которые на самом деле как отдельные и не существуют, и не действуют), и эти отдельные элементы оно без труда отвлеченно комбинирует, видоизменяет, доводит до совершенства, — словом, перекраивает их согласно своим собственным законам. Эта теоретическая работа сознания в высшей степени ценна для человечества, поскольку она направляется, как сознание и творчество, на определенные, узкие отрезки действительности: в смысле познания она дала нам науку, в смысле творчества — технику. Для бесчисленных отдельных точек бытия сознание устанавливает свои «идеалы»; совершенно понятен и законен медицинский идеал — излечения рака, или идеал аэронавтики — неограниченного полета в воздушном пространстве наперекор воздушным течениям. Ежедневный опыт показывает, что в таких узких пределах идеал, сформулированный сознанием, сплошь и рядом оказывается осуществленным; значит, сознание действительно умеет вполне верно подметить те немногие главные силы, которые определяют данное явление, уловить тенденцию этих сил и найти такую комбинацию их, которая, ослабив одни, усиливает другие, давала бы желанный эффект. Но правильность такого умозрительного построения, очевидно, целиком зависит именно от малочисленности элементов, образующих явление, и сравнительной малосложности их сочетания; чем сложнее явление, тем более трудна задача определения действующих сил и их тенденций (т.е. присущих им возможностей возрастания и умаления), тем менее, следовательно, успешна работа осуществления идеальной выкладки.

И наибольшие трудности, как само собою понятно, эта целеполагающая деятельность сознания встречает в области наиболее сложной и наименее изученной — в области человеческого духа, в явлениях нравственных, социальных и политических. Здесь в каждой отдельной точке действительности сплетаются столь многочисленные, равномошные, неуловимые силы, и комбинации их настолько органически-цельны, что расчлнить такую комбинацию на элементы, подметить элементы определяющие и предначертать новую комбинацию с надеждою на ее осуществимость — оказывается возможным только в простейших случаях для умов исключительно одаренных.

Между тем сознание и в этой области, разумеется, не может отделиться от своей естественной функции — не может не расчленять, не комбинировать, не ставить идеалов на свой манер; идеалы нравственные, социальные, политические, стало быть, не менее законны, нежели идеалы узкоспециальные вроде упомянутого выше идеала аэронавтики; первые, при всем своем несовершенстве, ровно с тою же необходимостью обуславливаются природою человеческого духа, как и вторые, и с этой точки зрения самый утопический идеал всеобщего равенства несколько не более смешон, чем идеал любого изобретателя-техника. Вся разница между ними — лишь в том, что последний выведен сознанием из учета немногих и достаточно изученных сил, — оттого мы называем его вполне разумным, тогда как относительно первого всякий сразу соображает, что он основан на крайне недостаточном материале наблюдений над силами, совокупность которых в данной области даже и приблизительно еще не известна; поэтому такой идеал называют химерическим, т.е. смешным.

Обычный и общераспространенный идеализм, т.е. морально-политический, в общем близок к этому второму типу. Мой идеал политического строя или мой идеал экономической организации общества основаны, каждый, на крайне поверхностном учете лишь немногих, наиболее заметных отдельных элементов из несчетной массы образующих живое единство данного явления. Такой идеал, как целое, есть подлинная химера; это — образ должного, построенный не на расчете реальных понятий действительности, а в значительной мере произвольно и субъективно; эти реальные потенции в данной сфере настолько многочисленны, неуловимы и нераспоржимо слиты, что учесть их нет никакой возможности, и потому всесторонний идеал, хоть отдаленно могущий рассчитывать на осуществимость, в данной области невозможен.

И тем не менее такие идеалы не только законны, о чем уже была речь, но и представляют огромную ценность, так как именно в силу своей односторонности они способны чрезвычайно ярко освещать

одну какую-нибудь доминирующую потенцию действительности. Такой идеал строит весь план будущего на одной этой подмеченной тенденции, и потому строит неверный план; но сплошь и рядом самое-то наблюдение глубоко верно. Я не буду углубляться в этот вопрос; укажу только на разницу в этом смысле между научно-техническим и морально-политическим предвидением: там человек наблюдает внешнее, здесь самого себя, и потому здесь, в собственном духе, он способен непосредственно уловить подлинные и могучие тенденции; таковы искони подмеченные им «нормы» равенства, свободы, справедливости. Здесь огромная часть действительности — в нем самом, в законах его психики. И точно так же осуществление идеала, опять по той же причине, до известной степени — в его собственных руках; оттого самое провозглашение такой наблюдаемой «нормы» является сильным стимулом к ее осуществлению.

Но грозная опасность таится в этом идеализме. Он только плодотворен, пока человек, хотя и страстно охваченный своим односторонним идеалом, сознает всю сложность неучтенных реальных условий, в которых будет осуществляться и видоизменяться его идеал. Если же идеал налагается на жизнь, как безусловный и всесторонний образ будущего, тогда ничего не получится, кроме болезненной ломки, бесчисленных личных страданий и разочарования. Нужно заранее знать, что осуществление нашего идеала, непременно нереального в целом, должно идти путем бесчисленных попыток осторожного применения, где на каждом шагу придется, при встрече с неучтенными заранее силами, видоизменять свой образ будущего. Пастер<sup>4</sup> говорил под старость, что всякое научное открытие рождается из предубеждения: на основании немногих наблюдаемых фактов ученый составляет себе предубеждение, и затем продолжает свои опыты или наблюдения уже в этом одностороннем направлении, но с готовностью ежеминутно отказаться от своей презумпции, если факты ей противоречат, и принять иную. Таков должен быть и путь морально-политического идеализма.

Недостаток такого понимания — один из самых тяжелых недугов русского общества. Наш интеллигентский идеализм схематичен, догматичен, безусловен. Это в большей мере объясняется тем, что русские люди уже очень давно устранены с той арены, где только и можно научиться трудной технике практического осуществления умозрительных идеалов, с арены политической деятельности. Мне представляется, что в этом смысле наша Государственная Дума, при всех тяжких изъянах ее организации и деятельности, является первой настоящей школой для нашего идеалистического общества; член Думы, искренний идеалист, поработав в комиссиях, на деле

узнает непредвиденную сложность и косность действительности и приобретает хоть начатки знания великого искусства, как должен быть осуществлен и, следовательно, как должен быть мыслим любой частичный общественный идеал.

\* \* \*5

Сидя лицом ко мне, верхом на моем колене, мой очаровательный пятилетний приятель как-то спросил с неудовольствием: «Все говорят: завтра, завтра, — а вовсе всегда сегодня; когда уж таки будет завтра?» Через минуту он забыл свою «мировую скорбь» и весело болтал; а я не забыл его слов.

Мне можно говорить о себе: ведь я никто, только «младший».

Иду ли по улице — вижу старуху-нишую, извозчиков на козлах, самые плиты тротуара, сложенные неведомыми руками, — все боль и боль! Все вещи на мне и вокруг меня молча говорят мне о тяжком труде и лишениях. В пышно обставленном новогоднем номере газеты с итогами за прошлый год я прочел о самоубийстве в Москве от нужды двадцатилетнего юноши. Он оставил такую записку: «Москва велика и обильна, а с голоду можно умереть. В смерти моей прошу никого не винить». Несколько лет назад, зимою, в английской газете были напечатаны три или четыре строки о том, что в Лондоне нашли в мансарде замерзшую старуху; она лежала на кровати в платье, накрывшись простынею, потому что более у нее ничего не было. Стоит ли говорить об умерших от нужды? Их мало, да их уж и нет; но миллионы и миллионы людей, гибнущих всю жизнь, терпящих изо дня в день нестерпимое, вот эту встречную старуху-нишенку, ломового извозчика, — их как забыть? Как забыть вообще все страдание и все уродство, удаляющие жизнь на такое бесконечное расстояние от ее мечтаемого образа? Есть старые, хорошие стихи Подолинского<sup>6</sup>:

*Под необъятным сводом неба  
Один свирепствует закон:  
Не достает тепла и хлеба,  
Не умолкают плач и стон,  
И алчно гибнущее племя  
Ждет погрузиться в вечный сон, —  
А вслед за ним выводит время  
Других созданий миллион...*

Это все вечное «сегодня». Когда же наконец настанет «завтра»?



Так, в новогоднее утро я снова вспомнил слова моего маленького пессимиста. Это было темное утро; в 10–11 часов еще стоял полумрак, небо было серое и тяжелое, на дворе — сырой холод. Небывалый год: за четыре месяца, с начала сентября, — только два солнечных дня. Впрочем, и в другие годы наша осень не многим лучше. Как было не родиться в такой стране великому томлению духа, жгучей тоске по солнцу, по ярким краскам и радости? Она и родилась, эта тоска, и живет в каждой русской душе, — вторая общая отчизна народа и интеллигенции. Наиболее чуткие, особенно те, в кого заронил свой луч бог солнца и лиры, Феб-Аполлон, рвались к солнцу даже физически бежали из-под этого серого неба на солнечный юг, как Гоголь, Глинка, Иванов; и кто знает, как часто эта же смутная тяга к солнцу заставляет крестьянина наших средних губерний искать заработка на Дону, на Каспии, в Закавказье! Не отсюда ли и максимализм русской мечты? Подобно тому, как солнце, стоя в зените, родит себе темного двойника во всякой открытой воде, так **отсутствие** солнца в зените родит лучезарный двойник солнца в каждой душе, — тоску и сон о вечной радости, о счастии общем и красоте. Эту тоску русский писатель подслушал и в самой природе русской! Так, Пришвин рассказывает, что лежа в траве далеко на Ветлуге, в летний день, ему на миг почудилось, что он лежит где-то на юге, на высокой горе, залитой солнцем; и он прибавляет: «В северных лесах часто бывают такие южные откровения. И потому это, что сосны и ели и вереск, и мох в глубине своей нерадостной души вечно грезят о юге. Их жизнь — сон и мечта о невидимом»<sup>7</sup>.

Он уразумел эту мечту сосен и мха потому, что она — в нем самом. Она проходит основным звуком через всю русскую литературу, да и через всю русскую жизнь, — стоит только прислушаться. В последней книжке «Современника» напечатан рассказ М. Горького «Губин»<sup>8</sup>, как бы отрывок автобиографии из той поры, когда автор был еще далек от интеллигентской жизни и писательства. Рассказ начинается спором трактирных завсегдатаев о правде: пятеро сытых мешан, и против них, надрываясь, издерганный, обтрепанный «бывший человек» Губин. Автору скучно слушать нелепые крики, он смотрит в окно на небо и яркие звезды и в унынии думает: — Неужели небо и звезды для того, чтобы прикрыть эту жизнь? Такую?

И немного позже — опять:

— Все та же дума со мною, — верная мне, как собака, она никогда не отстает от меня: Разве для этих людей дана прекрасная земля?<sup>9</sup>

И приглядываясь к спорящим, вспоминая многие такие трактирные споры о правде, не раз доходившие до жестокого боя, он смут-

но чувствует, «что все эти разноголосые состязания до бешенства и до крови выражают собою только безысходную, бестолковую тоску русской жизни, разогнанной по глухим лесным уздам, покорно осевшей на топких берегах тусклых речек, в маленьких городах, забытых счастьем. Стало казаться, что люди ничего не ищут, и не знают — чего искать, а просто криком кричат, чтобы избыть свою тоску».

Эта безыменная тоска всех и эта осмысленная жажда красоты в немногих — типичнейшие черты русской жизни, и вторая непременно рождается из первой. Солнце мира — для всех одно, все человечество влечется к одному и тому же совершенству; но на Западе это влечение сказывается бесчисленными **конкретными** желаниями, — в нас оно живет, как **одно** всеобъемлющее и потому неясное желание...

С новым годом, мой добрый читатель! Годы быстро сменяются, а время движется медленно. Порою закипает безумное желание — всунуть бы железный болт в дыру и, налегши, с усилием повернуть вседвижущее зубчатое колесо сразу на пять, на десять зубцов —

*Чтоб к цели высшей бытия  
Ленивую громаду передвинуть.*

Но нужно терпение. «Ленивую громаду» нельзя двигать, — она движется прочно только изнутри. Сколько раз ни пытались двигать ее извне, она непременно спустя время возвращалась вспять, хоть видимо и переменяв положение.

\* \* \*10

Билль о гомруле принят английским парламентом и, вероятно, через два года станет законом<sup>11</sup>. Прямой, материальный смысл этого события заключается в том, что, наконец, после стольких усилий, устранено главное препятствие к освобождению Ирландии. Власть Англии была для ирландцев тяжело-осязательным фактом: теперь сделан первый шаг к тому, чтобы снять с Ирландии это ярмо. Но всякое историческое событие действует не только материально: оно действует еще — и в конечном итоге не менее существенным образом — нравственно, всемирно-исторически, и этот его важнейший смысл открывается только историческому анализу. Билль о гомруле затрагивает меня и вас и всякого разумного человека не одним сочувствием к угнетенным ирландцам. Принятие этого билля есть, говоря языком астрономов, маленький «вихрь» в нравственной сфере, непосредственно вовлекающей в свое действие всякое живое сознание.

На первый взгляд здесь нет ничего особенного: простой акт политического благоразумия или социальной справедливости, запоздалая, но неизбежная мера, давно вынуждаемая опытом. Рано или поздно Ирландия **должна** была получить самоуправление — к этому вела вся государственная практика Англии; что же удивительного, что после целого ряда других актов децентрализации очередь дошла в 1913 году и до Ирландии?

Но кто мало-мальски знаком с историей англо-ирландских отношений, тому это дело представляется в ином виде. Здесь, на протяжении веков, образовался такой запутанный узел острых непримиримых интересов — религиозных, экономических, политических, — накопилось столько взаимной злобы и столько жгучих воспоминаний о прошлой злобе, своей и противника, о несмыслаемых обидах, грубых беззакониях и жестокой мести, что положение казалось безвыходным. Вероятно, на всем протяжении XIX столетия в Европе не было другой пары народов, между которыми висела бы такая непроницаемая и недвижная туча закоренелой вражды и непонимания; и, что всего важнее, это была вражда не между правительством и инородной нацией, какая встречается сплошь и рядом, а между народом и народом, вражда миллионов отдельных личностей с каждой стороны ко всему другому народу. Образ действий немецкого правительства по отношению к прусской Польше, отношение русского правительства и известной части русского населения к евреям, и соответственные взаимные чувства поляков, финляндцев и евреев, отдаленно не могут сравниться с тем вековым, миллионноголовым, эмоциональным раздражением двух возненавидевших друг друга родичей — Англии и Ирландии. Бывают такие личные закоренелые ненависти между двумя отдельными людьми; и всякий знает, как трудно в подобном случае переломить свое сердце и уступить и от души протянуть руку противнику. Исторические чувства и национальные самолюбия, хотя на вид не столь остры, но в действительности несравненно органичнее личных чувств и, главное, несравненно менее сознательны, т.е. труднее поддаются действию логики, расчета, благоразумия. И потому достойна глубокого удивления та мужественная прямота, с которою английское правительство и парламент, преодолев вековые настроения, пошли навстречу ирландскому народу и пред всем миром признали его исконные требования справедливыми и разумными.

В этом вотуме нижней палаты здравый смысл и прямое человеческое чувство, как солнечный луч, прорезали мглу исторических предубеждений, которая иначе, может быть, еще века простояла бы стеною между обоими народами, лишь крайне медленно усту-

пая на обеих сторонах действию культуры. Несомненно, что самый этот акт, единственно силою своего нравственного влияния, больше сделает для погашения обоюдной вражды, нежели могли бы сделать многие годы торгового обмена или литературного общения. И в этом смысле вотум парламента уже выходит из местных рамок и получает общечеловеческое значение. Ежедневная политическая жизнь народов еще недалеко поднялась над зоологическим уровнем: она сплетается из корысти и ревнивого самолюбия, она вся в фактах, вся на земле, вся поглощена заботами о частных и осязаемых вещах. Она преследует бесчисленные краткосрочные интересы, и каждый такой интерес — так как жизнь сложна — разрастается под руками правительства в целый узел частичной политики, и так образуется множество узлов, все *terre-à-terre*<sup>12</sup>, которые опутывают власть и составляют ежедневное содержание ее деятельности. Так, изо дня в день, живет человек толпы; он лишь в минимальной степени сам создает свою жизнь — ее строит за него случай; он живет от интереса к интересу, от заботы к заботе, от развлечения к развлечению, и не умеет оглянуть всю жизнь целиком, не умеет осмыслить и оценить ту или другую сторону своего существования, чтобы затем решиться на перемену. Такая жизнь недостойна человека, и такая политика, если она **только** такая, недостойна власти. Власть государственная, еще больше чем частный человек, должна, по крайней мере время от времени, отдавать себе отчет в основных линиях своей деятельности, поднимать голову над всем хаосом частных сфер, из которых слагается данная сфера ее отношений, и, сознательно смирившись, изменить свое поведение в корне, частично, поскольку разум укажет ей ее коренную ошибку в данном деле. Это — то же Толстовское «Одумайтесь!» — в приложении к государственной жизни. Нет более святых минут, чем те, когда человек или власть разрубает **во благо** гордые узлы жизни; это — праздники человечества, солнечные дни истории. Такой праздник — вотум английской палаты о гомруле. В нем вечный разум и вечная справедливость восторжествовали над ежедневною нынешней и прошлой.

Таким праздником человечества могла бы быть и та политическая амнистия, которой ждет теперь все русское общество. Могла бы, если бы была не формальной. Потому что амнистии бывают двух родов: традиционная амнистия, даваемая в дни рождений царских особ, коронаций и пр., есть **милость**. Такая амнистия при всей своей материальной ценности (возвращение свободы и человеческих условий существования тысячам измученных людей, и их самих — их семьям), лишена той нравственной силы, которая очищает

атмосферу жизни. Но бывают амнистии другого рода — внушенные искренним желанием социального мира.

Такова, по-видимому, политическая амнистия, данная на этих днях испанским королем. Сущность дела не в случайном, однократном, произвольном освобождении заключенных, а в символическом смысле, какой будет вложен властью в самые формы этого акта. Для пояснения достаточно привести один пример. В газетах появилось известие, что лицам, осужденным за политические проступки, предполагается вернуть права лишь в том случае, если они обратятся к властям с просьбой о применении к ним манифеста. В этом тоже был бы символический смысл, и очень определенный, — но это — не праздничный подъем над пережитым, а как раз торжественное утверждение его ежедневности.

\* \* \*13

Бергсон очень убедительно доказывает, что время, как мы обычно его понимаем, тождественно пространству, что оно — нечто иное, как пространственный символ<sup>14</sup>; но, признаюсь, мне трудно чувством усвоить эту истину, как ни легко она постигается умом. В пространстве я безусловно свободен, оно мне подвластно во всякий час; по собственной воле я двигаюсь в нем так далеко, как хочу; мне нет преграды уйти на время или навсегда из-под хмурого неба в страны вечной весны, и по воле скитаться, меняя страны, и, стосковавшись по родине, вернуться домой. Как радостно, как любопытно путешествовать! Что если бы я мог точно так же путешествовать и во времени, т.е. так же реально переноситься в минувшее, как я переносусь в Швейцарию или в Берлин! Хоть бы только в прошедшее, а будущее — уж Бог с ним! Я ни в какую чужую страну не хотел бы эмигрировать навсегда, и точно так же я не хотел бы навсегда переселиться из настоящего ни в какое минувшее время. Но **посетить** прошлое, пожить, сколько захочется в разных эпохах, — это было бы большое счастье. Я не забирался бы слишком далеко, потому что во времени, как и в пространстве, трудно путешествовать, не зная местного языка. Я предпринимал бы время от времени недолгие поездки в сравнительно близкие к нам эпохи, чтобы насладиться зрелищем иной, не нашей жизни, знакомой только по рассказам туземцев (мы называем их современниками), чтобы сравнить ту жизнь с нашей и, быть может, в тогдашних формах узнать зачатки наших форм. Я ездил бы из одной эпохи в смежную с ней, наблюдая сходства и различия и стараясь подметить те вечные свойства и склонности человеческого духа, которые, по-разному сочетаясь, создают своеобразие каждой

эпохи. И каждый раз, когда нынешний день становится слишком тусклым, или когда нити моей собственной жизни вдруг запутаются так, что, кажется, их нипочем уже не распутать, — я уходил бы в прошлое, чтобы пожить поверхностно, как живут туристы.

Но время жестоко: оно не дает нам ни одной пяди простора для движения. Вот крошечное место, на котором едва станут обе стопы: настоящее мгновение; на нем стой и не смей шагнуть; ты передвнешься, но не сам ты, — передвинется кругообразно все колесо, на котором ты прикреплен, ты же лично навеки останешься прикован к этой точке — к мгновению. Мгновением человек прикован точь-в-точь, как жук в коллекции приколот к картону булавкою. Как же поверить в тождество времени и пространства? Знаменитый естествоиспытатель Гальтон<sup>15</sup>, умерший два года назад, изобрел, говорят, для собственного употребления нехитрую машинку, которая позволяла ему, стоя в толпе, мгновенно подниматься над окружающими на целую голову; но никакой гений не придумает способа хотя бы на миг подняться над текущим мгновением.

Булавка, которою мы прикреплены к действительности... Но странно: ведь мгновение — также и сосуд всякой жизни, всякой радости, и единственный сосуд. Или, чтобы выразить все в одном верном образе, я скажу: каземат, «каменный мешок», — но в этом каземате человек проводит весь свой век и вкушает все скорби и все радости бытия, чудесный каземат, вмещающий в своем тесном пространстве рай и ад, бесконечность: вот что такое мгновение. Эта тюрьма — наша данность, и нелепо восставать против нее, т.е. мечтать о возможности реально передвигаться во времени; но ведь и смерть — данность, однако нам трудно мириться с нею; поэтому и меня никто не должен осудить за мой ропот. Ропот — дело минуты, плод неудовлетворенности: но как обратить тюрьму-мгновение в жилище, достойное человека, — вот в чем вопрос.

Редкий из нас умеет жить в данном мгновении, и кажется, нигде это умение не утрачено так безвозвратно, как среди русской интеллигенции. Мы как-то спешим сквозь мгновение, словно через проходную комнату, и в нашем будничном дне почти нет оседлых «жилых» мгновений — все только проходные. Когда художник остановлен внезапно открывшимся ландшафтом и, забыв себя, стоит поглощенный созерцанием, — он пьет полными глотками данное мгновение, живет в нем всей душою; а обывателю это же мгновение не дает ничего, — он оставляет сосуд не выпитым, или едва пригубит. Всякое мгновение — неисчерпаемо; в нем ровно столько содержания, сколько емкости в душе, которой оно предстоит: бесчисленные цвета и переливы света — радость художника, бесчисленные

возможности — радость активных натур, и т.д., — только желай и умей черпать. Иные люди умели в этом каземате — в мгновении — прожить роскошную жизнь, и эта жизнь была так широка, что они и не замечали серых стен своего каземата; но как только внутри пусто или полупусто, — стены лезут в глаза и давят нестерпимо. Это *taedium vitae*<sup>16</sup>, метафизическая тоска, которой вовсе не нужно быть сознательной, чтобы довести человека до самоубийства; и несомненно, что многие из многочисленных теперь самоубийств в последнем счете объясняются этой скудостью восприятий, когда содержание действительности почти не используется и оттого тем болезненнее чувствуются ее границы.

Пушкин, характеризуя «вельможу» Екатерининских времен, говорит ему: «Для жизни ты живешь»<sup>17</sup>. Тот вельможа нам не по душе: он был гурман жизни. Но мы утратили и простой, здоровый нормальный аппетит к жизни. Прочтите записки Бенвенуто Челлини<sup>18</sup>: как интенсивно он изживал свои дни! как страстно вбирал он в себя контуры, краски, ароматы, своеобразие лиц, как остро вглядывался в возможности каждой минуты и как энергично использовал возможность, выбранную им из многих! И сравните мысленно с этим человеком среднего русского интеллигента наших дней — как скудно в нем сочтется жизненная сила: тень человека! В нем чувства наполовину атрофированы, он равнодушно или даже с пренебрежением проходит через настоящее — и хорошо еще, если потому, что он поглощен мыслью о будущем; но ведь искренно взыскующих града грядущего и среди нас сравнительно немного, — а большинство вялы просто так, от духовной анемии, от неврастении. Да и для лучезарного будущего нет ничего вреднее, как безучастие к настоящему. Будущее создается в настоящем, — чтобы строить его успешно и прочно именно и требуется глубокое погружение в настоящее, ибо как иначе вы можете разглядеть, нащупать и взвесить те силы бытия, которыми вы будете строить? Эта вялость восприятия — у нас повальная, она заражает всех кругом. Еще среди интеллигенции, практически работающей, не редки люди с яркой впечатлительностью, но люди «свободных профессий» — учителя и профессора, писатели и артисты, в большинстве даже общественные деятели, — у нас сплошь живут приглушенной жизнью, вот как, уходя, привертывают фитиль к лампаде, чтобы только не погасла. И оттого у нас нет яркого света ни в семьях, ни во всем обществе, — всюду тусклый полусвет; и оттого, что мы не умеем изживать мгновение, мы так больно ошущаем его границы, и нас гнетет, что мы прикованы к нему без права передвижения во времени. Я хотел бы съездить в те годы, когда жил Челлини, и пожить там — хотя бы для

того, чтобы посмотреть, как умели те люди жить так, что им и на мысль не всходило роптать на неподвижность человека во времени.

\* \* \*19

О системе Тейлора<sup>20</sup> впервые узнали у нас, если не ошибаюсь, два года назад, когда в «Вестнике Европы» появилась статья о ней давнишнего американского корреспондента этого журнала, П.А. Тверского<sup>21</sup>. Теперь, в февральской книге того же журнала, напечатана прекрасная статья г. В.В.<sup>22</sup> об этом предмете, и одновременно в наших газетах промелькнуло известие о первой попытке применить эту американскую систему на европейской почве. Пройдет немного времени — мы услышим и о других таких попытках; системе Тейлора, несомненно, предстоит блестящее будущее. Но и помимо своих вероятных последствий, которые могут быть очень велики, она заслуживает всеобщего внимания, как одно из самых характерных явлений современной культуры.

По гениальной простоте своей основной мысли эта система до известной степени беспримерна. Тейлор, видный американский инженер, сам начавший свою карьеру чернорабочим, обратил внимание на то, что при современной организации труда, из различных агентов, участвующих в производстве, один, притом главнейший, остается вне научного исследования, — именно человек, т.е. рабочий. Машина конструируется научно и ее работа научно же регулируется, материал подвергается точному физико-химическому исследованию, только работа человека предоставлена на волю случая, традиции и его собственного настроения. Отсюда Тейлор пришел к мысли о необходимости точно изучить механизм труда в различных отраслях производства, с целью определить в каждой из них наиболее целесообразные методы выполнения данной работы. Первые же, сравнительно простые, опыты увенчались необыкновенным успехом. Оказалось, что «научный» подбор манипуляций позволяет среднему рабочему в то же число часов нагружать, вместо прежних 12 ½ тонн чугунных болванок, — 47. Для того чтобы установить эти правильные приемы, необходимо путем продолжительного наблюдения подвергнуть самому тщательному анализу все операции, все движения, требуемые данной работою; это исследование производится с помощью различных инструментов, как секундомер, силомер и пр., и в нем должны участвовать, наряду с инженером, физиолог, наблюдающий выносливость рабочего, математик, выводящий формулу на основании собранного материала, и пр. Наблюдением определяется весь последовательный ряд обычно прак-



тикуемых манипуляций и количество времени, требуемого каждой из них, количество затрачиваемой на каждую мускульной энергии и т.д. В результате удается выбрать для каждой детали работы ту из многих возможных манипуляций, которая наиболее выгодна, сократить число манипуляций, ведущих к конечной цели, определить необходимые чередования напряжения и отдыха, и целесообразно видоизменить орудия труда в видах его максимальной производительности. Так, при кладке кирпичных стен количество движений, требуемых для каждого кирпича, было сокращено с обычных 18 до пяти; определив научным путем, что наибольшая дневная производительность землекопа достигается при лопате, поднимающей до 21 фунта, стали готовить для материалов разной тяжести лопаты различных размеров, способные поднимать именно нормальное количество каждого материала, т.е. 21 фунт; точно так же было установлено, что при нагрузке болванок весом в 92 фунта рабочий, во избежание переутомления, т.е. опять-таки для достижения наибольшей продуктивности его труда, должен находиться под грузом 43% рабочего дня, а при весе болванки в 46 фунтов он может носить груз в течение 58% рабочего дня, причем было точно вычислено, сколько времени рабочий отдыхает во время обратных переходов с свободными руками, и сколько минут полного отдыха ему должно быть дано сверх того после нагрузки каждых 10 или 20 болванок.

После того как для каждого вида труда выработана такая «научная» система движений, остается только подобрать контингент рабочих, наиболее пригодных для данной профессии, что также достигается путем систематических наблюдений и записей, и затем обучить их этим правильным приемам, для чего употребляются специальные инструкторы.

Легко понять, какие громадные выгоды представляет эта «система научного управления работою» (scientific management) как для работодателя, так и для рабочих. Она дает возможность первому повысить заработную плату без увеличения расценки, единственно на основании большей продуктивности труда в то же количество времени, потому что эта большая продуктивность позволяет значительно сократить число рабочих рук, нужных для исполнения каждой данной работы, а в более сложных производствах значительно повышает и качество продукта. Там, где для земляной работы до сих пор требовалось пятьсот человек, при научной системе достаточно полтора, — соответственно с этим повышается и дневной заработок обученного рабочего, причем количество рабочих часов обычно еще сокращается сравнительно с прежним, как того требуют научно-вычислительные нормы отдыха.

При таких условиях естественно, что система Тейлора сразу привлекла к себе внимание американских промышленников. П.А. Тверской уже в середине 1911 года сообщал о десятках промышленных предприятий, с блестящим успехом введших у себя эту систему, и о сотнях предприятий, нанявших экспертов для реорганизации у себя системы работ на новых началах. Муниципальное управление Чикаго избрало в 1910 году особую комиссию, ассигновав на ее расходы 30 000 долларов для исследования продуктивности труда городских служащих и для обучения их новым приемам по системе Тейлора. Принимая во внимание отчасти косность рабочей массы, а главное — чрезвычайную сложность предварительного «научного» исследования для каждой отрасли труда и продолжительность времени, какой требует обучение рабочих новым приемам (сам Тейлор определяет ее в три-пять лет), нельзя удивляться тому, что победное шествие новой системы не совершается еще с большей быстротой. Выгоды, представляемые ею, настолько очевидны и *prigoi*, что повсеместное распространение ее является несомненно только вопросом времени.

Перед нами, очевидно, начало колоссальной революции в области производства, и заранее можно предвидеть, какие неизмеримые последствия она будет иметь для экономического и социального строя культурных стран. В упомянутой статье В.В. указал целый ряд этих вероятных последствий: с распространением «научной системы» на все мировое производство предельное напряжение энергии, которого она требует от рабочего, превратится в обязательную норму и уже не будет сопровождаться, как сейчас, исключительно высокой оплатой; при этой системе рабочий превращается в автомата, выполняющего предначертанный ряд чрезвычайно простых, механически заученных движений; она поведет к огромному сокращению спроса на рабочие руки; она внесет небывалую рознь в рабочий класс, расколов его на меньшинство, пригодное для высокой техники научно организованного производства, и большинство, не столь приспособленное по строению своего организма, и потому обреченное на безработицу, голод и вымирание, — отсюда распадение пролетарских организаций, естественный отбор по линии мускульного или автоматического превосходства и т.д.

Но система Тейлора важна ведь не только как источник известных социально-экономических последствий, — она имеет, прежде всего, самостоятельную ценность. Ее основная идея безусловно гениальна. Люди искони отыскивали наиболее целесообразные приемы работы, и в некоторых видах труда достигли высокой планмерности, позволявшей достигать максимального эффекта при

минимальной затрате времени и мускульной силы; достаточно назвать акробата или гоночного гребца. Но до сих пор эти поиски совершались ошупью, хаотически: самая мысль подвергнуть приемы труда систематическому научному исследованию с целью отыскать наиболее пригодные, и еще более — мысль о распространении такого научного подбора приемов на все виды человеческого труда, представляет собою настоящее открытие. И это открытие само по себе есть только благо, ибо оно есть новая победа человеческого разума над хаосом. Природа достигает своих целей путем великой расточительности; биологи говорят нам, что мириады созданий рождаются на свет для того, чтобы из них могли выжить единицы. Только человек научился находить кратчайшие пути к своим целям, и каждое его завоевание в этом смысле есть его торжество над стихией. Если мне нужно исполнить какую-нибудь работу, то человек, который научит меня простейшему способу ее исполнения, сделает мне явное добро. Вся профессиональная выучка, которая практикуется человечеством ведь с доисторических времен, основана на той же идее, какая лежит в основании системы Тейлора; научить землекопа набирать лопату земли и перебрасывать ее пятью, а не десятью движениями, совершенно то же, что научить не умеющего шить — шитью, или не умеющего строгать — строганью, как это делалось всегда, и разница лишь в том, что «научная» выучка, будучи основана на несравненно более точных наблюдениях, сообщает учащемуся действительно наилучшие приемы, вполне безошибочно. Стало быть здесь нет зла, а есть только огромное благо для человечества.

Но здесь повторяется обычная история всех великих открытий: идея, благая сама по себе и в конечном итоге, **временно** становится злом, попав на службу злу. Храм и жилище становится тюрьмой, динамит, взрывающий горы для пользы людей, — орудием убийства, благодетельный огонь — орудием истребления. Научная систематизация труда, осуществляемая системою Тейлора, становится злом в применении к **современному** труду, потому что современный труд есть рабский, несвободный труд. Свободный труд, во-первых, лишен той жестокой принудительности, на какую обречен современный рабочий; во-вторых, свободный труд сообразен с врожденными склонностями и способностями человека, тогда как ныне выбор профессии в рабочей среде менее всего определяется личным влечением рабочего. Такой подневольный и нелюбимый труд без того изнуряет и обезличивает; в применении к нему система Тейлора только усиливает его изнуряющее и обезличивающее влияние на человека, так как она доводит до *maximum*'а напряженность труда. Нет сомнения, что в современном производстве огромное боль-

шинство рабочих по указанным причинам относится к своей работе с отвращением; сравнительная вялость труда, его неисправность, частые передышки — это как бы клапаны, дающие исход отвращению. Система Тейлора закрывает эти клапаны, и примеры показывают, что даже увеличение заработка не всегда способно смирить протестующую душу рабочего; по сообщению парижского корреспондента «Русских ведомостей», идущая сейчас стачка на автомобильном заводе Рено близ Парижа, где впервые в Европе недавно введена система Тейлора, отличается необыкновенным ожесточением. Система эта будет чистым благодеянием человечеству только в применении к свободному труду, и возможно, что она окажет великие услуги и самому делу освобождения труда.

\* \* \*23

Все ближе первые, еще глухие раскаты грома — близится новая гроза и новое испытание. На Дальнем Востоке мрачно клубится Китай, вокруг Стамбула горит и клокочет. Минутами кажется — вот-вот произойдет взрыв, вспыхнет и запольхает на полмира война еще невиданных размеров. Есть несомненное безумие в этих грандиозных, самоубийственных вооружениях европейских государств, а между тем — ведь они, по-видимому, неизбежны, они повелительно диктуются создавшимся положением дел. Но как ненормально должно быть положение дел в Европе, если стали необходимыми **такие** меры! Дело зашло так далеко, что, может быть, следует желать, чтобы скорее разразилась гроза. Нет никакой надежды, чтобы олигархия, которая донныне во всех цивилизованных странах фактически держит в своих руках и капитал, и власть, скоро образумилась при естественном ходе вещей. Напротив, ей не остается уже ничего другого, как идти дальше по прежнему пути — до катастрофы, и нынешние вооружения — не что иное, как дальнейший последовательный шаг на этом пути, логичность в безумии. Снова близятся дни какой-то большой, хотя и частичной расплаты, и если Агасфер еще ходит между народами, он может повторить теперь то, что его устами сказал когда-то поэт<sup>24</sup>:

*...Этот век стоит готовый  
К перевороту бури новой  
И грозный плод его созрел;  
И много здесь опор разбитых,  
И тщетных жертв, и сил сердитых,  
И темных пронесется дел.*

Два дела, кажется мне, стоят теперь неотступно перед культурным человечеством: дело нового религиозного сознания и дело социальной справедливости. Не только у нас, — в Германии, во Франции, в Англии позитивизм утратил былую власть над умами, и дух томится в поисках и предчувствии новой истины, или, вернее, новой метафизической гипотезы, более соответствующей всему объему накопленного опыта научного и душевного. Самая наука уже не может больше держаться в своих отчетливых пределах: в биологии, в психологии ее собственные методы незаметно вывели ее за грань положительного. А в массах идет могучее движение социально-экономического характера, и оно идейно заражает верхние слои, так что среди образованных классов европейского общества наиболее чуткие натуры болеют одновременно **обоими** недугами века — и религиозным, и социальным; у нас это даже — обычное явление.

Без сомнения, эти два вопроса должны решаться врозь, так как они принадлежат к разным сферам: один — к метафизической, другой — к материальной. Один решается в недрах индивидуального духа, другой будет решен на открытой арене общественного и государственного быта. Между тем они неразрывно связаны друг с другом: они оба коренятся в личности, в единичном духе; в обоих случаях срок и смысл решения одинаково будут определены достаточным накоплением индивидуально-различных, но однородных переживаний. Ошибочно думать, будто религиозные искания нашего времени могут быть разрешены каждым в отдельности лично для себя: нет, всякое личное решение, чтобы удовлетворить душу, должно быть индивидуальной разновидностью коллективного утверждения; и точно так же ошибочно думать, будто великие задачи социального или политического порядка решаются общественными реформами или государственными мероприятиями: эти реформы и перевороты только оформливают наличную совокупность однородных стремлений, созревших в отдельных душах. Самый незыблемый и самый универсальный закон истории выразил Гоголь, сказав: «В душе — ключ всего»<sup>25</sup>, т.е. в отдельной душе. И могучее действие коллективного духа и коллективных созданий (законодательства, институтов и т.п.), которое не подлежит сомнению, — оно также ведь осуществляется через посредство личной психики, — единственного первичного фактора истории, ее единственной подлинной реальности.

Кризис мировоззрения и чувство социальной неправды достигли в наши дни небывалой остроты; именно их нерасторжимым сплетением характеризуется наше время. И все-таки, может быть, нигде это не бросается так в глаза, как в России. У нас были перио-

ды, когда религиозные и этические вопросы еще сильнее занимали сознание, были другие периоды, когда социальной неправдой болели еще острее, чем теперь, но ни в 40-х годах, ни в 60-х, ни в 90-х эти две нити не сплетались в неразрешимый клубок; напротив, каждый раз энергия поглощалась одним кризисом: Станкевич, Герцен в Вятке и Белинский в московский период были равнодушны к социальным вопросам, народникам и марксистам были чужды всякие метафизические искания. Теперь обе нити как-то спутались вместе, и это необычайно сложное, сильное и смутное настроение владеет множеством отдельных душ в нашем обществе и распространяется подобно заразе.

Каждое из этих двух чувств отражается на другом, гнездясь в одном и том же сознании. Религиозные и этические запросы, в другое время протекавшие в сфере идеологии, проникаются теперь необычайной жизненностью, т.е. сопровождаются чувством из непосредственной активности: «жить значит действовать, а действовать невозможно без целесообразных приемов и методов; мне **нужно** понять смысл жизни, **нужно** иметь мировоззрение, иначе я беспомощен»<sup>26</sup> – так, **практически**, ставится этот вопрос в сознании. А чувство социальной неправды острее, чем когда-нибудь, отождествляется с делом личной совести, личного поведения, личной ответственности, и оттого, кажется, влечет уже не столько к коллективной борьбе против социального зла, сколько к личному воздержанию от участия в нем; так что, повторяю, чувство социальной неправды глубже, чем когда-нибудь, врастает в общую связь исканий, и вопрос о борьбе с этой неправдой становится производным от главного вопроса, охватывающего все единство жизненной задачи.

Процесс, который я пытался здесь изобразить схематически, в действительности представляет столь сложную сеть разнородных и неуловимых душевных движений, протекает так глубоко в недрах духа, что нарисовать его в конкретности мог бы только какой-нибудь великий художник. В России сильнее или, может быть, только заметнее, в других странах слабее, это движение идет всюду, нарастая. Треснуло, расколосось и поколебалось в своих основаниях то мирознание, на котором прочно базировался буржуазно-капиталистический строй. Оно характеризовалось в религиозной области уверенным позитивизмом, в практической – признанием социальной действительности в ее основах за факт, как бы за внешнюю данность. На протяжении всего XIX века могучие умы штурмовали эти две соединенные твердыни; теперь пошатнулась уверенность позитивизма, а имущие и трудящиеся равно теряют свою прежнюю безотчетную веру: первые – в свое право эксплуатировать труд ра-

бочих, вторые — в свою роковую обреченность быть эксплуатируемым. И на смену прочному мировоззрению еще нет другого, хоть сколько-нибудь прочного; есть кризис множества индивидуальных сознаний, во всех по существу однородный и устремленный в одном направлении; это — как крупинки масла в маслобойке, еще не сбившиеся в ком. А старое воззрение еще сильно. Оно сильно. Как всегда, особенно в тех кругах общества, которые из него (т.е. из признания его другими, массой) извлекают наибольшие выгоды; и чем быстрее идет распад старого мировоззрения в массе, чем менее уверены в нем становятся сами власть имущие, тем ожесточеннее они готовы защищать его устои; ими овладевает беспричинная тревога, их алчность, их страхи возрастают чудовищно, они теряют чувство меры и чутье реальности. В таком возбужденном состоянии находятся теперь правительства европейских буржуазий. В их чудовищных страхах отражается та болезненная, судорожная жажда самоутверждения, которая владеет теперь европейской буржуазией, всеми фибрами чувствующей неудержимое разложение своих духовных опор.

Я не знаю, как чувствуют историю другие; для меня же нет зрелища более поразительного, нежели эта связь между всемирно-историческими событиями и переживаниями индивидуальной души. Если завтра разразится европейская война, — я твердо знаю: она вызвана молекулярными движениями в миллионах отдельных сознаний. Каждая минута одинокого раздумья о смысле жизни, которому предается студент в своей комнате, каждое ощущение обиды в душе рабочего — суть слагаемые великого итога, который в урочный час неукоснительно подведется — реформой, революцией, войною. От каждой отдельной души идут нити к маховому колесу истории, и только они своим совокупным натяжением двигают его. Здесь нет непризванных и нет праздных: каждый из нас, хочет ли он или не хочет, неизбежно участвует в коллективном творчестве<sup>27</sup>.

\* \* \*28

Мы не успели оглянуться, как вслед за нами пришло уже новое поколение — нынешняя молодежь, нынешнее студенчество и курсистки. Поколение — условное понятие: все зависит от исторической обстановки. В периоды уравновешенной, насыщенной культуры смены поколений совершаются медленно, почти совпадая с средней продолжительностью человеческой жизни; а в переходные годы уже младшие братья предшествующего поколения могут окатиться новым поколением, резко отличным от поколения старших

братьев. Так было, например, у нас на границе XVIII и XIX столетий: поколение, родившееся между 1795 и 1800 гг., было последней и высшей волной внутренне-законченной дворянской культуры; основной признак этих людей — тот, что они не искали нового мировоззрения, не были раздираемы внутренней смутой: отсюда гармонический характер тогдашней поэзии (Пушкин и его плеяда) и внеличные, экстенсивные стремления декабристов. И это поколение сменяют люди, которые по летам могли бы быть младшими братьями Пушкина и Рылеева, люди, родившиеся около 1810–1813 гг., но которые, особенно на расстоянии, кажутся отделенными от того поколения глубокой пропастью: Белинский, Станкевич, Герцен, Огарёв, первые славянофилы — искатели новых начал, строители нового мировоззрения.

Так и за нами уже поднимается новая волна, хотя большинство из нас еще только недавно перешагнуло середину жизненного поприща. Мы родились около 1870 года, они — около 1890; наши годы наибольшей восприимчивости и пластичности пришлись в глухую, душную пору конца 80-х годов, — они были отроками и юношами в 1904–1906 гг., в годы небывалого общего возбуждения, пламенных надежд и тяжких разочарований. Они **должны** быть во многом отличны от нас, потому что слишком различны были наше и их воспитание. Надо вспомнить казарменную дисциплину, бездушие и вербализм толстовской гимназии, где прошли наши молодые годы, ту умственную и нравственную косность, которая окружала тогда молодежь, особенно в провинции. Общество было неподвижно, никакие события в нем не привлекали к себе нашего внимания; у нас даже книг для чтения было мало, а газету далеко не в каждой семье выписывали, да и не было острого интереса к ней.

Это было в 80-х годах: то ли дело 900-е! В средней школе — вольный дух и природоведение, в обществе бурное движение, ряд потрясающих эффектов японской войны, революции, расплаты приковывают общее внимание и возбужденно обсуждаются за каждым семейным столом, газета стала необходимостью для каждого грамотного, книжный тираж удесят�ерился, книги и брошюры стали наводнять провинцию.

Тут были две крайности: мы росли взаперти, вовсе без воздуха, а эти отроки жили много на воздухе и даже частью на площади. Во всяком случае, разница очень велика; и даже идеологические интересы, общие им и нам, воспринимались различно, потому что наша идеология была в существе книжной, тогда как они воочию видели попытки осуществления радикальных идей. А после 1906 года начался тот великий умственный разброд, который продолжается



дныне; мы росли и созрели в атмосфере совершенно однородной, в атмосфере незыблемого, не терпящего сомнений позитивизма, из нашей среды раздались первые голоса недоверия к нему, и новые идеи быстро забрали силу, движение крепло, разлилось струями, — и нынешняя молодежь нашла под рукою для выработки своего миро-созерцания уже далеко не такой однородный материал, какой в свое время находили мы, — напротив: перед нею лежат на выбор многочисленные обломки старого позитивизма и разнородные зачатки иных идей, начаты фундаменты иных мировоззрений. Важнее всего — самая неизбежность выбора; вместо одного храма, пред юношей, ищущим своего бога, теперь открыты разные двери; он должен сам разобраться в сущности этих различных вероучений и на собственный риск решить, где правда.

Можно с разных сторон обсуждать преимущества того и другого воспитания. Нас исторический шквал 1904—1906 гг. застал уже в зрелом возрасте, их он захватил еще неокрепшими; поэтому нервно и даже физически мы, может быть, в общем все-таки крепче и выносливее их. Их нервная неустойчивость, вместе с распадом традиционно-обязательного круга идей, обусловили это ужасное количество самоубийств среди молодежи, о котором теперь так много пишут и говорят. Но во многих отношениях их положение очень выгодно. Если, при прочих равных условиях, высшую ценность в человеке составляет органическое мировоззрение, т.е. такое, которое усвоено не в угоду моде, не под давлением общего мнения, не ради житейских выгод, а в честной и самостоятельной работе личного сознания, так, что оно является как бы только сознательной формулировкой коренных стремлений личной воли, — если, говорю, только такое мировоззрение ценно, то нынешняя молодежь имеет много шансов далеко превзойти нас высотой и мощью личного почина. На протяжении полувека или более в прогрессивной части нашего общества тиранически царил отвлеченный идеализм; им была насыщена атмосфера, он с младенчества проникал во все поры юного существа — из книг и журналов, из суждений и оценок старшего поколения, и повелительно навязывался молодежи под страхом отлучения от интеллигентской соборности. И юноша усваивал это догматическое вероучение, мало задумываясь, не проверяя себя в нем, даже не спрашивая. Каким образом практические требования, венчавшие эту идеологию, — требования чисто спиритуалистические, религиозные в общем смысле слова, — выводятся из строго-рационалистических философских предпосылок ее. Принимали на веру и носили в себе всю жизнь, как некую вещь, как необходимый запас интеллектуальных идей, без которого стыдно

быть, как в обществе без галстука, и без которого невозможно уважать самого себя; и честно верили, что исповеданием этих идей, в большинстве случаев платоническим, исполняется долг человека и гражданина. Это были безличные и, стало быть, бескровные идеи; каждый не добывал их дорогой ценою личного самосознания и потому не отождествлял их до конца со своим личным достоинством. И так как общественная жизнь сравнительно редко предъявляла человеку властный запрос об осуществлении этих идей, то чувство личной ответственности за исповедуемую веру и было крайне мало развито, исключая, конечно, тех сравнительно немногих, в ком эта вера действительно была органической.

Господство безличных и безответственных идей было злейшей язвой нашего, как и нескольких предшествовавших поколений. Теперь, когда власть этой догмы поколеблена, впервые за полвека, снова сделалось легко для средней натуры развиваться свободно. Потому что речь может быть именно только о среднем слое: сильные натуры и раньше определялись изнутри, самочинно, а слабые и впредь будут без личной проверки примыкать к одному из господствующих мировоззрений; и даже вероятно, что с ослаблением старой интеллигентской дисциплины слабейшие толпою ринутся по линии наименьшего сопротивления, т.е. сочтут себя свободными от всякой идейной ферулы и предадутся грубому цинизму — денежной наживе, карьеризму и проч., как это уже замечается кое-где. Но и это выравнится со временем под дружным натиском общественного мнения, которое так глубоко пропитано нравственными началами, как, вероятно, никакое в мире, и которое по-видимому уже не может стать иным. Сгладится со временем и другое неудобство переходной эпохи — эта болезненность исканий, которая теперь, на первых порах, доводит слабых часто до отчаяния и самоубийства. Останутся же — драгоценная **свобода** искания и неизбежность **личного** самоопределения. И те из нынешней молодежи (а их не может быть мало), в ком личные склонности под действием жизни и книг родят из себя подлинно-личное, органическое мировоззрение, — они будут настоящими людьми; хотя бы их идеи были уже, беднее наших, зато можно надеяться, что их идеи будут не интеллектуальными формулами, а живою и личной верой, за которую человек не властен не отдать всего себя, даже если бы и захотел спастись свою шкуру.

Поэтому я и вижу что-то торжественное в переживаемых нами годах. Все то, что пишут теперь о настроениях молодежи, все эти университетские анкеты и пр., несомненно, кажется мне, свидетельствуют о глубоком и в высшей степени плодотворном умствен-

ном брожении среди нее. За долгое время впервые медленно и пока болезненно рождается здесь новая русская интеллигенция. В этом отношении наша эпоха поразительно сходна с концом 20-х и началом 30-х годов; та же жестокая реакция снаружи, и тот же процесс обновления внутри; будущий историк сможет сказать о нашем времени почти то же, что писал Герцен позднее о годах своей юности: «Тридцать лет тому назад Россия будущего существовала исключительно между несколькими мальчиками, только что вышедшими из детства... Этими детьми ошеломленная Россия начала приходить в себя»<sup>29</sup>.

Было бы безрассудством загадывать о том, в какую форму отойдет движение. Радостно думать, что оно есть, что оно идет безостановочно, и вся надежда на то, что оно совершится внутренне свободно; а в остальном — надо верить в творческую силу и благие тенденции жизни. Понятно, что отцы и матери с тревогою смотрят на метания и неустойчивость своих подрастающих сыновей и грустно сравнивают их мутное брожение с простой и крепкой, сразу приобретенной убежденностью своей юности. Но они должны понять, что в этой мути больше органических зародышей, чем в той стерилизованной догме старого радикализма. Единственное, что было бы нужно сейчас, это — полное отсутствие внешних помех, совершенная невозмутимость движения извне. То, что делают у нас теперь с учащейся молодежью, поистине вовеки непростительно. Ей нужен покой для брожения, — ее теребят и дергают извне грубее, чем когда-нибудь; ее внутренняя работа очень сложна, вся — в душевном, тонком, воздушном, — ее срывают в сферу голой материальности, дразнят физически, донимают насилием. Больше, чем когда-нибудь за последние пятьдесят лет, студенту теперь и нужно, и хочется читать, думать про себя, вглядываться в окружающее и вслушиваться в себя, а его грубыми оскорблениями заставляют идти на сходку, говорить и волноваться о внешнем. Это действительно смертный грех против духа человеческого. Когда гусеница, почувствовав свой срок, прикрепится к стене и замрет, наглухо замкнувшись для таинственной работы, — у кого поднимется рука оторвать ее от стены и тем сделать невозможным рождение бабочки? А тут дело идет о рождении нового духа в человеке.

Но эта помеха слишком мелка по сравнению с глубиною и важностью совершающегося процесса. Хочется верить, что сами юноши и девушки понимают это, — а в таком случае нечего опасаться, что движение исказится от внешних причин. Этой молодежи, которая сейчас еще учится, а через три-четыре года выступит на историческую чреду, суждена высокая задача, но и ответственность ее сораз-

мерно велика. Хочется пожелать ей ясного самосознания и бодрости теперь, а что до будущего — хочется повторить слова поэта<sup>30</sup>:

*Хоть детей бы рок наш трудный  
Миновал, не повторясь,  
Чтоб у них был плодотворен  
Вешний дождь и летний зной,  
Нивы колос многозерен,  
Днем веселым труд проворен,  
Мирен сон в тиши ночной!*

\* \* \*31

Как иная острая болезнь, даже не из опасных, пройдя, оставляет нервную систему человека глубоко потрясенной, так революция 1905—1906 годов отравила Россию какими-то тайными ядами. Многочисленные самоубийства — только случаи максимального душевного расстройства; но от них вниз идут бесчисленные ступени недомогания, владеющего русским обществом, — я сказал бы: бесчисленные ступени помешательства или безумия, потому что это в самом деле какая-то небывалая форма эпидемического помешательства. Я вижу его сплошь вокруг себя до осязательности ясно, и ощущаю его в себе самом, как подлинную болезнь, но описать его почти невозможно, так тонки и неуловимы его проявления. В каждом живом существе есть безотчетное чувство естественности или законности бытия, не допускающее сомнений в этой законности, — мало того, — не позволяющее сознанию даже просто останавливаться на основных началах космического строя. Присуще это коренное чувство, разумеется, и человеку, и так повелительно оно, что в общем успешно противостоит острому разлагающему действию нашей мысли, т.е. не дает ей проникнуть в эту темную область первозданных сил. Вечные истины бытия для здорового духа абсолютны, разум их не анализирует, не проверяет, а только частично сознает и учитывает в своих операциях. Это чувство совершенно сходно, и, вероятно, по существу тождественно, с тем регулятивным началом, которое заложено в нашей нервной системе и которое без всякого участия сознания систематически и целесообразно руководит всеми телесными функциями нашего организма.

Все мы знаем, что это чувство часто нарушается в человеке и что нарушение его обнаруживается расстройством душевной координации, т.е. проникновением сознания в неподведомственную ему

заповедную область космического. То, что здоровый дух воспринимает безотчетно, теперь на миг задерживает его внимание и тем самым теряет для него свою безусловную естественность; и эти болезненные задержки, перебои внимания, каждый раз ничтожные, едва доходящие до рассудка, в совокупности сплетаются в тончайшую сеть, сквозь которую жизнь кажется призрачной, похожей на сон. Вместо того чтобы течь в общем потоке жизни, человек оказывается вне его и как бы извне созерцает бытие, которое тогда, анализируемое человеческим разумом, неизбежно кажется бессмысленным и страшным.

И вот я думаю, что теперь нарушение того регулятивного чувства сделалось у нас эпидемической болезнью, т.е. едва не поголовно распространилось по всему обществу. Ужасное потрясение тех лет пошатнуло нашу психику в ее основах. С виду все живут по-прежнему, делают каждый свое привычное дело, развлекаются, серьезно обсуждают серьезные вопросы. Но это лишь внешность; на деле каждый тяжело болен, а многие и знают о себе, что они тяжело больны. Десять раз в день человек нечаянно взглядывает в лицо жизни, и тотчас в тайном ужасе закрывает глаза; минуту спустя он перемог в себе этот ужас и продолжает жить, как все, погода повторяется то же. Он видит жизнь извне и как целое — вот что страшно; он видит ее своим разумом, и она кажется ему нестерпимо-бессмысленной. Он походя ловит себя на мысли о ней: как мучительно-скучно, как нелепо каждый день вставать, умываться, одеваться! Стоит ли мне радоваться, когда в сущности и самый предмет моей радости, да и все вообще — такое пустое, точно во сне? Любимое дело, когда отбросить иллюзии, — тоже какая ненужность, потому что и все ведь ненужно; дети — что хорошего? вырастут, и будут так же делать бессмысленное дело и жить эту призрачную жизнь; рука, несущая ко рту ложку с супом, медлит мгновение, задержанная внезапно мелькнувшей в мозгу полумыслью о суетности всего существования: человек впервые увидел всю нелепость процесса еды, чудовищную нелепость, которая кажется почему-то противоестественной. Это даже не мысли, это какие-то вспышки сознания; но их невозможно подавить в себе, они возникают неволью и навязчиво, по самым неожиданным поводам. И вот, слагается цельное ощущение жизни как марева или кошмара; чувство законности бытия утрачено совсем, утрачено вообще непосредственное, бездумное принятие жизни. У разума стало бесчисленно-много глаз, и все они видят бессмысленность всего сущего, а душа сиротливо плачет, зная, что эта многочисленность разума — болезнь, и что все его ясновидение — пустое и гибельное.

Я утверждаю, что этой болезнью в большей или меньшей степени больны у нас теперь все, и мне кажется даже, что я вижу во всех глазах белые огоньки безумия. Мы притворяемся друг перед другом, будто у каждого все благополучно, скрываем свое тяжкое недомогание даже перед близкими, и почти самим себе боимся сознаться в нем, — но в каждой душе напряжена до предела и дрожит лихорадочной дрожью. Видя иного веселого, жизнерадостного, уверенно-деловитого адвоката, я думаю: «Ты не плачешь, потому что это не принято; но если бы какой-нибудь великий сердцевед шепнул тебе два слова о том, что ты чувствуешь, ты не выдержал бы, — и как сладко было бы тебе плакать и выплакать твою тоску!» И сидя в заседании, где за зеленым столом идут прения о прочитанном только что религиозно-философском докладе, я думаю: «Вы невольно притворяетесь, но если бы вы дали себе свободу заговорить о том, что вас подлинно мучит, — как счастливы были бы вы излить в словах наболевшую душу, как радостно плакали бы, как братски обнимали бы друг друга!» — Но об этом никто не говорит, да и не надо говорить: пусть зреет боль в безмолвии каждого одинокого духа, — только так зачнется в ней новая великая истина. Тяжело рождается истина в людях; мне жаль каждого, кто мучается, потому что большинство умрут, измучившись и не увидя истины, которая рождается через них, их болью, их тоскою. Хоть понимали бы все, как я понимаю, что эта личная боль не бесплодна! Вот отчего я и пишу о ней.

У наиболее сознательных эти болезненные недоумения естественно сгущаются в один общий вопрос — в вопрос о смысле жизни. Самая постановка этого вопроса есть яркий симптом душевного расстройства. «Понять смысл жизни» — это значило бы: 1) определить, средствами нашего дискурсивного мышления, конечную цель мировой жизни, 2) теми же средствами определить предустановленную роль человечества в этом целестремительном процессе, 3) определить свою индивидуальную роль в этой совокупной работе человечества; только по разрешении этих трех задач я, отдельный человек, знал бы точно, для чего я существую и что именно я должен делать в жизни, чтобы исполнить свое призвание. Но достаточно формулировать эти три вопроса, чтобы всякий понял, до какой степени нелепа надежда разрешить их. Наш рассудок не только по своей природе неспособен решить их положительно, он не компетентен даже поставить их, потому что не располагает никакими способами удостовериться, что мировая жизнь есть предопределенный, целесообразный процесс, — а ведь на этом утверждении основан первый и главный вопрос. Таким

образом, самая постановка вопроса об объективном смысле жизни есть грубый антропоморфизм, ибо она содержит в себе уверенное предположение, что мировой процесс логически-целесообразен в смысле человеческой логики, т.е. по существу совершенно подобен человеческому предприятию, чего мы не имеем никаких оснований утверждать<sup>32</sup>.

Здоровый дух, повторяю, характеризуется тем, что он безотчетно и постоянно ощущает законность иррациональных основ бытия; поэтому его сознательное внимание никогда не задерживается на этих основах, и поэтому же он безотчетно ощущает неадекватность своего рассудка с мировым разумом. Вот почему в здоровом духе вопрос об объективном смысле бытия не может возникнуть. Истинно здоровый человек уносится потоком бытия, не размышляя логически о том, куда течет этот поток, и каков состав его воды, как рыба не думает о направлении и составе ее родных вод. Напротив, здоровый человек действительно и притом с несравненной убежденностью, но иными органами своего духа, постигает нелогический смысл бытия, и это постижение руководит им безошибочно, четко направляя всю деятельность его сознания.

Но сейчас речь не об этом. Я хотел только сказать, что мы все теперь поражены тяжелой душевной болезнью и что эта болезнь заключается в нарушении того основного регулятивного чувства. Что это наблюдение верно, если не в своей огульности, то в общем, об этом свидетельствует, как мне кажется, не только возрастающее число самоубийств, но и бесчисленные обыденные факты нашей общественной жизни за последние пять лет, обнаруживающие невиданную раньше массовую апатию или эпидемическое ослабление непосредственного нравственного чутья. И с несомненной ясностью об этом свидетельствуют многочисленные студенческие анкеты последних лет, хотя бы сводка д-ра Радица о душевном настроении учащейся молодежи по данным петербургского опроса, с ее ужасающей статистикой «разочарованности», с этими неизменными ответами: «Не понимаю, ради чего живут люди», «Жизнь, как посмотришь с холодным вниманием вокруг, такая пустая и глупая шутка», «Смысла в жизни нет, как и везде» и т.п. на каждой странице.

По разным причинам, о которых здесь не место говорить, русская интеллигенция искони обнаруживала наклонность к этому распадению личности, которое уже полвека назад классически изобразил Тургенев в своем «Довольно». Без сомнения, у нас и до японской войны было много людей с нарушенным регулярным чувством; но чудовищный внешний толчок безмерно усилил сте-

пень заболевания в каждом и, главное, придал болезни массовый характер. Японская война, революция и смертные казни — три года потрясли нервы этими жгучими впечатлениями. Нам не понять, какими ядами проникали они в жизненное ядро личности, но они отравили ее — это верно. Может быть, всего сильнее действовали казни. Их насчитывают с 1906 года без двух пять тысяч; значит, каждый из нас несколько тысяч раз читал об этом в газетах, и еще более от пострадавших семей то необыкновенное чувство кругами расходилось в обществе, захватывая с большей или меньшей силой тысячи и тысячи людей. А чувство это — чрезвычайно острое мистическое чувство, настоящее поранение, нанесенное личности в ее глубочайших недрах; и я думаю, что оно сыграло важную роль в том явлении, о котором сказано выше.

\* \* \*33

## Книга

В 1793 году покончил с собою ярославский помещик Опочинин<sup>34</sup>, образованный и чуткий человек; в предсмертном письме он писал, что «решить самовольно свою судьбу» принудило его не иное что, как только «отвращение к нашей русской жизни». И вот еще что писал он в этом письме:

«Книги! Мои любезные книги! Не знаю, кому оставить их. Я уверен, что в здешней стороне оне никому не надобны. Прошу покорно моих наследников предать их огню. Оне были первое мое сокровище; оне только и питали меня в моей жизни; оне были главным пунктом моего удовольствия. Напоследок, если бы не оне, моя жизнь была бы в беспрерывном огорчении, и я бы давно оставил с презрением сей свет».

Конечно, книги не удержали его от рокового решения, — этого нельзя было бы и ожидать; но как существенно он воспринимал их, как реально ощущал их ценность!

Биограф Курганова, Е.Я. Колбасин, рассказывает, что в том ветхом экземпляре «Письмовника», который был в его руках, на поле, против вопроса: что есть радуга? было написано старинным почерком и поблекшими чернилами: «А благодарение г. сочинителю, ибо по сих пор не ведал, что такое радуга, а равно о приливах и отливах морских малое понятие также имел»<sup>35</sup>.

Книгу любили и читали; приобретя книгу, любитель чувствовал себя в приподнятом настроении, как провинциал в столице, заппасшийся билетом на модную пьесу; книгу читали любовно и про-



никновенно, прочитав, чувствовали существенность полученной пользы и наслаждения, и потом хранили бережно из благодарности к ней и почтения. Был пиетет к книге — и вот что важно: этот пиетет необычайно усиливал восприимчивость читателя к содержанию книги; поэтому бессознательное внимание читателя проникало глубоко и действительно впитывало в себя почти всю потенциальную силу, скрытую в книге.

Теперь все стало иначе. Я не могу без грусти видеть черные от пыли груды книг на чердаках книжных лавочек в Александровском рынке, или на ларях и даже просто на земле у Сухаревой башни в Москве. В их униженности и ненужности есть что-то шемящее, какое-то, хоть отдаленное, но несомненное сходство с толпою оборванцев или с теми кучками печальных и униженных людей, которые часами томятся на тротуаре у дверей рекомендательных контор. Как, глядя на этих людей, с тоскою думаешь: каждый из них — единственный, каждый в детстве и позже был кем-нибудь любим и ласкаем, как единственный, и, может быть еще теперь кому-нибудь дорог, как личность, — а здесь он безличен; точно так же грустно за книгу, лежащую в пыли и в небрежении, потому что и книга имеет свое лицо, и она единственная, и ее создала любовь (почти всегда). Мне в книге жаль ее читателя, и обидно за ее автора, потому что с тех пор, как умалилось в массе почтение к книге, ее читают торопливо и без внимания, не ощущая ее существенности, и каждому отдельному читателю она поневоле отдает лишь малую часть заложенной в ней силы. Она способна давать столько, сколько у нее вынуждают, как зрелый плод, полный сока: нажми плотную прилежным вниманием, и она напитает обильно; но читатель отвык читать прилежно, — и вот они брошены наземь, не выжатые, некогда сочные, часто почти еще свежие плоды человеческой мысли и вдохновения, свалены в кучу, как ветошь! Бери, кто хочет, на вес или поштучно! Цена не велика.

Как дни безоблачного счастья вспоминаются невозвратные отроческие дни, когда читалось без сознательной цели, когда книга захватывала всю душу, поглощала все помыслы, «и от мира уводила в очарованную даль». За увлекавшей книгой все забывалось; или нет! все кругом волшебным образом преображалось в созвучии с настроенной душой, и острое внимание так зорко и четко воспринимало, не отвлекаемое ничем, как умеют видеть только детские глаза и свежее воображение. Помню лучезарный день ранней осени, и запах скошенного сена, и счастье в душе, как ликование какое, и первые прочитанные в тот день страницы «Вечеров на хуторе близ Диканьки»: все слито в одно. Помню, много позже, блаженные часы до обеда в

тот день, когда после третьего урока неожиданно распустили классы на Пасху днем раньше, чем мы ожидали, и идя ликуя из гимназии, я зашел в «библиотеку для чтения» и унес оттуда «Соборян» – и до обеда был так счастлив с ними, как после едва ли бывал и не за книгою. Помню, как счастлив я был и в тот час, когда, перечитывая, не знаю в который раз, «Онегина», впервые заметил стих, описывающий состояние Татьяны в ближайшие дни после того, как она отослала письмо Онегину: «Бледна как тень, с утра одета»<sup>36</sup>... С утра одета! значит, вся начеку, вся в ожидании! и значит, обыденный ее костюм по утрам был деревенски-небрежен. В тот день я заметил еще другое там, где описывается дуэль между Ленским и Онегиным, приготовления секундантов изображены не объективно, а так, как эти приготовления должны были восприниматься возбужденными нервами дуэлянтов. Они стоят поодаль и следят глазами: это **они** видят, **они** слышат.

*Вот пистолеты уж блеснули;  
Гремит о шомпол молоток,  
В граненый ствол уходят пули,  
И щелкнул в первый раз курок.  
Вот порох струйкой сероватой  
На полку сыплется,*

и т.д.<sup>37</sup>.

Так, погружаясь ли в целое, или вникая в частности, юность беззаветно отдается книге, и книга взамен щедро поит ее силой и счастьем. С годами отношение к книге меняется. То милое **обжорство** книжное как-то незаметно миновало вместе с беззаботностью отроческих лет. Постепенно человек привыкает видеть в книге определенный ответ, выражение чужого опыта, деловое указание. Теперь уже не все занимательное годится для чтения: выбор книги и самый интерес чтения определяются внутренним запросом, и тем строже, чем самобытнее личность читающего; теперь хочется **учиться** у книги, при том учиться не всяким вообще интересным вещам, а тому, что безотчетно или осмысленно чувствуешь нужным узнать для своего жизненного дела. Во взрослом всеядное чтение отвратительно: оно – верный признак внутренней бесформенности, и оно же закрепляет эту бесформенность, превращает человека в «многочитающего тунядца» (это слова Ницше: «Ich hasse die lesenden Müssiggänger»<sup>38</sup>, каковы в большинстве наши барышни из среднеобразованного круга, особенно в провинции). Но благо тому, кто еще и в зре-

лом возрасте сохраняет юношескую способность хоть изредка бесцельно увлечься книгою, отдаться ей без корысти, хотя бы и возвышенной, а просто прильнуть и забыться в ней, как мы забываемся, слушая музыку или созерцая чарующий ландшафт: самое это забвение себя освежает душу.

Не знаю, как в других странах, но у нас, несомненно, читают мало и, главное, плохо. Печально, что большинство из нас, выйдя из детского возраста, одновременно и теряют лучшее, и сохраняют худшее, что есть в отроческом чтении, — теряют способность беззаветно увлечься книгою, и не приобретают умения читать интенсивно. В этом виноваты, конечно, воспитатели, потому что в чтении есть сторона, которая в известном возрасте требует выучки: есть искусство «медленного чтения», которое от природы присуще только немногим, но которому в раннюю пору можно и должно научать каждого. В поверхностном чтении почти всякая книга вредна уже тем, что, не задевая души читающего, не приводя ее в движение, она без критики населяет память неусвоенными идеями или образами, тогда как в медленном чтении невольно совершается глубокая душевная работа, точно зубчатые колеса книги не скользят, как там, а задевают и двигают тайные колеса в душе читающего.

Я писал недавно о громадных количествах потенциальной рабочей энергии, которую современный экономический строй оставляет неиспользованной в рабочем к вреду для самого рабочего и для всего общества; то же самое можно сказать и о книгах: в каждой книге содержится бесконечно больше, чем мы обыкновенно, при нашем торопливом чтении, умеем извлечь из нее. Пусть не всякая книга пригодна для всякого, пусть книги влияют только по «избирательному сродству» души писавшего с душою читающего: это совершенно верно. Но родство не сказывается непосредственно: оно обнаруживается как искра от удара кремнем об огниво. А для этого кремень должен вплотную коснуться огнива, — и чтобы узнать в книге **свою** книгу, нужно подойти к ней вплотную.

Возможно, что здесь существует даже порочный круг. Теперь, сравнительно с прошлым, книгу читают поверхностно; писатель бессознательно учитывает это и пишет без той щепетильной тщательности, какая неизбежно должна была быть у писателя старых времен, который знал, что его будут читать вдумчиво и сочувственно. Нынешний писатель просто не чувствует той ответственности за каждое свое слово, и соответственно, значит, и сам санкционирует легкое отношение читателей к напечатанному; и так одно поддерживается другим, и зло растет с двойной быстротою.

## Право личности

Всякое размышление о нравственном смысле истории неизбежно на первых же шагах ставит мыслящего перед следующим вопросом: могу ли я, смею ли я думать, что человечество (или известная значительная часть его) в таком-то деле заблудилось, пошло неправильным путем? Можно ли вообще по отношению к таким стихийным делам говорить об «ошибке»? Самый факт, что человечество выбрало именно этот, а не какой-нибудь другой путь, не свидетельствует ли убедительно о том, что данный путь был и есть единственно возможный или наиболее целесообразный при сложности исторических условий? И если так, то что же мне делать с моей мыслью, так неопровержимо изобличающей ошибку человечества? Верность моей мысли для меня несомненна, эта мысль, в силу своей очевидности, неистребимо коренится в моем уме, — и однако я знаю, что она методологически ошибочна. Кто рассудит меня с историей и скажет мне: ты неправ, смирись перед нею, — или, напротив: твоя мысль верна, иди и действуй, и верь в торжество своей правды?

Но нет судьбы, потому что и обвинитель, и защитник истории — во мне самом. Я знаю, что пути, по которым идут народы, избираются не произвольно, а повелительно указываются историческим разумом. Прежде, чем вступить окончательно на известную тропу, человек в мириадах индивидуальных опытов пробует ошупью всесторонне эту и другие тропы и в этих опытах погашает их индивидуальные отклонения и ошибки, так что в конце концов все временное и произвольное отпадает, и обнажается подлинная психологическая сущность данного дела. Эта сущность — последняя: самый грунт человеческого духа, его вечные силы, возможности и потребности, столь сложные, столь тонкие, что, конечно, никакая мысль неспособна их увидеть и обнять; учсть их в полноте способен только самый опыт. И вот в результате этого исполинского стихийно-мудрого опыта уже с уверенностью избирается определенный путь. Но и с моментом выбора исторический разум не прекращает своего контроля: экспериментирование продолжается непрерывно, потому что каждая отдельная душа из тех миллионов людей, которые на протяжении времен идут по этой дороге, есть новый факт, на котором верность первоначального выбора должна быть сызнова испробована. Таким образом, во все время, пока данный путь остается торным, он ежеминутно испытывается на всю полноту жизненных потребностей каждого человека, кто идет по нем, — причем самая привычка или

традиция есть только один из элементов учета, конечно, столь же законный, как и все другие. Как же можно говорить об «ошибочности» исторических определений? Объективно-ошибочными могут быть индивидуальная мысль и индивидуальное хотение; но не может быть ошибочным предпочтение, основанное на органическом самоучете человеческого духа во всей его целостности и в длинном ряду поколений.

Вот для пояснения простой пример. Моралисты, врачи и эстетики говорят нам, что городская жизнь безнравственна, вредна и уродлива, что цивилизация со своими каменными улицами и каменными ящиками-небоскребами зашла в тупик, что создание современного города с его восемью или двумя миллионами жителей есть роковая ошибка человечества, за которую оно и платится жестоко. Это утверждение кажется не опровержимым, его верность подтверждается ужасающими данными квартирных анкет, статистикой преступлений и болезней и громче всего — наблюдением и опытом всякого мыслящего человека. Да, я вижу, человечество в этом деле пошло по ложной дороге, ведущей к гибели. Но странно: почему же люди искони и под всеми широтами неизменно устремлялись на этот именно путь, бесчисленные группы людей, глубоко различные по потребностям и навыкам, совершенно независимо друг от друга, т.е. не в силу подражания? И если, углубившись в историю, я пойму в этом деле то немногое, что можно понять умом, если я пойму, что первоначально города всюду возникали из потребностей самозащиты и взаимной помощи. То передо мною все-таки останется вопрос о достаточных основаниях **существования** городов на протяжении всего того времени, когда опасность вражеских набегов миновала. Есть же, значит, могучие причины, которые с тех пор и до нынешнего дня наперекор всем неудобствам заставляют человека оставаться верным некогда избранной им городской форме жизни, и, значит, этот давнишний выбор, ежедневно проверяемый всею совокупностью жизненных потребностей каждого из живущих в городе, в итоге все-таки санкционируется доныне. Мысль моралиста или эстетика, моя собственная мысль и опыт, осуждающие городскую форму, — могут ли они меряться с стихийной мудростью истории? Они скудны и односторонни; у них и голоса не должно быть в таких делах, потому что они способны заметить и учитывать лишь ничтожную часть условий, препятствий, стремлений, скрещивающихся здесь. Жизнь, всесторонне проверив себя во всю свою темную глубину и продолжая непрерывно проверять себя в каждом новом человеке, определила свою равнодействующую: город; не смешно ли, если я, на основании своего единичного опыта или своей мысли, скажу ей:

ты ошибаешься, ты сама себя неверно учи: твоя правильная равнодействующая — математическая середина между одиночеством человека и нынешней городской скученностью, т.е. деревня?

Итак, что же делать человеку, чья мысль и совесть восстают против исторического определения? Заглушить их ему невозможно, почти физически невозможно. По природе человеческого духа убеждение мысли и совести не может оставаться пассивным: оно стремится осуществиться, т.е. перестроить жизнь сообразно с собою; но для действия необходима уверенность в **объективной** правильности убеждения, — субъективной очевидности мало; значит, тяжба между мыслью и историей во что бы то ни стало должна быть решена.

В ученой книге англо-голландского социолога Г. Нибура «Рабство как система хозяйства. Этнологическое исследование» (русский пер. Максимова, 1902 г.) я нахожу такое рассуждение об одном из крупнейших «исторических определений» — об экономическом неравенстве людей: «Не надо думать, что мы согласны с теми, по мнению которых человечество жило до настоящего времени при нездоровой социальной системе, которая дает некоторым людям возможность безжалостно «эксплуатировать» своих ближних, но в скором времени должна исчезнуть и уступить место здоровой системе, когда все люди соединятся для эксплуатации сил природы, не эксплуатируя один другого... Не по простой случайности одни люди управляют и пользуются выгодами, присущими их высокому положению, а другие управляются и должны довольствоваться меньшей долей земных благ.. Самым решительным доказательством разумности настоящей системы служит ее продолжительное существование. Если бы одни люди шли во главе других только благодаря простой случайности или своему плутовству, то большинство легко могло бы восстать против меньшинства и перевернуть всю систему. Но правящее меньшинство сохраняет свое положение, из чего следует, что оно (т.е. правящее меньшинство) необходимо»<sup>40</sup> — необходимо, думает Нибур, ради тех важных социальных функций, которые оно исполняет.

Вот безукоризненное рассуждение с точки зрения истории. Исторический разум создал социально-экономическую систему господства и рабства, он поддерживает ее на протяжении веков доныне, — следовательно, она и есть единственно возможная, единственно-«разумная» (именно в этом смысле Гегель сказал: «все существующее разумно»). Пред этим фактом мысль должна умолкнуть — и Нибур весьма нелестно отзывается о социалистах, не желающих примириться с этим фактом.

Нибур совершенно прав, но его правда возмущает душу; и вот что важно заметить: это чувство возмущения — во мне, в вас, в социалисте, который, выслушав Нибура, молча и с отвращением отвернулся от него, — столь же реально, как любой исторический фактор: реально и действенно. Оно свидетельствует о том, что проверка данной исторической системы на **моем** и на **и вашем** жизненном опыте дает отрицательный результат. Подобно тому, как научная гипотеза, не оправдавшись хотя бы на одном явлении из числа тех, которые подлежат ее ведению, тем самым обнаруживает свою односторонность или неверность, так историческое определение должно быть признано не вполне соответствующим природе вещей, природе человеческого духа, лишь только оно встретит беззаветный, искренний протест хотя бы в одной душе. И тут сызнова начинается тот же процесс, в каком это определение зародилось: единичный протест недостаточно свидетельствует об истине природной; только в многообразной проверке бесчисленными другими опытами он очищается от субъективных элементов; чем больше будет сходных по существу протестов, тем ближе вносимая ими поправка подойдет к объективной истине; и с этим приближением к объективной истине неминуемо идет рука об руку, как бы уже помимо сознательной воли людей, реальная, в самой действительности, перестройка исторического определения, как это легко видеть, например, в истории обычного права.

Итак, моя мятежная мысль, поскольку она всецело владеет мною, поскольку она «сильнее меня», есть непреложный факт, и ей внутренне присуще право восстать против истории; самая ее неискоренимость во мне (если она неискоренима) объективно доказывает, что в чем-то, частично, она опирается на самый грунт человеческой природы. Моей индивидуальной мыслью я **увидел** какую-то одну, или немногие, подлинную силу, возможность или тенденцию бытия, — увидел и уже не могу не видеть, и оттого «одержим» этим видением, потому что она действительно подлинная. И во имя этой впервые опознанной мною, раньше пренебреженной по незнанию тенденции бытия — я восстаю против исторического определения. Стало быть, мой протест естественно законен, под тем условием, ежели я сознаю неполноту моей истины, роковую невозможность для меня, как единичного духа, учесть всю действительность. Именно в этих пределах я безусловно вправе осуществлять мою мысль, т.е. разрушать и перестраивать историческое определение, что, разумеется, есть вместе с тем и природная функция моего духа. Отыщи каждый в себе, какая мысль в нем крепка как смерть, и тогда знай, что в ней наверное есть зерно объективной истины; и если еще ты

сумеешь каким-то внутренним чутьем, при молниеносных вспышках страсти, разглядеть во тьме своего духа, что именно есть то новое, которое открылось тебе, то, действуя сознательно по **этой** линии, ты достигнешь наибольшего успеха уже потому, что ясно указанная подлинная грань вечной истины тотчас будет признана многими, и они радостно пойдут с тобою, очищая и тем укрепляя на победу твою истину.

**Страстность мысли есть ее право на мятеж, ее самосознание — условие ее успеха.**

## КОММЕНТАРИИ

Ежедневная газета «Русская молва» выходила в Петербурге с 9 декабря 1912 г. (№ 1) по 20 августа 1913 (№ 247). Финансировал издание Дмитрий Дмитриевич Протопопов, член «Союза освобождения» и Конституционно-демократической партии, депутат Государственной Думы I созыва. Редакторами газеты были: Л.А. Велихов, С.А. Адрианов, А.А. Стахович, Л.И. Лушников. М.О. Гершензон сотрудничал с газетой практически в течение всего срока ее издания.

- 1 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1912, 25 декабря (7 января 1913), № 17. Подписано: *М.* См. также № 14.
- 2 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 5 (18) января, № 25. Подписано: *М.*
- 3 Колонка имеет общее заглавие «На разные темы». М.О. Гершензон указывает на связь этой статьи с предыдущей, опубликованной в № 17.
- 4 Пастер (Pasteur), Луи (1822—1895) — французский микробиолог, химик, основоположник современной иммунологии. Член Парижской академии наук, Французской медицинской академии, Французской академии («бессмертных»), член-корреспондент и почетный член Петербургской Академии наук. Участник Революции 1848 г.
- 5 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 8 (21) января, № 28. Подписано: *Junior*.
- 6 Подолинский, Андрей Иванович (1806—1886), русский поэт. Из стихотворения 1879 г. «Под необъятным сводом неба...». Две последние из приведенных строк читаются: «А вслед ему выводит время / На жертву новый легион» (Впервые опубликовано: *Русская старина*, 1885, № 1. РС 1886, № 2. С. 515.



- См.: Поэты 1820–1830-х годов. Том второй / Биографические справки, составление, подготовка текста и примечания В.С. Киселева-Сергенина. Общ. ред. Л.Я. Гинзбург. Л.: Советский писатель, 1972. С. 343).
- 7 Из повести М.М. Пришвина «Светлое озеро» (1909).
  - 8 *Современник*. 1912, № 12, декабрь. Рассказ напечатан с подзаголовком «Очерк».
  - 9 *Горький М.* Собрание сочинений в тридцати томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1951. Т. 11. С. 42, 43.
  - 10 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 15 (28) января, № 35. Подписано: *Junior*.
  - 11 Билль о гомруле (англ. Home Rule) – законопроект о предоставлении частичной политической автономии Ирландии (создание парламента, органов местного самоуправления) при общем подчинении верховной власти Великобритании – был внесен в 1912 г. либеральным правительством Великобритании, и в течение двух лет трижды отклонялся палатой лордов. 17 сентября 1914 г. билль о гомруле получил статус закона королевской санкцией, при этом вступление закона в силу откладывалось до окончания Первой мировой войны. Кроме того, по условиям Северная Ирландия не подпадала под действие данного закона. Независимость Ирландской Республики была провозглашена 6 декабря 1921 г.
  - 12 Тетте-à-tette – (фр.) приземленный, прагматический, утилитарный.
  - 13 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 3 (16) февраля, № 54. Подписано: *Junior*.
  - 14 Бергсон (Bergson), Анри (1859–1941) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Член Французской академии, лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). Концепция времени наиболее ярко представлена в работах: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) (русский перевод С.И. Гессена в 1910 г., озаглавленный «Время и свобода воли», Б.С. Бычковского во втором томе Собрания сочинений А. Бергсона, СПб., 1913–1914), озаглавленный «Непосредственные данные сознания (время и свобода воли)»; «Материя и память. Очерк взаимосвязи тела и духа» (1896) (русский перевод А. Баулер в 1911, В. Базарова в третьем томе Собрания сочинений А. Бергсона в 1914); «Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна)» (1922) (русский перевод А.А. Франковского в 1923 г.).
  - 15 Гальтон (Galton), Фрэнсис (1822–1911) – британский психолог, антрополог, географ, метеоролог. Двоюродный брат Ч. Дарвина. Ввел понятие наследственности в антропологию и психологию, изучая генетические предпосылки психофизиологических характеристик человека, заложив основы дифференциальной психологии. Высказывал соображения о необходимости создания евгеники.
  - 16 Отвращение к жизни, пресыщение жизнью (*лат.*).

- 17 Из стихотворения А.С. Пушкина «К вельможе» (1830) (*Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. М.: АН СССР, 1957. Т. 3. С. 168.*).
- 18 Книга «Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини флорентийца, написанная им самим во Флоренции» продиктована между 1558 и 1565 гг., осталась незавершенной. Первое издание в 1728 г., русский перевод 1848 г.
- 19 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 3(16) марта, № 81. Подписано: *Junior*. Тема механизации человеческих усилий на пути к совершенству — одна из важнейших в размышлениях М.О. Гершензона в период работы над «Тройственным образом совершенства» (начиная приблизительно с 1911 г.). При этом корысть, которую преследует человек, прибыль, которую надеется извлечь, мыслитель оценивает двояко: с одной стороны, это прямое стяжательство, как будто бы не имеющее ничего общего с духовным совершенствованием, с другой — в каждом материальном, техническом достижении проявляется «самообман нашей воли»: человек полагает, что эти достижения «нужны ему сами по себе, тогда как на самом деле они нужны ему лишь как средства иных достижений. <...> Человек создает аэроплан, думая только о технической его полезности: буду быстро перелетать и посылать биржевые известия из Нью-Йорка в Чикаго; и не знает того, что дух побуждает его строить крылья вовсе не для земных его целей, а как раз для того, чтобы ему оторваться от земли и воспарить над нею; что уже тайно созрела в нем мечта и вера о вознесении в иные миры и что аэроплан — только слабое начало осуществления этой мечты, уже окрепшей в нем и уверенной: дай срок, некогда взлечу навеки и бесследно утону в эфире! <...> дух властно и незаметно уклоняет шаги идущего — к своей мечте, уму неведомой» («*Переписка из двух углов*») (*Гершензон, М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 43*). Более того, М.О. Гершензон радикально мыслил возможности воли на пути осуществления образа совершенства в *абсолютно любом направлении и характере человеческой деятельности*: «*Ничто другое не двигает волю, как только образ совершенства, — читаем во второй части “Тройственного образа совершенства”, — всякий поступок человека есть частичное, т.е. объективно-возможное осуществление этого образа, и все человечество в силу этого стремления всех отдельных душ, дружно тянет жизнь вперед, к неведомому совершенству*» (выделено мной. — *Н.С.*) (НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 44, л. 18).
- 20 Тейлор (Taylor), Фредерик Уинслоу (1856—1915) — американский инженер, разработавший основы научной организации труда и менеджмента. В основе системы — рационализация и оптимизация движений рабочего в процессе производства, благодаря чему был введен принцип сдельной заработной платы.
- 21 Тверской П.А., Питер Деменс — псевдонимы Петра Алексеевича Деменцева (1850—1919), русского дворянина, помещика, предводителя Весеь-

- гонского уезда Тверской губернии. С 1881 г. переезжает в Северную Америку. Участвует в строительстве и благоустройстве новых поселений во Флориде, где основал город Сент-Питерсберг (1888). Под псевдонимом П.А. Тверской выступает как американский корреспондент журнала «Вестник Европы».
- 22 В.В. Новый момент эволюции капиталистической организации производства // Вестник Европы. СПб., 1913. Кн. 2. Февраль. С. 288–310.
  - 23 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 24 марта (6 апреля), № 102. Подписано: *Junior*.
  - 24 Павлова, Каролина Карловна (1807–1893), русская поэтесса. Из стихотворения «Разговор в Трианоне» (1848).
  - 25 «Вы станете покрепче всматриваться в душу человека, зная, что в ней ключ всего. Душу и душу нужно знать теперь, а без того не сделать ничего. А узнавать душу может один только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей...» (*Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Духовная проза. М., Русская книга, 1992. С. 197.*)
  - 26 Эта мысль М.О. Гершензона напрямую соотносится с более ранними вариациями: «быть, а не действовать» (см.: НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 3. Л. 1 об.) и поиска мировоззрения (эссе «Письма к брату»).
  - 27 Подлинно пророческие слова, вошедшие впоследствии в текст публичной лекции «Кризис современной культуры», прочитанной в Киеве 29 марта 1917 г. Абзац начинается следующими словами: «Для меня нет зрелища более поразительного, нежели связь между всемирно-историческими событиями и переживаниями индивидуальной души. Я твердо знаю, я вижу ясно: эта война вызвана молекулярными движениями в миллионах отдельных сознаний» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4 / Глав. ред. С.Я. Левит. Москва; Иерусалим, 2000.*)
  - 28 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 31 марта (13 апреля), № 109. Подписано: *Junior*.
  - 29 *Герцен А.И. Былое и думы. (Часть четвертая. Гл. XXV.) Л., ОГИЗ, 1947. С. 226, 227.*
  - 30 Приведенные строки – из стихотворения Н.П. Огарёва «Сушь и дождь»: *Огарёв Н.П. Стихотворения / Под ред. М.О. Гершензона. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1904. Т. 1. С. 140.*
  - 31 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 6 (19) апреля, № 115. Подписано: *Junior*.
  - 32 Тема «грубого (или «первобытного») антропоморфизма» в связи с обоснованием логической целесообразности мирового процесса возникает у М.О. Гершензона постоянно (см., например, эссе «Письма к брату»). Эта же тема необычайно интересует мыслителя в творчестве Спинозы.
  - 33 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 17 (30) апреля, № 124. Подписано: *Junior*.

34 «7 января 1793 года в седьмом часу вечера застрелился молодой ярославский дворянин Иван Михайлович Опочинин. В оставленной им обширной записке он обращался к людям — в первую очередь к своему брату — со следующими просьбами, свидетельствующими, что самоубийство Опочинина было тщательно и хладнокровно обдуманно и что единственная его причина имела философский характер: «Моя покорнейшая просьба — кто в сей дом пожалует: умирающий человек в полном спокойствии своего духа просит покорно, ежели кто благоволит пожаловать к нему, дабы не произошли напрасные на кого-нибудь подозрения и замешательства, прочесть нижеследующее:

Смерть есть не иное что, как прехождение из бытия в совершенное уничтожение. Мой ум довольно постигает, что человек имеет существование движением природы, его животворящей; и сколь скоро рессоры в нем откажутся от своего действия, то он, верно, обращается в ничто. После смерти — нет ничего!

Сей справедливый и соответствующий наивернейшему правилу резон, — сообщая с оным и мое прискорбие в рассуждении краткой и столь превратной нашей жизни, заставил меня взять пистолет в руки. Я никакой причины не имел пресечь свое существование. Будущее, по моему положению, представляло мне *своевольное и приятное* существование. Но сие будущее миновало бы скоропостижно, а напоследок самое отвращение к нашей русской жизни есть то самое побуждение, принудившее меня решить самовольно мою судьбу» (*Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века)*. СПб.: Искусство — СПб, 1994. С. 217–218.).

35 *Колбасин Е.* Курганов и его «Письмовник». СПб., 1859. С. 289.

36 *Пушкин.* Евгений Онегин (3, XXXVI) // *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. М., 1957. С. 74.

37 *Пушкин.* Евгений Онегин (6, XXIX) // *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. М., 1957. С. 131.

38 «Я ненавижу читающих из праздности» («Так говорил Заратустра». Часть первая. «О чтении и письме» (Пер. Ю.М. Антоновского)). Примечательно, что эти слова служат эпиграфом к книге Л. Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (1898).

39 Впервые опубликовано: *Русская молва*, 1913, 21 апреля (4 мая), № 128. Подписано: *Junior*.

40 *Нибур Г.И.* Рабство как система хозяйства. Этнологическое исследование / Пер. с английского А.Н. Максимова. М.: Издание магазина «Книжное дело», 1902. С. 386.

## Второй год войны

---

**И**дет двенадцатый месяц с начала войны, — теперь уже не может быть сомнения, что война перешагнет во второй год. Конца ее не видать, и по всем признакам до конца еще очень далеко. Кто бы поверил в такую возможность год назад? Думалось: самая сложность современной культуры порукою за краткосрочность войны; продолжительные войны были возможны только в сравнительно примитивных условиях, когда разрушенное войною легко восстанавливалось стихийным процессом жизни; но нынешняя культура, этот неопишимо-сложный механизм, весь из тончайших и столь хрупких частей, эта мировая ткань торгово-промышленной организации, грозят такими непоправимыми повреждениями в случае долгой войны, что правительства, конечно, поспешат прекратить разруху, и первую ужаснется за свою разоряемую промышленность Германия.

Но это предвидение, как и многие другие, оказалось заблуждением. Оказалось прежде всего, что о наличном достоянии никто не думает, не только мы, но и стяжательные немцы: цветущая, богатейшая индустрия, великолепно налаженные торговые связи, комфорт и красивость — пусть их гибнут и исчезают, им грош цена! Кто мог бы ждать от европейца такого презрения к благам мира сего? Или он в глубине души вовсе не так дорожил ими и до войны, как могло казаться, т.е. дорожить-то дорожил, но не в абсолюте, а с какою-то тайной оговоркой про себя, что это — только пока, до лучшего дела, и чтобы другой не куражился? Этот европеец, по уши погруженный в меркантильность, в сноровку и техничность, не только не испугался за свои дорогостоящие и красивые игрушки, — за свои фабрики, города и банки, — но моментально, едва раздался зов мировой трубы, точно опомнившись, повернулся спиной к быту и пошел, куда звала труба. Так женщина-мать любит добытые трудом и привычно-милые вещи своего дома и бранит за них служанку, и еще нынче, может быть, побила сынишку за разбитый графин; но когда ночью вспыхнет пожар, — она ломает руки о сыне, оставшемся внутри, и счастлива им, когда его выносят невредимым; что ей вещи! Тогда-то видно всякому, что не самые вещи она любила, а любила их ради целой жизни своей, коей средоточие — сын, и еще немножко — ради тщеславия перед соседями.

Как бы ни смотреть на войну, я признаюсь, что это зрелище кажется мне великим и торжественным; ибо есть величие в одноименном признании десятками миллионов людей малоценности мирского богатства по сравнению с ценностями высшего порядка. Я вижу здесь притом сознательное решение этих миллионов, потому что если бы они в самом деле не хотели войны, если бы подлинно пожалели свое земное достояние, — слияние их волею образовало бы столь могучий упор, что война, хоть и вспыхнув, погасла бы тотчас. Значит, это именно они, десятки миллионов отдельных людей, молча, в душе своей каждый отреклись от житейского, взвесив, отбросили его ради высшего блага. Ради какого? — Они по-разному видят его, и я не возьмусь определить эту изначальную ценность немцев, французов, англичан, — ни даже нашу. Ее нельзя понять и невозможно выразить: такая ценность, ради которой миллионы людей с готовностью несут разорение и идут на смерть, есть без сомнения ценность коренная, религиозная, сверхсознательная.

В только что вышедшей июньской книге «Русской Мысли» есть прекрасно написанная статья г. Муретова «Правда нашей войны», где автор пытается решить этот вопрос для России. Он формулирует свой вывод так: «Та основная ценность, во имя которой начата наша война, есть историческая роль русской народности, которая в своем росте вышла за пределы племенного своего бытия и стремится к мировой роли»<sup>1</sup>. Назначение России — объединить вокруг себя славянство, и в этом стихийном процессе она столкнулась с германским миром, для которого, по-видимому, жизненная необходимость — держать у себя в подчинении часть славянства: отсюда трагическая неизбежность нынешней войны. Может быть это и верно, но, несомненно, это — лишь часть, одно из слагаемых той единой и в своем единстве непостижимой ценности, которую созерцает теперь в своем духе русский народ; и выдавая рациональную часть за мистическое целое, формула, цитированная мною, конечно, не верна.

Бог, которому приносишь жертву, всегда незрим: видима только жертва, и ценностью жертвуемого определяется степень веры. Самых тучных своих быков приносит ныне в жертву Европа, и не жалеет, и рада заклать еще гекатомбу — ему, невидимому Богу. Когда она пасла свои стада и заботилась об их умножении, когда промышляла скотом и богатела наживую, мы были готовы осуждать ее. Больше того: опыт этой войны нов для нее самой, ибо до этой жертвы **она сама не знала себя столь верующей**. Грех и не время теперь говорить о Западе, погрязшем в феноменализме<sup>2</sup>; жертвенная готовность воюющих ныне народов — акт высочайшего религиозного идеализма.

И так как человек познает себя больше всего по своим проявлениям (сделав, видишь себя впервые, как в зеркале, в содеянном тобою), то этот опыт не может пройти бесследно для европейской культуры. Она была склонна считать себя материалистичной, а на деле увидела себя идеалистичной; этот урок может вызвать глубокий переворот в ее самосознании. Было бы заблуждением пророчествовать о том, в какие конкретные формы выльется новое сознание; но нельзя не верить, что оно рождается в наши дни и что оно будет одним из главнейших последствий этой войны, бесконечно более существенным для дальнейших судеб человечества, нежели все ее материальные результаты.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. 1915. 28 июня (11 мая). № 14931, утренний выпуск. Подписано: *М. Гершензон*.

- 1 Дмитрий Муретов. Правда нашей войны // *Русская мысль*, 1915, июнь. С. 11 [в журнале приведенная фраза выделена курсивом].
- 2 Для феноменализма, к началу XX века связывавшегося с именем Эдмунда Гуссерля, было характерно рассмотрение структур сознания вне опыта (априорных) и вне истории, принципов чистого мышления, идеальных значений. В период Первой мировой войны многие философы, не разделявшие феноменалистических принципов, были склонны рассматривать такую степень абстракции сознания от опыта и исторического контекста как одно из проявлений германского милитаризма в мышлении (см., напр.: *Бутру Э.* Германия и война // *Вестник воспитания*. 1914. № 9.) Некоторые философы, напротив, полагали степень абсолютизации идеального в мышлении недостаточной (*Зиммель Г.* Судьбы Германии // *Северные записки*. 1915. № 3.) Ср. также знаменитое выступление В.Ф. Эрна, проследивавшего истоки современной немецкой философской мысли в «богоубийственном» кантовском феноменализме (*Эрн В.* От Канта к Круппу // *Эрн В.* Меч и Крест. Статьи о современных событиях. М., 1915.)

**С**лучайность принято объяснять как точку пересечения двух разнородных причинных рядов. Это совершенно верно, но ведь это не объяснение, а только описание; утешит ли оно тяжело раненного, утешит ли мать убитого? Мыслитель без труда докажет ей, что выстрел, убивший ее сына, был строго закономерен во всех отношениях, начиная с отдаленнейших причин нынешней войны и кончая направлением, по которому летела данная пуля, и что также всесторонне закономерно было положение головы ее сына в ту минуту, когда ее пронзила эта пуля; но мать, выслушав, спросит: «Почему нужно было, чтобы движение пули пересеклось с движением именно этой, так милой мне головы, а не с движением какой-либо другой, или, еще лучше, не направилось на куст, на землю, на стену? Она спросит: «В том бою из 2000 наших пало только 40; почему мой сын оказался в числе этих сорока, а не в числе уцелевших?» И мыслитель ничего не сможет ответить ей.

На вопрос матери возможны только два ответа: необходимо признать либо, что случайность по существу бессмысленна, либо — что она закономерна, но только в каком-то сверхчеловеческом смысле, недоступном пониманию нашего разума; третьего объяснения не может быть. Само собою разумеется, что принятие того или другого толкования заранее обусловлено в каждом человеке его наличным мирозерцанием, предшествующим опытом и т.п.; конечно, убежденный позитивист не обвиняясь назовет случайность бессмысленной, и, напротив, верующая мать безропотно склонив голову: «Да будет воля Твоя!»<sup>1</sup> Но законченных, окрепших мировоззрений немного; огромное большинство душ находится в зыбком состоянии, непрерывно переходит из настроений шаткой и полусознанной веры в настроения грубого материализма и снова назад, и так без конца всю жизнь, не находя ни там ни здесь окончательного покоя. Для таких людей, — когда война ставит перед ними в страшной *личной* форме всемирный вопрос *о смысле случайности*, — для таких людей война тем самым оказывается могучим толчком к их окончательному самоопределению. Здесь, в войне, всякий участник находится во власти случая; притом здесь от случая зависят не мелкие частности личной судьбы, а всегда — нечто очень важное: самая жизнь или, по меньшей мере, здоровье, целость тела; поэтому и сам



участник, и его близкие все время чувствуют себя как бы стоящими перед невидимым, но грозным судилищем в ожидании приговора, и, следовательно, ни на минуту не могут отделаться от навязчивого вопроса: это судилище, от которого зависит все мое благое — как оно судит? по неизвестным ли мне неизменным законам, — в чем человеческий ум всегда находит глубокое удовлетворение, — или по бессмысленной прихоти, что в высшей степени оскорбительно и почти невыносимо? Захваченный горем человек не может не думать об этом непрерывно, страстно, мучительно, — и это размышление кристаллизует его душу, толкает ее к какому-нибудь из двух полюсов — к благословлению всей мировой жизни, как процесса непостижимо-разумного, или к совершенному отчаянию и проклятию. И так как нынешняя война охватывает такое большое число участников, как ни одна из предшествовавших ей, и, значит, за время этой войны тот вопрос неотступно преследует миллионы и миллионы людей — самих воинов и их близких, — то надо думать, что она могущественно ускорит, по крайней мере в европейских народах, процесс самосознания. Впрочем, таково же, хотя и слабее в размерах, было действие и всех прежних великих войн.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Отечество*. Иллюстрированная Летопись. № 1. 1915. Подписано: *М.О. Гершензон*. Перепечатано в «Бюллетенях Литературы и Жизни» 1914—1915. № 12. (1915. Февраль — II.) в разделе «Мысли, вопросы и темы современности», с. 678—679 под заголовком: «Война ускорит процесс личного и массового самосознания».

- 1 «Да придет Царствие Твое; Да будет воля твоя и на земле, как на небе» (Мф 6:10).

# Безумное молчание

---

**М**ного доброго, что таилось в сердце, стало явным в дни войны, точно раскрылись сундуки и забытое золото поступило в общий оборот. Но как безмерно-скудна эта благая дань в сравнении с огромностью восставшего зла! Не извне откуда-нибудь, но все, что было злого в нашей собственной жизни, в нашей ежедневной жизни, что казалось мелким и давно примелькалось нам, — как с земли поднявшиеся безвредные капли влаги, вдруг взошло над миром черной тучей и разразилось опустошительной грозой. Теперь, во время войны, минутами с тоскою вспоминаешь милое прошлое. Как было мирно, как уютно! В памяти воскресает скорбный стих Тютчева: «Что было — было ли когда?»<sup>1</sup> Правда ли, что *был* уютный быт «Мертвых душ» и «Записок охотника», что еще совсем недавно, всего с лишним год назад так волшебным вставал месяц над морем, и утром начинался привычный день, а вечером шел мирный разговор за чайным столом? Но тотчас мысль сжимает сердце: что теперь бушует над нами, накоплялось именно в те мирные дни. Проклятие — не им: им благодарность — но нашей слепоте тех дней, нашей роковой бесчувственности. За нынешний ужас каждый в прошлом виновен, и поделом теперь каждому нести свою часть кары. Если бы хоть наказание пошло нам впрок, если бы только мы поняли!

В делах человеческих есть доля судьбы, и доля человеческой свободы. Мы носим и укладываем камни, строя, но вместе с нами строят и другие, невидимые руки. Мы злоупотребляем нашей свободой; насилия и неправды были полны наши дни, как мера, полная ржи; кто из нас, знающих правду, был верен ей до конца? Если бы хоть немногие из нас были тверды тогда, в те спокойные дни, и тверды в малом, мы не дошли бы до такого крушения. А о судьбе мы забыли. Если бы мы всегда помнили о ней, если бы мы издавна свыклись с мыслью о неведомой всемогущей силе, владеющей нами, не так бы неожиданно и тупо было теперь горе матерей и жен. Для нынешней катастрофы нам уже поздно раскаиваться и поздно учиться, но надо сознать ошибку и научить детей. Кажется: новый потоп, но уже не водный, а огненный, послан на землю за беззакония людей; и ежели прекратится потоп, то не потому ли, что сжалится Господь над остальной тварью и ради нее простит

человека, сказав в сердце своем, как тогда: бесполезно наказывать человека, ибо все помышления сердца его — зло во всякое время?

Триста лет назад, когда великая Смута разразилась над русской землею, люди стали упорно думать о причинах напасти, как неволью размышляем и мы. И первую их формулой естественно была традиционная мысль, что это — Божья кара за грехи. За чьи грехи? За грех Бориса, убившего царевича, за грех попустителей этого преступления. Но за что же наказуется весь народ? И вот медленно нарастает мысль, что и в этом, и в остальных преступлениях власти виновен весь народ. Конечно, не он убил Димитрия, но как он отнесся к этому убийству? — «ни во что же положиша его кровь неповинную вся Россия». Значит, вот за что наказуется народ: «за всего мира безумное молчание»<sup>2</sup>, за безмолвное попустительство власти в ее преступлениях, сперва в этом, от которого пошла смута, потом и во всех дальнейших. Так пред общественной мыслью стал неотразимый вопрос: «Взыщем, от ких разлился грех земля наша, — *не безсловеснаго ли ради молчания?*» Виновны мы все, виновны нерадением о правде Божией и слабостью в защите ее, «яко несть отнюдь мужества никоего в нас до единого»<sup>3</sup>. Отсюда естественно напрашивается вывод: за судьбу страны ответствен в конечном счете сам народ, — нечего сваливать вину на правителей; благоденствие или гибель государства решают — общественное мнение и, на основе его, дружная общественная самодеятельность или, напротив, распыление нерадивых граждан. Грех был в молчании и бездействии; сознаём же свою вину и соединимся на спасение родины. Эта новая политическая мысль получила великолепное выражение в призывной грамоте Москвы к меньшим городам: «Для Бога, Судии живым и мертвым, не презрите беднаго и слезнаго нашего рыдания; будьте с нами обще, заодно против врагов наших и ваших общих; *помяните одно: только корень-основанье крепко, то и дерево неподвижно; только корень не будет, к чему прилепиться?*»<sup>4</sup> Корень-основанье — это сам народ, его самосознание, его солидарность. *Этой* силою держится все.

Историк, которому мы обязаны выяснением этой идеи, так изображает ее развитие\*: «В Смуту русские люди поняли, что политический и общественный порядок находится *и на их попечении и совести*... Когда они впервые почувствовали, что своды государственного здания... заколебались и задрожали, первым их чувством

---

\*См. прекрасную и глубоко-поучительную статью А.И. Яковлева о «безумном молчании» в «Сборнике статей, посвященных В.О. Ключевскому», Москва, 1909 (Примечание М.О. Гершензона. — *Н.С.*).

было чувство ужаса перед чем-то непонятным и непредотвратимым... Когда они поняли, что ответственность за эту катастрофу падает не на кого-либо другого, а на них самих, что от них самих зависит предотвратить ее, они почувствовали себя виновными в этом несчастье. Вот смысл их горького вопля — «домолчались»! Они сделали тот неизбежный вывод, что самая неспособность защитить государственный порядок есть уже соучастие преступлению, они *сами* назвали преступлением свое вечное желание отмолчаться. Но, почувствовав себя ответственными за политический порядок, они не могли не почувствовать себя и хозяевами его»<sup>5</sup>. И, как все знают, народ сам взял тогда в свои руки дело земли — и отстоял ее.

Круговая порука всех за судьбы родины, и как основание этой круговой поруки — нравственное сознание каждого отдельного гражданина и его поведение в обыденной жизни, — таков смысл этой достопамятной формулы, выстраданной триста лет назад русским народным духом. В словах «безумное молчание» заключено предостережение для всякого народа, на все времена. Всякое бедствие народное, целиком или в большей части, порождено всегда «безумным молчанием», и исцеление бедствий всегда приходит только от поголовного усердия всех чрез солидарность в общем деле. Не существует особенной гражданской нравственности и особенного долга перед своей страной: есть только простая нравственная обязанность каждого перед своей совестью; и этот долг должен быть не только ясно сознан каждым, но, главное, должен быть действен в воле его: тогда нравственная активность *сама собою преступает границы личного быта и выходит на общую арену*; подлинно гражданским является в этом деле только слияние *в одном русле* самопроизвольных личных усилий. Всякий честный и мужественный человек в урочный час помимо своей воли становится общественным деятелем. «Безумное молчание» — не какой-нибудь специальный грех пред родиной, не отсутствие патриотизма, а только общее нравственное недомыслие и, в особенности, нравственная вялость.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. 1915. 11 сентября. № 15081. Подписано: *М. Гершензон*.

- 1 Точная цитата: «Что ныне — будет ли всегда?.. / Оно пройдет — / Пройдет оно как все прошло, / И канет в темное жерло / За годом год» (из стихотворения Ф.И. Тютчева «Сию задумчив и один...» <Не позднее апреля 1836 года>. См.: *Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников* / Под ред. Л.Н. Кузиной и К.В. Пигарева. М., 1988. С. 62).
- 2 Все цитаты М.О. Гершензон приводит по статье: *Яковлев Алексей. «Безумное молчание»* (Причины Смуты по взглядам русских современников ее) // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню тридцатилетия его профессорской деятельности в Московском Университете (5 декабря 1879 — 5 декабря 1909 года). М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1909. Ч. 2. С. 651–678. Выражение «безумное молчание» — слова Авраамия Палицина: «И яко сих ради Никитичев Юрьевых вскоре, тогожде лета 7111, и за всего мира безумное молчание, еже о истинне к царю не смеюще глаголати о неповинных погибели» (взяты А. Яковлевым в качестве одного из эпиграфов к статье). Цитированное выше выражение «ни во что же положиша сю кровь неповинную вся Росия» из сказания Авраамия Палицина (там же. С. 663).
- 3 Там же. С. 660. («Временник» дьяка Ивана Тимофеева).
- 4 Там же. С. 669. В тексте: «*корень, основанье*». (Здесь и далее А. Яковлев анализирует грамоты Смутного времени).
- 5 Там же. С. 677. (Вывод А. Яковлева).

# Сказка и быль

---

## I

**Д** а будет мне позволено пересказать здесь одну сербскую народную песню, перевод которой напечатан в одной прекрасной книге «Сербский эпос», вышедшей на днях в Москве<sup>1</sup>. Песня занимает в печати неполных четыре страницы и принадлежит, как мне кажется, к величайшим созданиям мировой поэзии. Рассказывается, что диакон Стефан встал рано поутру в воскресенье, еще до восхода солнца, но пошел не в церковь, а в поле, и принялся сеять. Мимо по дороге шли два старца; пожелав Стефану Божией помощи, они вступили с ним в разговор: «Бог с тобою, диаконе Стефана! — что это ты вздумал сеять в воскресенье, до обедни? Или ты рехнулся? Или принял турецкую веру?» На это Стефан смиренно отвечал им: «Не рехнулся я и не потурчился, а лежит на мне забота большая: я кормлю в доме девять слепых и девять немых, — вот и тружусь с верною женою, и Господь простит нам грех». Тут богомольцы сказали друг другу: «Пойдем-ка на двор к Стефану, посмотрим, как хозяйничает диаконица». А диаконица тоже встала рано и просевала муку. Старцы и к ней обратились с тою же укоризной, зачем, дескать, работает в воскресенье, и она отвечала им так же, как муж. Выслушали старцы ее смиренный ответ, и говорят: «Бог с тобою, добрая хозяйка! Ты подай-ка нам твоего ребенка из колыбели, мы его зарежем и его невинной кровью окропим все, что в доме, — тогда немые заговорят, а слепые увидят свет Божий!» Долго думала жена Стефана, потом, решившись, твердою рукою подала им дитя из колыбели. Они зарезали младенца, окропили двор и людей, и тотчас же немые заговорили, слепые прозрели. Старцы попрощались с хозяйкою и пошли своим путем, а диаконица оглянулась вокруг, поглядела на колыбельку, а там сидит ее ребенок жив и невредим, играет золоченым яблочком. Тогда диаконица воззвала к Богу о явном чуде, случившемся с нею, но младенец отозвался ей из колыбели: «То были не старцы-богомольцы: это были ангелы Господни!»

Какая простая, какая глубокая и нежная сказка! По созданию узнается творец; эту сказку создал в самом себе по своему замыслу из каких-то обломков грубой действительности человеческий дух;

сколько же нежности, значит, сколько сострадания, и жертвенности, и трогательной простоты таит в себе человеческая душа, если она могла сложить такое повествование, такие лучезарные образы! И особенно в наши страшные дни, каких страшнее не знает история, не счастье ли хоть на миг снова увидеть божественное лицо Человека, где он — подлинно образ и подобие Божье?

Но цеппелин над Парижем, это предательское ночное убийство женщин и детей, удушливые газы и самая война вся в целом — ведь оттуда же? Там же, где родилась эта сказка, — в божественном духе человека — родился и замысел удушливых газов: разве этому можно было бы поверить, ежели бы это не было фактом? Только в вещественном мире нет чудес; не верь, когда тебе скажут, что солнце встало с заката или дуб зацвел розами; но верь всему, что тебе расскажут о поведении человеческого духа, потому что здесь все возможно, даже самое неправдоподобное, и нельзя ни за что поручиться. Дух — стихия, но между стихиями самая могущественная и самая незаконная; его противоречия соразмерные его могуществу.

## II

Человек искони боялся своего духа и во все времена силился подчинить его закону и мере; не столько усилий было потрачено на подчинение природы, сколько на обуздание духа, и в разное время было достигнуто многое. Но трудность заключалась в том, что каждая победа над стихией духа оказывалась Пирровой победой: обузданный дух оказывался бессильным, неспособным к творчеству; разумность и справедливость обессиливали дух<sup>2</sup>. И через всю историю проходит это великое недоумение, борьба двух желаний: как сделать, чтобы, не подавляя стихию духа, живую силу человечества, вместе с тем подчинить ее разуму, как приручить льва, не калеча его? Только страсть и хотение — движущее начало истории, но страсть незаконна: как сделать, чтобы хотение осталось страстным, но сделалось сознательным и способным соблюдать меру?

Толпа бредет, не озирая далее, но те, кто мыслит о путях человечества, всегда ставили перед собою этот вопрос с большею или меньшею ясностью и пытались решать его. Как два столпа, стоят Сократ и Ницше на противоположных концах и времени и мышления. Сократу, за две тысячи лет до нас, еще нечего было бояться оскудения страсти в человеке, и он провозгласил уверенно, что должно и можно учить людей добродетели. Ницше застал мир иным, усмиренным культурою; что случилось с человеком! Добродетель обескровила его,

превратила Прометей<sup>3</sup> трагедии и Цезаря Борджиа<sup>4</sup> в бережливого, осторожного, трудолюбивого, любящего покой филистера, опустошила его душу, и Ницше снова взалкал стихийной страсти и отверг добродетель ради инстинкта.

Что писал бы Ницше, ежели бы дожил до этой войны? Оргия человеческого духа, разнузданность всех инстинктов, злых и благих! В будни его не измерить, он согнулся над житейской работой и приравнивает свои движения к закономерным движениям вещества, он кажется маленьким и сдержанным. Теперь он распрямылся и движется вольно: смотри и мерь! Мы думали, что выучка уже в корне изменила его природу, что он навсегда стал благонравным и сдержанным в движениях, — нет! Все тот же неукротимый размах, одним движением смести Лувен<sup>5</sup> с лица земли, взлелеять адский умысел и вмиг затем вспыхнуть жертвенной любовью, побеждающей самую смерть! И если это зрелище страшит нас, то что же делать? Огонь не только светит, греет, плавит на радость нам, — он также в пожарах истребляет наше добро. Хороша сербская сказка, хороша и правдива, но в ней не вся правда о человеке: это — правда об огне светящем и согревающим; но ежели ты хочешь, чтобы ребенок не обжегся и не сгорел, расскажи ему об огне и вторую половину правды. Урок войны не пропадет даром для человечества. Человек забыл меру свою, ошибался в мыслях о самом себе: ему надо было обнаружиться в войне, чтобы в своих деяниях, как в зеркале, увидеть себя.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. № 15342. 24 января 1916 г. Подписано: *М. Гершензон*.

- 1 Сербский эпос / Пер. Н.М. Гальковского. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1916.
- 2 Одна из важнейших идей Гершензона — покой и порядок убивают в духе творческую способность. Ср., в статье «Нагорная проповедь»: «И если под царством небесным разуметь — как и должно, по-моему, — тот вовеки недостижимый, но подлинно сущий предел совершенства, к которому сквозь грехи и заблуждения неотвратимо идет человечество, то заповеди говорят нам: сытые духом, самодовольные, благополучные здесь — пустоцветы;



в них нет никакого прока для человечества, они живут бесполезно; то великое дело делают своими падениями, своей тоской и своим стыдом — эти, потому что в них нет покоя, который убивает дух. Главное, чтобы сердце кипело, хотя бы кощунством и злом. Главное — чтобы сердце не было спокойно. Тогда весь дух в движении; тогда и мысль не будет застаиваться в догматах и принципах и жизнь не будет коснеть в навыках, законах и учреждениях. Предел совершенства (безумие для нас) — полная беззаконность и расплавленность духа; поэтому прогрессивно только то, что ведет к *этой цели*» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 282*). Ср. также о зародышах жизни, как едином творческом начале: «Запретительный закон всегда дурен, потому что он убивает зародыши, а зародыши жизни всегда ценны, даже когда мы не узнаем в них добра; он статичен, парализует силы» (там же, с. 280–281).

- 3 Прометей («предвидящий», древнегреч.) — мифологический персонаж, сын титана Иапета, двоюродный брат Зевса. Благодетель человечества, добывший огонь, научивший людей искусствам и ремеслам, из-за чего был наказан Зевсом, приковавшем Прометея к скале на Кавказе.
- 4 Цезарь Борджиа (Чезаре Борджиа, Borgia Cesare, 1475(76)–1507), герцог Валентино — итальянский государственный деятель и полководец, правитель Романьи; сын кардинала Родриго Борджиа, ставшего впоследствии папой Александром VI. Известен как жестокий и коварный правитель.
- 5 Лувен (Лёвен) (франц. Louvain, флам. Leuven) — город в Бельгии, в провинции Брабант. Первое упоминание с 884 г. В 1425–1426 гг. в Лувене был основан первый университет в Бельгии. В период Первой и Второй мировой войн был занят немецкими войсками, получил значительные разрушения.

# Закон Фехнера<sup>1</sup>

---

**Ч**его стоят предвидения людей, даже самых мудрых, даже наиболее знающих! Двадцать лет тому назад Вл. Соловьёв писал, что европейская война теперь «нравственно-невозможна»<sup>2</sup>, и почти накануне этой войны человек зоркий, всесторонне и глубоко изучивший немецкую жизнь, свидетельствовал, что с момента своего объединения «Германия стала искренне-миролюбивой». После 1870 г. ни государи (т.е. немецкие), ни народы не желают новых войн. Они сознают, что Германия «насытилась» и нуждается в долгих годах покоя, чтобы переварить приобретенное, привести в порядок свои внутренние дела, развить свою индустрию. Все в Германии желают мира»<sup>3</sup>.

И вот, нравственно-невозможное, фактически-невероятное случилось, и есть, и утверждает себя. Два эксперта, первейшие специалисты каждый по своей части, осмотрели здание и единогласно признали, что опасность пожара совершенно исключена. И не то удивительно, что вспыхнул пожар, — удивительно, что они не предугадали легкости его распространения, т.е. не заметили, что все здание современной культуры построено из горючих материалов. Потому что размеры, какие приняла война, не оставляют сомнения на этот счет: в современной культуре нет ничего, что остановило бы войну, — в ней нет ничего огнеупорного. Как лесной пожар беспрепятственно доходит до опушки, так эта война может кончиться только с истощением одной из воюющих сторон.

Если всякая война сводится в последнем счете к действию иррациональных сил и в этом смысле не может быть понята до конца, то перед нынешней войною разум в особенности бессилён. Самая ее внешность не умещается в нашем поле зрения, размеры ее проявлений далеко превосходят емкость наших чувств. Психофизиология учит, что наши восприятия ограничены двумя «порогами», нижним и верхним; раздражение становится доступным нашему сознанию, только перейдя известную границу; начиная отсюда, ощущение усиливается с усилением раздражения, но дойдя до верхнего порога, ощущение перестает возрастать, как бы ни усиливалось раздражение. Так, человеческое ухо начинает воспринимать звук только,

---

\* *Лихтенберже А.* Современная Германия / Перев. Н. Попова, М., 1914. С. 137. Слова Вл. Соловьёва из его статьи «Нравственные основы общества», 1894 (прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*).

когда число колебаний в секунду доходит до 16, и ощущение звука перестает усиливаться, когда число колебаний больше 3,000. Нет сомнения, что этот закон («закон Фехнера») определяет не только деятельность наших разделенных органов чувства, как зрение, слух, осязание и пр.: аналогичному закону подлежат также наши высшие и общие чувствования. Я думаю, что нынешняя война — как раз одно из тех явлений, которые безмерно превосходят емкость нашего сознания. Нам внятна только небольшая часть ее огромного содержания, и эту часть наш разум расчленяет, осмысливает, и тем лишает таинственности, весь же остальной состав явления, не уместяющийся в сознание, предстает разуму, как нечто неразложимое и мистическое, обволакивает его туманом. Этот темный смысл **целого** гнетет людей, как кошмар, — тревожит душу и рождает в ней странные чувства. И, кажется, реакция человеческого духа на этот неразложимый остаток тоже имеет свою закономерность, еще неведомую науке, но изредка открывавшуюся поэтам. Сюда любили проникать Эдгар По и Метерлинк, но, может быть, самое верное наблюдение сделал Пушкин. Я разумею «Пир во время чумы». Пушкин избрал для эксперимента явление не безразличное, как движение светил, а непосредственно и страшным образом вторгающееся в жизнь личности, притом такое, в котором неразложимый остаток чрезвычайно велик. И мысль его та, что этот иррациональный остаток, как бы акт чьей-то неразумной и потому незакономерной воли, вызывает в человеческой душе отпор, мятеж, сказывающийся бурным и тоже бессмысленным самоутверждением. Без протеста человек приемлет извне только то, что он приемлет через разум, но слепой стихии мира он тотчас противопоставляет стихию своего духа и перед лицом произвола ощущает себя самозаконным. Оттого здесь исчезают страх и отчаяние; напротив, вспыхивает экстатический, радостный восторг. Оттого Пушкин говорит:

*Есть упоение в бою,  
И бездны мрачной на краю,  
И в разъяренном океане,  
Средь грозных волн и бурной тьмы,  
И в аравийском урагане,  
И в дуновении чумы!*

*Все, все, что гибелью грозит,  
Для сердца смертного таит  
Неизъяснимы наслажденья —  
Бессмертья, может быть, залог!*

*Итак, — хвала тебе, чума!  
Нам не страшна могилы тьма,  
Нас не смутит твое призванье.<sup>8</sup>*

Это значит — интуитивно и непреложно познать самого себя **равным** противнику, явно побеждающему; больше того, это значит — поставить свое самосознание выше реального факта, развенчать факт, как удачливого самозванца, и объявить **себя** свыше помазанным на царство. Это — настоящая победа и настоящая свобода, только пока еще стихийная, неосмысленная; но в ней и ручательство, и зародыши реальной победы — победы Пастеров<sup>4</sup> и Хавкиных<sup>5</sup>. То чувство, которое в столь сгущенном виде изобразил Пушкин в своей «драматической сцене», переживалось, вероятно, менее напряженно бесчисленными отдельными людьми на протяжении тысячелетий, и постепенно прокладывало русло в самой действительности.

Я думаю, нечто подобное совершается теперь и у нас в широких кругах населения, именно — какое-то иррациональное и **мажорное** самоутверждение перед лицом колоссальной войны. Отовсюду идут рассказы о небывалом переполнении театров и кинематографов, о безумных тратах на роскошь и т.п. На днях в «Русских Ведомостях» были приведены выдержки из статьи одного итальянца, давно живущего в России. Статья эта, напечатанная в итальянской газете, так и озаглавлена: «Москва развлекается». «Москва развлекается. И Петроград развлекается... более умеренно, но более обычного. Вся Россия, по крайней мере, вся городская Россия, развлекается, как никогда не развлекалась». И редакция «Русских Ведомостей» в особом примечании констатирует правильность этого наблюдения: «Явление, о котором говорит корреспондент римской газеты, к сожалению, существует». Да, оно существует, и оно заслуживает, конечно, сильнейшего порицания. Эта стихийная реакция на непонятный ужас естественна и, по-видимому, неизбежна, но только дикарь предается безудержно стихийным влечениям своего духа. Есть же разум в человеке, и кто усыпляет в себе разум, тот искажает в себе образ и подобие Божье. Пусть иррациональное в войне действует на душу, от него не надо отвращать взора, его действие глубоко и благотворно; но оно не должно заслонять рационального, того, что есть в войне доступного сознанию и, следовательно, подлежащего человеческому воздействию. Каждый легко может понять, что он неразрывно связан с целым своим народом, что в этой войне заинтересован через целое и он сам; и там, где приложимы в этой войне сознательные усилия, — а их поле неизмеримо, там эти усилия должны быть прилагаемы каждым.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. № 15428. 8 марта 1916 г. Подписано: *М. Гершензон*.

- 1 Фехнер, Густав Теодор (Fechner) (1801–1887) — немецкий психолог, основоположник психофизиологии и психофизики.
- 2 *Соловьёв Вл.* Нравственные основы общества // Вестник Европы. 1894. № 12. Данная статья вошла в книгу «Оправдание добра» (*Глава тринадцатая. Нравственная форма общественности*): Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. М., 1990. Т. 1. С. 341–357. Развитие мысли В.С. Соловьёва таково: «С тех пор пока люди разных народностей и общественных классов соединились духовно в поклонении *чужому нищему* галилеянину, которого как *преступника* казнили во имя национальных и кастовых интересов, *внутренно* подорваны международные войны, несправность общественных классов и казни преступников. Пусть этой внутренней перемене понадобилось восемнадцать веков, чтобы хотя отчасти выйти наружу, и пусть это обнаружение становится заметно как раз в то время, когда его первая двигательная причина — христианская вера слабеет и, по-видимому, исчезает на поверхности сознания, — все-таки эта перемена отношения к старым языческим устоям общества *внутренно* проникает душу человечества и все более и более обнаруживается в его жизни, каковы бы ни были мысли отдельных людей, но как собирательное целое передовое человечество достигло той нравственной зрелости, того состояния сознания и чувства, которое начинают делать для него невозможным то, что было естественно для Древнего мира. Да и для отдельных людей, не отказавшихся от разума, имеет свою обязательную силу, если не в форме религиозной веры, то в форме разумного убеждения, тот нравственный принцип, который не допускает узаконения собирательных преступлений. Самый факт внешнего сближения, знакомства и связи между собою отдаленнейших частей человечества в значительной степени упраздняет взаимные преграды и отчуждение, естественные при узком античном кругозоре, для которого Гибралтарский пролив был крайним пределом вселенной, а по Днепру или Дону жили люди с песьими головами» (*Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. М., 1990. Т. 1. С. 353).
- 3 *Пушкин А.С.* Пир во время чумы (*Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. М., 1957. Т. V. С. 419).
- 4 Пастер Луи (1822–1895) — французский химик, микробиолог, один из основателей иммунологии.
- 5 Хавкин Владимир Аронович (1869–1930) — микробиолог, бактериолог, создатель вакцин против чумы и холеры.

## I

**Т**ак верили еще недавно: наша цивилизация — прекрасная цивилизация, и все идет как должно, еще много несовершенств, много тьмы и страданий, но постепенно зло устраняется и на место неустройства водворяется разумный и справедливый порядок; словом, — жизнь безостановочно совершенствуется, история в целом есть прогресс. Так верила еще вчера вся масса средних образованных людей во всех культурных странах, и эта вера носила все признаки настоящей религии; ею определялись оценки, ею вдохновлялась всякая идеалистическая деятельность, в ней искали и находили утешение души, чувствительные к неправде мира. Вера эта была крепка и наивна, она процветала в массах невозмутимо, и не задевали ее ни великие бури, волновавшие философию на протяжении XIX века, ни страстные споры новейшей социологии, так ярко обнаружившие неразрешимую противоречивость идеи прогресса. Потому что и возникла эта вера не из отвлеченной мысли, планомерно обобщающей явления, а зародилась одновременно в бесчисленных неискушенных умах, как грубо-эмпирическое обобщение наблюдений над успехами научной техники, т.е. над успехами только внешней культуры. Не сама философская мысль, но ее вульгарный глашатай — философская публицистика материализма и позитивизма — только услужливо облекла это наивное обобщение в мнимо-научные формулы и тем закрепила его.

Основанием этой религии являлась, как и естественно, вера в благотворность и могущество научного знания, как единственной силы, способной преобразить хаотическую реальность в разумный, целесообразный и справедливый порядок. Вне знания нет прогресса — таков был первый догмат религии прогресса. Почти накануне войны, в октябре 1912 года, на последнем международном конгрессе по социологии, Е.В. де Роберти<sup>1</sup> еще уверенно провозглашал: «Внутреннее развитие трех главных отделов знания (т.е. наук физико-химических, наук биологических и наук о духе), а также и внешнее, так сказать, развитие его или распространение, проникновение в умы глубоких человеческих масс, — вот единственный и

постоянный источник всякого общественного прогресса. Прогресс этот, в своей материальной или в своей духовной форме, уже осуществился, в течение истории, в огромном, не поддающемся никакому статистическому вычислению количестве случаев; и ни в одном из них указанная нами сейчас тесная причинная связь (т.е. связь между прогрессом и успехами научного знания) не порвалась и даже не ослабла ни на одну минуту»\*.

Такова была общераспространенная философия истории; культура сознавала самое себя абсолютным благом, и науку — своим творческим началом. Из этого самосознания вытекали, разумеется, определенные директивы; именно на практике, как это всегда бывает, догмат выворачивался наизнанку: научность признавалась высшей, самодовлеющей ценностью и всякого блага ждали единственно от подчинения жизни — науке. Отсюда с логической последовательностью возник тройственный культ нашего времени: культ чистой науки («накопление знания»), культ научной популяризации («распространение знания») и, наконец, культ научной техники, т.е. фактического преобразования жизни с помощью знания, начиная с обработки природных тел, кончая социально-политическим реформизмом. Вне этого триединого метода нет пути, и этот путь безошибочен: он один может вывести человечество из дебрей на светлый простор, в чаемое царство всеобщего благоденствия, так называемое Царство Божие на земле.

Так верили миллионы образованных людей и верить иначе не разрешалось никому под страхом насмешки или презрения. Только с начала XX века эта вера начала колебаться и в обществе, не столько под влиянием философской мысли и поэзии, которые давно, но тщетно звали на иной путь, сколько в силу непосредственного опыта. Шаткость ее сказалась в том, что ослабела тирания позитивного общественного мнения, явилась некоторая терпимость; и, кажется, нигде в Европе этот поворот не обнаружился так ясно, как у нас, где широкие круги в короткий срок фактически отпали от недавней веры, как бы вдруг потеряли интерес к ней и с тайным ожиданием стали прислушиваться к другим голосам, раньше звучавшим в пустыне, — к символической поэзии, к призывам интуитивного и религиозного умозрения. Формально еще все остается по-старому, культ прогресса стоит непоколебимо, но твердокаменная убежденность уже потеряла былое обаяние и старая гвардия позитивизма с грустью смотрит, как молодежь проходит мимо ее, идет к другим

---

\* «Новые идеи в социологии», сборник № 3, СПб., 1914. С. 12–13 (примечание М.О. Гершензона. — *Н.С.*).

знаменам, пока еще не отдаваясь, только испытывая все, но уже не боясь анафемы.

## II

Религия прогресса царила полновластно, даже деспотически, более полувека; три поколения твердо исповедовали ее и служили ей преданно. Ее действительное влияние на человечество было необычайно велико, — она в конце концов и была не чем иным, как религиозной активностью, внешнего и целесообразного действия.

Ее категорический императив гласил: действуй, и еще: действуй на основании точного знания. Она упразднила все другие верования, враждебные безоглядному творчеству, освободила человека от раскаяния за грех и от страха перед Неведомым; она отбросила все начала и концы, и убедила человека смотреть только на середину, которая ждет его творческого воздействия, чтобы получить жизнь и смысл. С такой верой в душе, так ясно видя впереди заманчивую цель, работалось легко и бодро. Внутри огромного таинственного Божьего мира человечество замкнулось как бы в особый, искусственно огороженный мирок; религия прогресса создала оранжерейную атмосферу, максимально благоприятствовавшую самоchinной активности. И точно, в этой оранжерее человеческая активность расцвела за короткое время так пышно, как никогда, и дала богатый плод: наука и техника достигли во всех областях успехов фантастических, — культура гигантски шагнула вперед. Но в самый разгар победы, как сказано, среди завоевателей началось какое-то глухое брожение, наиболее чуткими душами овладела смутная тревога; так, иной человек, жадно стремившийся к богатству, вдруг озирается кругом и сознает суетность своих стяжаний. Почва была уже подготовлена, когда разразилась мировая война.

## III

Эта война сразу приняла такие размеры, что ее характер, как мировой катастрофы, обнаружился с первых дней, и в сознании не только мыслящих, но и рядовых образованных людей должна была с неотразимой яркостью загореться мысль, что эта война — банкротство прогресса, основанного на знании. Очевидно, цельного прогресса, который обнимал бы всю природу человека, вовсе не было: совершался только прогресс бесчисленных от-



дельных рядов, но некоторые важнейшие и опаснейшие силы человеческого духа оставались вне прогресса и даже значительно регрессировали. Очевидно, религия научного прогресса была основана на неправильном расчете; она ошибочно признавала, что все бытие исчерпывается явлениями, подведомственными науке, что, следовательно, только об этих рядах и надо думать: по мере их упорядочения с помощью науки будет прогрессивно совершенствоваться вся жизнь целиком. Безпримерная война показала, что наука способна регулировать только подчиненные ряды, но и сама она, и все подвластное ей всецело управляются иными силами, что как бы ни совершенствовались научное познание и научная техника, — власть принадлежит этим силам, которые в любую минуту по воле своей могут послать науку и технику, как рабынь, на самое злое дело, на разрушение всего, что создано прогрессом. То могучие и тайные силы человеческой воли, которыми действует в человеке единая мировая воля. Наука, привыкшая все исследовать и все дисциплинировать своей техникой, налагает руку и на человеческий дух; но ей доступна только его периферия, глубинные же его движения дисциплинируются не наукою, не техникой, а иначе. Их-то не учла религия прогресса и оставила в пренебрежении.

Там, в недрах духа шла своя жизнь, совершалась своя неведомая эволюция. Наука без сомнения знает, как влияют изменения наружной атмосферы на глубоководную жизнь океанов; но что мы можем знать о содроганиях и навыках, какие вызвала в человеческой воле колоссальная внешняя деятельность человека, направленная на «прогресс»? Ясно одно: в слепом увлечении научностью, человек позабыл о своей душе; строил и отделывал свой дом, пока порох, лежавший в подвалах, не вспыхнул самовозгоранием и не взорвал здания.

Война вышла оттуда, из недр человеческого духа; кто не предвидел взрыва, тот теперь должен был понять, откуда взрыв. Теперь все видят, что наука и техника, и все создаваемое ими — только орудие духа, как топор в руке, что, стало быть, прогресс науки и техники еще не есть целостный прогресс, как наострить топор — не значит обеспечить исполнение столярной работы: для этого нужна еще целесообразная и умелая деятельность руки. И многие, быть может миллионы людей, начнут теперь понимать, что бесконечно важнейшее условие прогресса, т.е. подлинного прогресса, а не того, который прямым путем привел нас к катастрофе, — есть упорядочение воли в человеке; а она дисциплинируется не научным способом, — иначе она давно была бы благоустроена.

Так религия прогресса еще до войны начала разлагаться изнутри, по существу, т.е. в душевном акте верующих, война же явно для всех обнаружила ее ошибочность вовне, в ее исторических последствиях, и эта грубая демонстрация, столь осязательная, подорвет старую веру во многих, кто был глух к внутреннему голосу своей души.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: Биржевые ведомости. № 15543. 7 мая 1916 г. С. 2. Подписано: *М. Гершензон*.

Фрагменты данной статьи также вошли в текст публичной лекции «Кризис современной культуры», прочитанной Гершензоном 29 марта 1917 г. в Киеве (см.: *Гершензон, М.О. Избранное*. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 7–21).

- 1 Е.В. де Роберти – Евгений Валентинович де Роберти (1843–1915), русский социолог и философ-позитивист.

# Закон и норма

---

## I

**Э**льцбахер<sup>1</sup> предлагает делить социальные учения на два разряда: одни признают высшим законом человеческого поведения **закон природы**, который определяет не то, что должно быть, а то, что в действительности будет; другие признают высшим законом человеческого поведения **норму**, которая говорит о том, что должно быть, хотя бы оно никогда не осуществилось. Это деление в общем верно, но оно требует пояснения<sup>2</sup>. В сознании своего выразителя норма также есть закон природы. Провозглашающий норму заявляет: то, что я рекомендую вам как должное, есть в действительности сущее, но только скрытое пока, не выявленное, непреложная тенденция жизни; и он противопоставляет свою норму так называемым законам природы не принципиально, а только как знание, основанное на более чутком, более глубоком изучении действительности, — знанию грубому, чисто эмпирическому. Таким образом, в итоге разногласие сводится к вопросу об орудиях познания. Одни, эмпирики, доверяют только показаниям внешних чувств, разумеется очищенным и удостоверенным наукою, и считают надежным только это, чувственно-научное знание; другие заявляют, что такое знание поверхностно и недостаточно, что под периферией, доступной научному изучению, жизнь бездонно глубока, что, наряду с внешними чувствами, человек обладает несравненно более тонкими органами, и что показания этих тонких органов, зачерпывающие вглубь, правда не поддаются научной обработке, но оттого нисколько не менее достоверны, а потому и должны быть непременно учитываемы. И вот первые чертят план будущего на основании научного, вторые — на основании метафизического опыта; первые узаконяют то, что явно есть, вторые — то, что есть подлинно, хотя не явно. Но и те, и другие опираются в своих построениях на реальность — на «закон природы», каким они его видят. Никому не пришло бы на мысль проповедовать то, чего ему хочется, но всякий проповедник убежден, что его устами вешает волю свою сама природа вещей, подлинная реальность.

«Чего я хочу? — Познать себя в отношении к естественному порядку вещей и подчиниться ему». Эти простые слова Эпикура<sup>3</sup>

содержат в себе сложный ряд идей. Каждое создание в мире имеет свой особенный закон существования, подчиненный общему закону вселенной; для человека нет ничего важнее, как узнать свой частный закон в составе целостного бытия, чтобы исполнять свой закон и тем сделать свою жизнь осмысленной.

Но в том-то и заключается трудность, как узнать свой закон. Я ощущаю и знаю в себе по опыту разнородные и даже противоположные влечения, и мне нужно решить, какие из них входят в закон моего существования, т.е. соответствуют естественному порядку вещей, и какие уклоняются от него. Вот что говорит Эпикур; и его вопрос предстоит каждому человеку.

От первых проблесков сознания человечество неустанно искало решить этот вопрос, и будет искать, пока не угаснет разум на земле. Нет и не будет у человека потребности более острой, более практически-неотложной, нежели иметь ответ на этот вопрос. Нужда в таком ответе двойная: невыносимо действовать случайно, и оттого ошибаться и терпеть неудачи, а жить значит прежде всего действовать<sup>4</sup>; и невыносима, во-вторых, бессмысленность жизни, особенно страдания. Получить твердые правила поведения, и понять если не цель, то, по крайней мере, законность своего существования, смысл зла и страдания, — это нужно нам, как воздух для легких, как пища.

С первых же поисков человек уразумел, что закон его существования не может быть самочинным, но неизбежно соподчинен общему закону мировой жизни. В каждом дыхании, в каждом действии мы ощущаем единство и круговую связь мироздания; такой факт ни на минуту не мог остаться скрытым от разума, и он, действительно, был всегда общепризнан. Никогда ни одному человеку не приходило на ум искать свой закон вне мировой связи, как закон совершенно особенный. На низших ступенях развития человек не отделял себя от всего живущего и потому был убежден, что закон его существования совершенно тождествен закону всей остальной твари; на высших ступенях, сознав в себе наличность разума, он признал за собою особенное назначение, но подчиненное общему закону, или как бы увидел себя особым концентрическим кругом внутри большого круга.

Род людской уже тысячелетия знает непреложно, что есть общий закон бытия, что этот общий закон есть единственно правильный путь для каждого отдельного создания, и что всякое уклонение от него карается страданием; он знает также с незапамятных времен, что есть особенный соподчиненный закон человеческого существования, и есть особенная специально-человеческая кате-

гория отступлений от закона, а, следовательно, и особенная категория специально-человеческих страданий. Поэтому страдания, какие терпит человек, всегда делились людьми на два разряда: на такие, которые являются следствием отступлений от общего мирового закона, и такие, которые обусловлены нарушением собственно-человеческого закона. Отсюда понятие греха; грех есть нарушение не общего мирового закона, а той части его, которая специально присуща человеку. И так глубоко сознавалась всегда органическая включенность человеческого закона в мировой, что люди сплошь и рядом смешивали обе сферы, полагая в нравственных движениях причину материальных явлений, например, в грехе — причину болезней и роковых невзгод. И от века род людской ищет постигнуть общий закон бытия, чтобы узнать и свой особый закон существования. Если бы каким-нибудь чудом во всех газетах мира была пропечатана точная формула мирового закона, так, чтобы уже ни у кого не оставалось ни малейшего сомнения в его достоверности, — всякий человек тотчас знал бы, какие из присущих ему влечений соответствуют естественному миропорядку, какие нет; и желая себе благополучия и душевного мира, он мог бы тотчас начать те пускать в действие, а эти обуздать.

Но формула нам неизвестна: мы только знаем, что закон есть и что он действует в нас. Он здесь, во мне, он действует через какие-то влечения из числа присущих мне. Мировая жизнь — как одна большая река: вся тварь земная мирно течет по течению, только человек бьется в водоворотах между камнями, тщетно силясь попасть в русло; и он непрерывно взывает со скорбью: «Господи! знаю, что есть русло и в нем вечное течение, вразуми меня, как найти его, чтобы и мне поплыть мирно!» ибо болит тело, израненное камнями, и мутится дух в бесцельном кружении.

## II

Вот почему не было и нет народа без религии. Смысл всякой религии — тот, что она говорит человеку: «вот, я открываю тебе закон бытия». Другими словами, всякая религия предлагает мирообъемлющую, мирообъяснительную гипотезу, совершенно так, как ученый высказывает частную гипотезу об ограниченной категории мировых явлений. Основатель религии провозглашает свою гипотезу, как абсолютно достоверную, — и какая радость уверовать в нее! Как разом решаются оба вопроса — вопрос поведения и вопрос понимания!

Вот сходит Моисей с Синая, и в руках его скрижали откровения. От сего часа верующие знают, как им должно жить и действовать, чтобы их жизнь соответствовала мировому порядку, и если один отдельный не в силах жить по завету, он, по крайней мере, знает, в чем он уклоняется от завета, — он, и уклоняясь от пути, видит его направление, так что разум его удовлетворен. И еще удовлетворен его разум тем, что утвержден хотя и непостижимый смысл самой жизни и страдания: жизнь — не бессмысленное блуждание, а определенный путь, правда к неведомой цели.

О цели собственно, о последней точке пути человек никогда не дерзал мыслить. Он искал только закон бытия, линию дороги, — только непосредственно-нужное ему для того, чтобы определить свое поведение и увериться в осмысленности своей жизни. Он всегда был совершенно-практичен; да и мысль о безмерности конечной цели всегда возбуждала в нем ужас. По неискоренимой привычке разума он верил, что она есть, и наблюдаемая смена явлений, даже в пределах короткой человеческой жизни, искони убеждала его в том, что жизнь есть поступательное движение.

Непреложный, или естественный закон бытия — таков во всех религиях смысл слова Бог, все равно, как бы ни формулировался в них этот закон. Естественный миропорядок — Бог Моисея, взыскивающий с детей и внуков вину отцов — вину отступления от своего закона. «Завет Предвечнаго» в Библии — естественный закон бытия; нет ничего в мироздании, что не было бы подвластно ему. «Твои — небеса и Твоя — земля; вселенную и что наполняет ее — Ты основал, север и юг Ты сотворил<sup>5</sup>. Иду ли я, отдыхаю ли — Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе. Сзади и спереди Ты объемишь меня и полагаешь на мне руку Твою. Куда пойду от духа Твоего и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря — и там рука Твоя поведет меня и удержит меня десница Твоя<sup>6</sup>. «Искать Господа», значит силиться понять Его закон, т.е. закон бытия; только в подчинении этому закону человек обретает силу, и благоденствие. Но закон Господа скрыт от разума человеческого; вот почему Псалмопевец неустанно взывает: «Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих, научи меня уставам Твоим, дай мне уразуметь путь повелений Твоих<sup>7</sup>».

И Бог Евангелия, сотворивший внутреннее и внешнее, держащий на учете каждый волос на голове человеческой, — Он тоже не что иное, как образ вечного миропорядка, а «воля» Его — непреложный закон бытия. Подобно тому как есть закон тяготения, и был и действовал во все времена, еще не постигнутый Ньютоном,

как есть и узнаны людьми также бесчисленные другие частичные законы бытия, так существует единая всеобщая закономерность, в которую неотменно включены все частные законы, и существует включенный в нее особенный закон человеческого духа. Основатели религий могут быть названы великими естествоиспытателями, ибо они высказывали, каждый, не свои мечты и пожелания, но свое интуитивное знание реально-сущего. Евангельский завет о любви к ближнему есть не повеление или совет, а **сообщение**; он изъясняет, что любовь — **природный** закон человеческого духа, так, что, следуя этому естественному закону, человек живет космически-закономерно, а нарушая его, идет вразрез с закономерностью мира: «Бог (в человеке), есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем», т.е. тогда восстанавливается в человеке правильная циркулирующая мировой закономерности. И таковы все религии; их частные заповеди — не что иное, как прикладные выводы из основного обобщения, которое есть высказывание о реальной природе вещей. Поразительная уверенность, с какою творцы религий проповедовали свои учения, основана именно на их сознании, что они проповедуют объективную истину, что они только констатируют подлинно-сущее; каждый из верующих принимал учение веры потому, что на основании собственного опыта, бесконечно менее богатого, чувствовал правильность предложенного ему истолкования действительности, и принимал настолько горячо, насколько чувствовал соответствие истолкования своему опыту. В самом тоне слов учителя есть речательство за достоверность его открытия, потому что тот, кто сам добросовестно, с острым вниманием, наблюдал факты и убедился, что никакие факты не противоречат его обобщению, — тот выскажет свою мысль с необыкновенной силою, словами простыми, властными и особенными, и подделать эту силу изъяснения невозможно.

### III

Закон и норма, наука и вера по существу ничем не отличаются друг от друга. Ап. Павел гениально определил сущность веры: вера есть уверенность в ожидаемом, как если бы оно было настоящим, и в невидимом, как если бы оно было видимо<sup>8</sup>. Но и атмосферного электричества никто никогда не видал, однако физик убежден в его существовании, и астроном с уверенностью предсказывает солнечное затмение, т.е. они оба убеждены в существовании невидимого, как если бы они видели его своими глазами, и в наступлении ожи-

даемого, как если бы оно уже было налицо. Вера и наука разнятся только по материалу, над которым они работают. Вера и наука одинаково суть знание, основанное на опыте, но наука основывается на опыте только внешних чувств человека, вера же — на опыте более тонких чувств<sup>9</sup>. Уверенность физика в существовании невидимых сил природы основана на учете зримых и осязательных проявлений подобной силы, потому что сила эта (например, атмосферное электричество) такова, что она именно проявляется в зримых и осязательных формах. Но в мире есть могучие силы, проявляющиеся незримо и неосязаемо, и у человека есть органы для их восприятия; эти силы познаются духом не в науке, а в вере, но точно так же путем опыта, т.е. из их частичных проявлений в пределах опыта. Поэтому Макс Миллер был прав, сказав: «*Nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu*» (в вере нет ничего, чего раньше не было бы в восприятии)<sup>10</sup>, только восприятие здесь иного рода, нежели то, каким питается научное знание.

Это высшее, интуитивное знание универсально и целостно, тогда как научное знание ограничено и раздроблено; зато научное знание обладает чувственной и логической доказуемостью, которой интуитивное знание совершенно лишено. И потому, хотя всякий человек располагает запасом интуитивного знания совершенно так же, как и знанием чувственно-рассудочным, и в целом бессознательно им и руководствуется, но в раздельном своем поведении люди большею частью доверяют только чувственному, научному знанию, как абсолютно-надежному, и пренебрегают свидетельствами своей интуиции, опасаясь неизбежного риска. Но несравненно больший риск кроется в исключительном доверии к чувственному опыту, ибо его показания скудны, поверхностны и частичны, от него ускользают структура и направление целого, так что расчет, основанный только на доказуемом знании, непременно ошибочен. Люди убеждаются в этом на каждом шагу и терпят бесчисленные страдания за свое упрямство, но все-таки не решаются доверяться в пустыне мудрому, но немому вожаку, а идут и идут за речистым проводником, который обследовал самый малый ближний отрезок дороги и умеет очень точно рассказывать о нем.

То, о чем я пишу здесь, — не отвлеченность, пригодная только для любителей, «метафизиков». Злободневно не одно материальное содержание нашего дня — перипетии войны, дороговизна и недостаток продуктов и т.п., но без сравнения важнее именно практически — совершающееся незримо в глубине нашего духа. Ибо все человеческое создается из духа наружу, и все видимое предопределено внутри; заблуждения духовные, ошибки сознания



неукоснительно сказываются во внешнем, в формах видимых и осязаемых, но не так, как мыслит наивный ум, не прямой пеней по тарифу грехов, а незаметными уклонами конкретных фактов, скопляющимися в неожиданное бедствие. Люди ошибаются, думая, что конкретное, причинно-обусловленное — нейтрально; нет, в него вплетены невидимые для нас живые нити судеб, и на далеком расстоянии они уклоняют материю под углом, который уже виден. Европейская культура в своем развитии не хотела нынешней войны, но, сама того не зная, готовила ее, накопляла, как тучу над собою, бесчисленными ошибками формулируемых ею «законов» человеческой деятельности, или, вернее, единой ошибкою своего слепого доверия к законам, не к нормам, к одному чувственно-научному знанию. Теперь всем видно, как далеко уклонилось развитие от того направления, которое, казалось, точно предначертал культурный разум. Культура обанкротилась, основав свое дело на неправильном расчете, потому, что она все время учитывала только один ряд данных, и менее важный, не видя, что данные второго ряда все время на малую величину меняли значимость первых; в результате получилась колоссальная ошибка и внешний крах. А ошибки культуры — это частью ошибки отдельных людей, каждого из нас; мы все виновны тем, что считаем только видимое и осязаемое, и на этом счете строим наши решения. За эту близорукость мы не только терпим лично в своей судьбе, но и страдаем каждый через бедствия всенародные.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. № 15645. 28 июня 1916 г. Подписано: *М. Гершензон*.

В этой работе изложен ряд мыслей, которые Гершензон впоследствии развивает в «Тройственном образе совершенства». Фрагменты данной статьи также вошли в текст публичной лекции «Кризис современной культуры», прочитанной Гершензоном 29 марта 1917 г. в Киеве (см.: *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 7—21).

- 1 Эльцбахер Пауль (Eltzbacher) (1868—1928) — доктор права, социолог, исследователь анархизма («Der Anarchismus», 1900).

- 2 В тексте публичной лекции «Кризис современной культуры» начало абзаца следующее: «Человеческое сознание искони раздвоено и само в себе единоборствует, недоумевая, чем должно регулироваться человеческое поведение: законом природы, который определяет то, что действительно есть, или нормою, которая указывает, что должно быть, хотя этого должствующего быть в наличности нет. Между этими двумя началами нет принципиального противоречия» *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 15).
- 3 Эпикур (341–270 до н. э.) – древнегреческий философ, основавший в Афинах в 306 г. до н. э. философскую школу, известную как «Сад Эпикура». Гершензон неоднократно обращается к этой мысли философа (предположительно, из «Главных мыслей», см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 440, ст. 148–152), в частности, с нее начинается статья «Нагорная проповедь» (*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 277), а также она помещена в качестве эпиграфа к статье «Л.Н. Толстой в 1855–1862 гг.» (*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 3. С. 632–659, в журнальной публикации называвшейся «Л.Н. Толстой после Севастополя», «Русская Мысль» 1915, № 4. С. 45–77), в последнем случае в качестве источника указан Эпиктет (ср.: Беседы Эпиктета / Пер с древнегреч. Г.А. Тароняна // Вестник древней истории. 1975. № 2. С. 245 (XXVI, (1))).
- 4 Давний предмет размышлений Гершензона (см., в частности, фрагмент «Быть, а не действовать», НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 3. Л. 1 об.)
- 5 Пс. 88: 12.
- 6 Пс. 138: 3, 5, 7–10.
- 7 Пс. 118: 19, 26–27.
- 8 «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Ап. Павел, Евр. 11: 1). К этой мысли Гершензон неоднократно возвращается, особенно во второй части «Тройственного образа совершенства».
- 9 См.: НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 49. Л. 2.
- 10 В тексте опечатка, имеется в виду Ф. Макс Мюллер (1823–1900) – лингвист, философ, индолог, религиовед, исследователь мифологии. Приведенная Гершензоном мысль, в частности, развивается в «Лекциях о происхождении и развитии религии» (*Lectures On The Origin And Growth Of Religion* (1901)).

## О сознательном и бессознательном патриотизме

---

**В** о дни исторических гроз более чем когда-либо понятен острый интерес к проблеме национализма, а та, которую мы переживаем, особенно увлекает мысли в этом направлении. Как бы ни определять материальные или духовные причины этой войны, они неминуемо предстают в формах национальных; даже самое отвлеченное объяснение, видящее в войне борьбу двух основных религиозных типов человечества, не станет отрицать, что мы знаем эти типы сейчас только воплощенными в национальных ликах. Все светлые мечты и все корысти, совокупно пылающие в громадном пожаре этой войны, запечатлены знаком своей национальной принадлежности. Каждая из них, несомненно общечеловечна, и, однако, ни одна не предстает нам в наготе; да обнаженных желаний и нет, даже на высочайших вершинах духа: всякое желание неотделимо от личности, зачавшей его, и в глубине своей содержит ее целостный образ, который для зоркого глаза просвечивает и наружу. А война есть противоборство желаний, и именно желаний национальных.

Спор, который ведется теперь у нас, можно формулировать в немногих словах. Его виновник г. Муретов<sup>1</sup> высказал два положения, которые следует строго различать. Одно есть просто новый термин для обозначения явления искони известного и никем не отрицаемого, — термин **национальный эрос**<sup>2</sup>. Он удачен, потому что хорошо выражает как иррациональный характер, так и силу, напряженность, яркость того чувства, которое вяло и неточно называют патриотизмом, любовью к родине и т.п. Но г. Муретов не ограничился именованием; увлеченный яркостью найденного им термина, он тотчас же провозгласил национальный эрос непререкаемым, суверенным чувством, которому все духовные категории должны подчиниться. Не совсем твердо, с неясными оговорками, эту мысль поддержал П.Б. Струве. Против них горячо выступили: кн. Е.Н. Трубецкой, провозглашая первенство морали над эросом, и, наконец, совсем недавно — проф. И.А. Покровский, указывая на необходимость «самого строгого этического контроля над многообразной стихией чувства». Спор, стало быть, идет о том, что чему подчинено: нрав-

ственность эросу, или наоборот. Спор идет о праве той или другого на руководство нашей волей.

Но при такой постановке вопроса спор не может быть решен. Если национальное чувство — в самом деле эрос, т.е. стихия (а этого не станут отрицать и противники г. Муретова), то всякая попытка подавить его, разумеется, и противоестественна и безнадежна. Человек не составлен из кусков, он слитно-целен, и потому ничто природное не может быть изменено в нем частично по рациональному замыслу: всякое такое усилие неизбежно исказит его в целом — и только, а прямой своей цели не достигнет. Изясню полнее свою мысль в применении к данному случаю: нравственное совершенствование человека должно идти не путем сознательного воздействия на отдельные природные силы, присущие ему, не путем частичного укрощения стихии в нем, — напротив, оно может быть успешным только тогда, когда достигается целостное и положительное преобразование человека путем культивирования его общих стихийных же влечений. Национальный эрос — только частичная природная данность, и о нем надо забыть, хотя он вечно есть и будет, а воспитывать надо положительно основной состав духа. Г. Муретов ссылается для пояснения на половой эрос: пример очень хорош. И вот я говорю: надо оставить пол совсем без внимания, потому что, воздействуя на него специально, мы искалечим личность и в специальном смысле все равно ничего не добьемся: но надо повысить весь духовный уровень личности, — тогда и половая стихия будет действовать гармонически. То же и с национальным эросом. В машине можно выпрямить согнувшийся рычаг, но ведь человек не машина.

Нет никакого сомнения: нация — не механическое сцепление личностей, а некая умопостигаемая индивидуальность, имеющая единую волю и свое особенное предназначение в истории. Мы это не только смутно (и однако сильно ощущаем в современности, но и вполне ясно видим в прошлом, где народы, отжившие свой век, предстают нам в совершенной цельности своего существа и стройной последовательности своих судеб. Как речка едина в непрерывном своем протекании и вечной смене вод, как отдельный человек един и целостен на всем протяжении своей жизни в непрерывном обновлении своего телесного состава и своих душевных движений, так и всякий народ есть в истории один организм, одно лицо и одна судьба.

И вот, основываясь на этом неоспоримом факте, многие говорят: нация должна сознать свой лик и свое назначение, чтобы отселе жить планомерно, т.е. согласно своей природе, иначе она рискует

по незнанию уклониться со своего прямого пути. Кто должен сознать? Не весь же народ в десятках миллионов? — нет: мыслители. Они должны составить его историко-психологическую характеристику, и затем правительство, общество, преобразователи, публицисты будут из этой ясной характеристики почерпать директивы для всенародной деятельности и оценок.

Что сейчас сказано мною, приблизительно так провозглашалось некогда нашими славянофилами. Они очень серьезно разрабатывали ретроспективный план русской истории, с тем, чтобы открыть перспективу на будущее, и обижались на общество и власть, которые не желали подчиняться их учительным советам, основанным на исторической формуле. Теперь такая наивная прямолинейность была бы смешна, но смысл иных речей и теперь тот же. Г. Муретов может возразить мне, что в его статьях нет никакой национальной программы, нет еще философии русской истории, что он только констатирует особенность русского народа и соответствующее ей врожденное чувство в каждой отдельной личности. Я же полагаю, что весь плод заключен в зародыше; раз сознание остановилось на факте, т.е. выделило его из некоторого слитного единства, — оно уже *не может* не стремиться к установлению его точных признаков и не может затем не объединить эти признаки в схеме, а из схемы, в данном случае, совершенно неизбежно вытекает практическая программа, как логическое продолжение найденной линии в будущее.

Я говорю, следовательно: «национальный эрос», конечно существует и действует, — и пусть действует; но нам следует забыть о нем, и не останавливать на нем своего сознания, ни с тем, чтобы поощрять его, ни с тем, чтобы обуздывать. Нам просто нужно каждый предстоящий вопрос и каждую задачу решать на основании существенных соображений, практических и идеальных; нам нужно стараться быть сильными и хорошими людьми, и тогда патриотизм (который бессознательно есть в каждом) будет высокого качества, хотя и бессознательным. Патриотизм не должен быть самостоятельным органом, а тем не менее — господствующим; он должен только нечувствительно примешиваться к нашей существенной деятельности к каждому отдельному акту, а не творить акты из самого себя. Его самостоятельные действия всегда дурны, его бессознательное внедрение в жизнь всегда благотворно. Испанец должен просто жить, не стараясь жить по-испански: хочет ли он, или не хочет, он все равно живет по-испански и на свою долю осуществляет «назначение» испанского народа; но если он будет хорошо жить, — испанский элемент в нем как раз очистится от шлаков, и он, не думая о назначении своей нации, тем лучше послужит ему, — я думаю даже,

улучшит его в меру своих сил. Потому что, ежели, в самом деле, как утверждают иные, народу предначертывается траектория его пути, то это, конечно, не линия, а так называемый «пучок траекторий», т.е. некоторый простор вверх и вниз, предоставляемый уже свободе человеческой воли.

При нормальных обстоятельствах, когда национальность здорова, — народ не чувствует своего национального эроса; — и дурно поступают те, кто тогда напоминает ему о нем. Но чуть национальность почувствует себя в опасности, в людях тотчас пробуждается патриотизм: это — не что иное, как внутреннее напряжение самой нации устранить опасность и упрочить свое бытие, своего рода фагоцитоз. И тут повышается температура, тут бывает бред и судороги. По-видимому, такое возбуждение естественно и благотворно; ни на минуту не надо забывать, что это — болезненное состояние, тот внутренний минус, которым народ силится преодолеть внешний минус — опасность, чтобы восстановить норму, плюс. Это усилие отрицательное, а не творческое, и в этом смысле оно есть чистая потеря сил, хотя и необходимая.

Хорошим примером может служить русское еврейство. Долгий и тяжелый гнет извне сделал то, что лучшие люди в нем поголовно больны национальным возбуждением. Иначе не может быть, и укорять их за это может только глупость или бездушие. И самая эта горячность национального чувства большей частью вдохновляет этих людей великой душевной красотой и силой, в чем без сомнения есть положительная прибыль для всего народа. Но этот жар уходит не на творчество, а на самоутверждение, самосохранение. Пусть бы спал гнет еврейства, чтобы еврей не принужден был ежеминутно помнить, что он еврей, преимущественно еврей! Пусть бы он стал чувствовать себя просто человеком и обратил свои усилия на свободное человеческое творчество! Теперь он психически связан своим национальным самосознанием. И тогда стихийное еврейство в каждом еврее, поскольку оно подлинно, не угаснет: стихийное не может угаснуть; глубже, чем теперь, когда оно воспалено, но будет в своей безотчетности чище, гармоничнее и может быть даже и наружно, когда оно сугубо-сознательно. Сознание, как свет, периферично, а в живородных недрах — темно.

Естественно, что национальное чувство теперь выступило у нас на поверхность — в сознание: оно было возбуждено внешней опасностью. Но когда минет опасность, пусть оно вернется в темную обитель духа и действует оттуда не по указке всегда близорукой мысли, а по своим, стихийным, мудрым законам. Как ни осторожен пока г. Муретов, но уже на первом шагу его мысль возносится над

стихий и посягает распоряжаться в ее владениях, как в завоеванной стране: русскому эросу он приказывает расти и размножаться, а украинский казнит смертью, на том основании, что есть «великий национализм» и есть «национализм малый, возводящий ничтожные отличия на степень особого национального сознания», так что первый-де имеет право на существование, второй — нет. Проф. И.А. Покровский совершенно справедливо отвечает на это г. Муретову: «Если я люблю мою украинскую народность стихийно, “эротически”, “свыше всякой законом и разумом отпущенной меры”, то все рассуждения и ограничения “от разума” для меня звук пустой: люблю и, конечно, сколько бы меня ни убеждали: “и за что ее, бабу-дуру, любишь?”» («“Эрос” и “этос” в политике». «Юридич. Вестн.» 1916 года, кн. XV, стр. 9)<sup>3</sup>. Поистине, не должно разуму соваться в стихию со своими запретами; из этого дела не может выйти ничего хорошего, — разве только сам осрамится, как в истории с двумя национализмами.

Но это и не ошибка разума: это бушует воспаленный опасностью «национальный эрос», и ошибка разума только бред законного жара. И если разум начнет в жару законодательствовать, — он способен наделать немало бед в будущем, как восстановится здоровье. Когда кровь воспалена, то самое разумное, что может сделать разум, — это признать себя временно неспособным к нормальному мышлению и, следовательно, отказаться (если только это ему еще возможно) от всяких общих суждений. Разумеется, в сильном жару он уже теряет над собою и эту последнюю власть; так случилось с теми 93 немецкими учеными и писателями, которые в начале войны подписали знаменитое воззвание<sup>4</sup>. И за нами по этой части немало грехов, — зачем же возводить их в правило? Наша мысль теперь беспокойна, и она должна быть беспокойна; но это значит, что сейчас она меньше чем когда-нибудь может быть призвана в судьи по вопросам общесторическим, не говоря уже о том, что, по нашему мнению, национальный эрос и вовсе не подлежит компетенции ума.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. 1916. № 15927. Подписано: *М. Гершензон*.

Перепечатано в *Бюллетенях Литературы и Жизни*, 1916–1917. № 7–8. С. 401–404, как продолжение полемики Д. Муретова,

кн. Е. Трубецкого и П.Б. Струве. В предварительном замечании *Бюллетеней* отмечено: «В известном нашим читателям споре о национализме, казалось было, уже исчерпанном, к голосам главных участников (Д. Муретова, кн. Е. Трубецкого и П. Струве) присоединился еще один внушительный голос – *М. Гершензона* (*Бирж. Вед.* № 15927). Статья его, далекая от взаимоисключающих друг друга крайних взглядов Д. Муретова и кн. Е. Трубецкого, интересна новым освещением волнующего вопроса» (с. 401).

- 1 *Муретов Дмитрий*. Борьба за Эрос. Письмо П.Б. Струве по поводу письма к нему князя Е.Н. Трубецкого // *Русская Мысль*. 1916. № IV. С. 88–95. См. также предыдущие этапы полемики: *Муретов Дмитрий*. Этюды о национализме // *Русская Мысль*. 1916. № I. С. 64–72; *Струве Петр*. Блюдение себя. Нравственная основа истинного национализма // *Русская Мысль*. 1916. № I. С. 140 – 142; *Трубецкой Евгений*, кн. Развенчание национализма. Открытое письмо П.Б. Струве // *Русская Мысль*. 1916. № IV. С. 79–87.
- 2 Основные моменты аргументации Д. Муретова: «Любовь к народу может быть либо моральной любовью (отношением обязательным), либо эросом, любовью не обязательной. По отношению к первой формула Соловьева (“люби чужие народы, как свой собственный”) верна. Можно указать и нравственно обязательное отношение к своему народу (патриотизм), но отношение это не будет *единственное* (равное только себе одному) отношение потому, что совершенно таким же должно быть отношение француза к своему, а немца к своему народу. От этой любви я отличаю интимную любовь к своему народу, к его народности, т.е. ко всей конкретной его индивидуальности. Любовь эта сама по себе ни добра ни зла, потому что может быть и доброй и злой. Вопрос в том: видеть ли в этой любви просто естественный факт влечения к своему – “всякому своя слюна солона”, который хорош, когда не переступает меры законной, и дурен, когда ее переступает, или видит в ней *национальный Эрос*, единственное, неповторяемое в сущности своей отношение, носящее ценность само в себе.

Это и есть, по-моему, проблема национализма. Кто видит только естественный факт, тот космополит. Кто видит в этой любви *эрос*, тот националист. *Tertium non datur*. Ибо когда *datur* рассуждение, что бывает эрос добрый и дурной, то нет ответа на вопрос, каков он сам по себе. Я нисколько не отрицаю права применения к эросу нравственных норм, но утверждаю, что, поскольку поставлена проблема о самом эросе, надо брать его таким, как он существует психологически. <...>

Принятие любви не отменяет нравственного суда. Признание в любви начала оправдывающего и снимающего вину (вроде вошедшего у нас в обычай оправдания убийств из ревности) есть великая мерзость. Подвиг,



совершенный по любви, — хорош. Грех, совершенный по любви, — дурен. Принять любовь не значит оправдать грех, но принять ее можно только, как она есть, с ее подвигом и ее грехом. В частности, я не понимаю, как можно *оправдать войну* со всеми ужасами человеческой злобы, которую она вызывает к жизни. Я могу мыслить ее лишь как тяжелый грех, принимаемый на душу ради великой любви к своей родине и великой (выше разума идущей) веры в ее назначение. И для того, чтобы принять войну, для меня необходимо сознание, что она безусловно необходима для моего отечества. <...>

Еще недавно можно было бы сказать, что проповедовать русскому обществу национальную умеренность — и все равно, что проповедовать строгое единобрачие скопцу. Еще и сейчас оно находится в национальной и через то и нравственной дремоте. Беда в том, что “моральный патриотизм” исторически бессилен, что он есть только норма поведения, а не живая страсть души. Нам нужны огненные слова, которые всколыхнули бы вялую волю, обожгли бы сердца, пробудили бы дремлющие души, а такие слова пишутся в сердцах человеческих не благовонным елеем моральных рассуждений, а раскаленным металлом страсти» (*Муретов Дмитрий. Борьба за Эрос. Письмо П.Б. Струве по поводу письма к нему князя Е.Н. Трубецкого // Русская Мысль. 1916. № IV.С. 88–95*).

- 3 *Покровский И.А. «Эрос» и «Этос» в политике. По поводу одной полемики // Юридический вестник. 1916. Кн. XV (III). С. 5–16. (О полемике Д. Муретова, П. Струве и кн. Е. Трубецкого.)*
- 4 «Воззвание к культурному миру» (манифест 93-х) — обращение в печати представителей германской интеллигенции (ученых, писателей, деятелей искусства) 3 октября 1914 г. в защиту германского милитаризма и его принципов ведения войны. Было напечатано в германских газетах и распространено в прессе других стран.

## **Раздел 3**

**Статьи,  
полемиические заметки  
и рецензии разных лет**

# <О творчестве А.П. Чехова>

---

## I

**В**сякий, кому случалось многократно перечитывать рассказы А.П. Чехова (а кто не перечитывал эти прелестные рассказы по нескольку раз?), мог заметить следующее их странное свойство: читаешь любой рассказ, и наслаждаешься удивительной выпуклостью и отчетливостью характеристик; каждое действующее лицо очерчено так мастерски, с такой полнотой индивидуального своеобразия, что, кажется, узнал бы его среди тысячи; но стоит прочесть сряду пять-шесть таких рассказов, и странное дело! — вас с тою же силою охватывает впечатление серого однообразия, точно перед вашими глазами прошли не отдельные ярко-изображенные лица, а толпа, которой вы не успели рассмотреть. Откуда же это двойственное впечатление, какого, наверное, не производят на читателя ни Толстой, Тургенев, Достоевский, ни даже Гаршин?

Оно объясняется не размерами, а характером художественного дарования г. Чехова. В своем роде он несомненно не имеет соперников в русской литературе; спрашивается, каков его род, какова сфера его творчества. И прежде всего, какова сфера его наблюдения. Наблюдение наблюдению рознь: от фотографической наблюдательности искусного рассказчика к глубокому прозрению великих художников слова ведут бесчисленные ступени, и первый вопрос, который должен быть поставлен при изучении творчества поэта, заключается в том, на какой из этих ступеней он стоит, другими словами — что он умеет видеть и, следовательно, изображать.

Г. Чехов стоит на полпути между сейчас названными крайними точками. Он обладает необыкновенной способностью схватывать и воспроизводить не только все детали внешней обстановки, наружность человека, вид местности и пр., но и чрезвычайно тонкой психологической наблюдательностью в том смысле, в каком последняя понимается в общежитии. Человеческую психику можно схематически сравнить с электрическим аппаратом в действии, который поверхностному наблюдателю представляет только картину многообразных и очень эффективных внешних явлений, тогда как внутри, в закрытом для взоров сосуде, совершается сложный хими-

ческий процесс, являющийся источником всех этих явлений и доступный пониманию лишь посвященных. В этот закрытый аппарат человеческой души взор г. Чехова не проникает, но он с необычайной зоркостью улавливает мельчайшие *проявления* совершающегося в глубине химического процесса; г. Чехов — великий мастер *внешней* психологической наблюдательности, в этом его сила и слабость.

Возьмем для пояснения памятный, вероятно, многим читателям рассказ г. Чехова «Хористка». Рассказ по-своему прекрасный. Живыми стоят перед глазами и хористка Паша, и ее обожатель, Николай Петрович Колпаков, скрывающийся при звонке в смежную комнату, и жена его, внезапно нагрянувшая к Паше с грубой бранью и требованием вернуть золотые вещи, подаренные ей Николаем Петровичем. Психологическая верность выдержана чрезвычайно тонко. Испуг Паши, которой, в сущности, нечего пугаться, ее чувство, что она производит на эту благородную даму впечатление чего-то гадкого, безобразного, и что будь она худенькая, не напудренная и без чёлки, то ей не было бы так страшно и стыдно стоять перед незнакомой дамой, ее слезы и чувство оскорбления, когда барыня захотела стать перед ней на колени, чтобы возвысить себя и пуще унижить хористку, торопливое выбрасывание из комода вещей, не подаренных Николаем Петровичем, и наконец заключение: «Паша легла и стала громко плакать. Ей уже было жаль своих вещей, которые она сторяча отдала, и было обидно. Она вспомнила, как три года назад ее ни за что, ни про что побил один купец, и еще громче заплакала», — все это дышит неподдельной правдой. Но сравните с этим рассказом то место из «Записок из подполья» Достоевского, когда проститутка Лиза приходит к своему бывшему «гостю» за нравственной поддержкой<sup>1</sup>, когда он в бешеном монологе безжалостно топчет в грязь ее доверчивость, осыпает ее неслышанной бранью и гонит вон, и она, вместо того, чтобы обидеться, вдруг почувствовала то, что прежде всего почувствует всякая любящая женщина, почувствовала, как глубоко он сам несчастен, и, не смея приблизиться, с воплем протянула к нему руки, — сравните эти две сцены, и вы сразу почувствуете все различие между внешней психологической наблюдательностью и психологическим прозрением. Возьмите «Поликушку» Л.Н. Толстого: то же дивное умение без всякого усилия, точно по инстинкту, сделать так, что весь внешний психологический аппарат, *который весь налицо*, отходит в тень, а на первый план выступают эти глубинные движения человеческой души, которых наука еще и назвать не умеет.

Этим даром г. Чехов не обладает; его сфера, повторяю, — внешнее психологическое наблюдение, и в ней он — неподражаемый

мастер. Весь путь его художественного развития, от первых напечатанных им рассказов до последних его произведений — «Невесты» и «Вишневого сада», — лежит в этих пределах; в течение многих лет он упорно покорял себе эту область и под конец вполне подчинил ее себе, но никогда не пытался перешагнуть ее границы, руководимый верным чутьем художника.

В этом свойстве его наблюдательности — ключ к пониманию творчества г. Чехова. Именно эта изощренность глаза для всего внешне-психологического придает его фигурам их видимую яркость, и именно это неумение вскрывать глубину души делает все его фигуры на некотором отдалении столь однообразными, потому что наружные проявления человеческой психики, при всем их поражающем разнообразии, в сущности различаются мало, микроскопическими деталями, истинное же, неповторяющееся своеобразие человека обнаруживается лишь взору, проникающему вглубь. И нам кажется даже, что уныние, которым веет от произведений г. Чехова, объясняется не столько основным настроением автора, сколько этим однообразием нарисованных им лиц; точно идешь бесконечной равниной, кое-где отлогие холмики, и до горизонта, сколько глаз хватает, все та же ровная даль: невольно в сердце закрадутся уныние и скука. Быть может, и самое настроение г. Чехова есть результат его способа видеть: врожденная способность улавливать внешние проявления души, в течение многих лет односторонней практики, должна была приобрести в нем исключительный характер, а проявления эти по существу столь однообразны, что человеку, непрестанно изучавшему их и только их, не могло не сделаться скучно. Все то же да то же с небольшими вариациями, все так же человек глуп, жесток и слаб, только что глупость, жестокость и слабость принимают различные формы и вступают в различные сочетания, все так же он страдает и так же мечтает: однообразное, скучное зрелище! Точно полк солдат, все в серых шинелях, все с ружьем через плечо, с манеркою у пояса. Для г. Чехова они действительно — все одинаково солдаты; но Толстой или Достоевский внимательно вгляделись бы в их лица, расспросили бы их так, как они умели спрашивать, и показали бы нам, какой чудной, сложной, ни на чью другую не похожей жизнью живет внутри себя каждый из этих серых солдат. Перечитываешь с живым наслаждением иной рассказ г. Чехова, и невольно приходит в голову мысль: Господи, до чего должно быть скучно было художнику писать этот рассказ, сто десятую вариацию на тему о людской глупости! Гр. Л. Н. Толстой в каждом задуманном им лице открывал целый новый мир и вглядывался в него с жадным любопытством, для него часы творчества наверное были лучшими

часами жизни; но нарисовав сто девять житейских стычек и трижды столько солдат, садиться за эту же работу в сто десятый раз, вероятно очень тягостно.

Разница между г. Чеховым и его читателями (если оставить в стороне специально-литературный талант) — не качественная, а количественная; то, что он видит, то видим мы все, только его глаз более зорок. Его обиходная психология по плечу каждому неглупому человеку, который с радостью узнаёт в ней свой собственный опыт, свои собственные наблюдения, только отшлифованные как алмаз. Того, чем мы в действительности живем и чего не сознаем, тех душевных движений, которые сплошь и рядом совсем не выступают наружу, не показывает нам и г. Чехов. Он пейзажист; какое дело ему до подпочвенных вод, до недр земли, таящих в себе, может быть, несметные богатства или чудовищные остатки допотопных существ! На то есть другие, умеющие рыть в глубину и видеть во тьме; Достоевский всю жизнь провел в темных шахтах — зато он и слышал

*И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье<sup>2</sup>.*

Но от художника нельзя требовать большего, чем он может дать; все, что он дает, драгоценно, и мы должны с любовью и благодарностью лелеять его создания. Г. Чехов — истинный художник, следовательно, он всегда и перед всяким судом останется прав.

Этот внешне-психологический реализм, составляющий основное свойство творчества г. Чехова, относится преимущественно к области художественной техники. Внимание такого художника, как г. Чехов, обращено главным образом на форму психических проявлений, а не на их содержание. И действительно, г. Чехову всегда оставались чужды высшие задачи художественного творчества — анализ коренных антиномий человеческого духа и философский синтез действительности; но он достиг несравненного, почти ювелирного искусства в живописании словом всего видимого, от картин природы до тончайших внешних признаков настроения человека. Преобладающий интерес г. Чехова — интерес живописца; бессознательно его больше всего на свете занимают линии, контуры, игра света и тени в человеческой жизни, поскольку последняя доступна внешнему наблюдению. В нашей критике было много споров о том, есть ли у г. Чехова сознательный идеал, «то, что называется общей идеей или Богом живого человека»; Н.К. Михайловский решал этот вопрос скорее отрицательно и ставил этот недостаток в упрек г. Чехову,

признавая его «даром пропадающим талантом»<sup>3</sup>; г. Скабичевский<sup>4</sup> и вслед за ним г. Волжский<sup>5</sup> решительно утверждали противное, на том основании, что художник не мог бы видеть всей пошлости и мизерности нашей жизни, если бы не носил в своей душе высокого идеала, с высоты которого он и расценивает действительность. Этот спор кажется нам в значительной мере праздным. Сознательные элементы в мировоззрении художника вообще имеют небольшую цену, и роль их в его творчестве — чаще отрицательная, чем положительная; несравненно большее значение имеет та инстинктивная тоска по гармонии, по красоте и справедливости, которая живет в душе каждого человека, но только в великих художниках принимает форму стройного, лучезарного идеала, неотразимо влекущего к себе своей внутренней красотой. Есть такая светлая мечта, разумеется, и у г. Чехова, и высшая задача критики по отношению к нему заключается в том, чтобы собрать в одно целое и сознательно оформить эту его мечту, рассеянную крупичками в его произведениях и облеченную в художественные образы. Это безотносительно; но в сравнении с великими нашими художниками «идеал» играет в творчестве г. Чехова небольшую роль: на первый план выступает у него интерес чисто технический, интерес к конкретной действительности.

Отсюда то сравнительное безразличие тем у г. Чехова, на которое указывал Михайловский. По свойству его дарования ему действительно годится для обработки любой сюжет, любая занимательная сценка: он всюду найдет материал для психологической живописи. Наиболее пригодны для него, конечно, обыденные сцены, не так настойчиво требующие от зрителя углубления в душевный мир действующих лиц; напротив, трагедия, властно зовущая к такому углублению, не по силам художнику, который привык изображать психологические феномены не с их корнями, лежащими во тьме, а срезанными, как цветы для букета. И действительно, всюду, где г. Чехов касается трагедии, он оставляет вдумчивого читателя неудовлетворенным; «Крейцерова соната», рассказанная г. Чеховым, превратилась бы из мраморной группы Лаокоона<sup>6</sup> в прелестную статуэтку.

Этот специальный дар психологической живописи достался человеку, обладающему, очевидно, мягкой, недеятельной натурой. Людей деятельных и борющихся г. Чехов не любит и редко изображает; тип человека, наиболее милый ему, — тип хорошего лишнего человека вроде дяди Вани или младшей и старшей из «Трех сестер». Он не рисует и бурных чувств, хотя бы пассивных, — они разрешаются у него в тихую безнадежную грусть. Эта мягкость натуры в соединении с тем обесцвечивающим и нивелирующим взглядом на

жизнь, о котором выше была речь, и придает произведениям г. Чехова их нежную, акварельную окраску, этот чарующий элегический тон, сближающий его с Левитаном<sup>7</sup>. Он инстинктивно избегает всего резкого, в последнее время — даже в фабуле своих произведений, так что порою даже предпочитает погрешить против жизненной правды, лишь бы обойти резкий поворот. Какую опасность представляет в этом отношении художественная манера г. Чехова, показывает его последнее произведение — «Вишневый сад».

«Вишневый сад» и вообще может служить наилучшей иллюстрацией к сказанному сейчас об особенностях дарования г. Чехова. Пьеса эта имела лишь посредственный успех, между тем она не хуже, а, пожалуй, даже лучше прежних драм г. Чехова; сравнительное равнодушие зрителей к ней объясняется, на наш взгляд, тем, что она явилась пятою по счету. Публика ждала от любимого художника чего-нибудь нового; талант же г. Чехова, как мы сказали выше, — такого свойства, что допускает лишь усовершенствование, но не развитие: ничего нового, ничего, что лежало бы за пределами внешне-психологического реализма, г. Чехов не мог и не может дать, и ждать от него откровений было неосновательно. Он дал тот же материал, что и раньше, но только еще тоньше, еще изящнее обработанный; скажем же ему за это спасибо.

## II

Один из критиков метко назвал «Вишневый сад» пьесой-элегией. И точно: не часто встречаются художественные произведения, где бы настроение автора нашло себе столь полное выражение не только в манере обработки, но и в самом сюжете. Здесь элегична сама фабула, все, — и событие, разыгрывающееся на сцене, и действующие лица, и даже декорации. Глубокой, задушевной грустью веет от Раневской и ее брата, двух милых, беспомощных людей; их жизнь склоняется к закату, на их лицах — грустные следы осеннего увядания; в их прошлом все — беззаботность, счастье, поэзия, а настоящее так безотраднo-печально! Только теперь, так поздно, жестокая жизнь разрушает их теплое гнездо и гонит их на холод, безоружных, неприспособленных ни к страданиям, ни к борьбе, слабых и избалованных как дети. Грустью веет от Вари, уже немолодой, тихо любящей и не умеющей взять свое счастье, от вечного студента Трофимова, который так постарел, что больно смотреть, от старого Фирса, одиноко умирающего в заколоченной на зиму усадьбе, от компаньонки Шарлотты, не знающей, кто она и зачем



она, даже от молодого купца Лопахина, обреченного роковым законом стать исполнителем беспощадного приговора судьбы над людьми, ему милыми с детства. Мягкой грустью насыщено и самое событие, составляющее фабулу драмы: гибель старой усадьбы и вишневого сада. Поэзией и грустью полны, наконец, и самые вещи, безмолвные свидетели и участники этой драмы: милый старый дом, и столетний шкаф, и чудный вишневый сад, и этот контраст между его видом в первом и в последнем действии — там весь осыпанный белым цветом, здесь черный и безлистный. Единство настроения, — этой чарующей и шемящей сердце грусти — выдержано в пьесе удивительно: один гармоничный аккорд, одна тихая жалоба.

Но именно эта невозмутимая гармония заставляет насторожиться: в жизни мы ее не видим — откуда же она взялась в пьесе? Присмотримся ближе: эта мягкость и единство несомненно достигнуты искусственными средствами.

Они достигнуты, прежде всего, нарочитым подбором частей, из которых каждая сама по себе более или менее правдоподобна, но которые все вместе, в таком сочетании, едва ли могут встретиться в жизни. Возьмем за исходный пункт старую усадьбу и вспомним мимоходом, что она — не просто старая усадьба, а усадьба поэтическая, с чудным вишневым садом, который очень жалко вырубать: сочетание случайное, но играющее в драме не последнюю роль. Обратимся к людям. Что Раневская и Гаев стоят на пороге старости, что они разорены и к тому же беспомощны, это естественно; но они, кроме того, милые, симпатичные люди, их все любят, даже мужики: это тоже случайно, они могли бы быть и взбалмошные, капризные, несносные люди, но тогда не было бы в пьесе той мягкости, какая есть. Что Варя — добрая и слабая, что Петя Трофимов — славный и лишний, что Шарлотта жалка, что Симеонов-Пищик добродушен и убог, что Фирс всей душою предан своим господам и умирает, — это естественно; но не естественно, что все эти вещи собрались вместе и именно в осужденном на гибель вишневом саду. Варя может быть и другою, сосед-помещик может быть кулаком или просвещенным земским деятелем, студент-репетитор давно мог кончить курс и все-таки приехать в гости, компаньонка может быть веселой француженкой и т.д. Вишневый сад конечно должен быть продан; но его покупает свой, близкий человек, искренно любящий всю семью Раневской; это углубляет трагизм, но лишает его резкости. Купи усадьбу купец Дереганов (что было бы гораздо правдоподобнее), в пьесу вкрался бы резкий звук, и гармония была бы нарушена.

Такова общая картина, как видит читатель, сильно стилизованная в целях достижения единства тона — мягкой, поэтической

грусти. Если обратиться от нее к отдельным фигурам, то нетрудно заметить множество мелких черточек, умышленно или бессознательно внесенных в них автором ради той же цели. Способы, применяемые им здесь, чрезвычайно тонки: каждая линия закругляется едва заметно, чуть-чуть, так что сразу и не заметишь уклонения, а в целом достигается желаемое. Что Фирса забыли отправить в больницу, это не необходимо, но возможно; еще менее необходимо, пожалуй даже вовсе неестественны его заключительные слова: «Жизнь-то прошла, словно и не жил»: два едва заметных уклонения от жизненной правды, а какой эффект они производят на общем фоне! Шарлотта, такая, как она есть, вовсе не должна сознательно характеризовать себя перед глухим Фирсом или Дуняшею: «У меня нет настоящего паспорта, я не знаю, сколько мне лет, и мне все кажется, что я молоденькая... Все одна, одна, и никого у меня нет, и кто я, зачем я, неизвестно...» — тоже маленький искусственный штрих, дополняющий картину. Таких крошечных закруглений в пьесе видимо-невидимо, и было бы слишком долго их перечислять; так же стилизованы Варя, Дуняша, Епиходов и пр. Но наиболее любопытен в этом отношении Лопухин, «закругленный» уже до полного неправдоподобия. Допустим, что он действительно привязан к Раневской, и хотя его отец был крепостным у ее отца, но «она, собственно она, сделала для него когда-то так много, что он забыл все и любит ее, как родную... больше чем родную». Правда, нам трудно представить себе, что это дама, и вообще никогда ничего не делавшая, могла сделать для него, и автор оставляет этот пункт необъясненным, но допустим, что это так. Что такое Лопухин? Молодой, здоровый, работающий человек, отлично прилаженный к практической жизни, мужик, слегка отшлифованный и сколотивший уже большой капитал; он встает в пятом часу и работает до ночи, он в одно лето берет на тысяче десятин мака 40 тысяч чистого барыша. На его щеках здоровый грубый румянец — не правда ли? Но это нарушило бы осенний колорит картины, и автор спешит подмалевать эти щеки, чтобы придать им требуемую томную бледность. У Лопухина, оказывается, тонкие и нежные пальцы, как у артиста, тонкая и нежная душа. Его сердце точит червь тоски и самопрезрения; его мучит сознание, что он только что вот богатый, а ежели подумать и разобраться, то мужик мужиком; мало того: он не чужд и унылых мыслей о бесцельности жизни, и только когда работает подолгу, без усталости, его мысли становятся легче, и ему кажется, будто ему тоже известно, для чего он существует. Он смягчен г. Чеховым даже до сантиментальности: «Хотелось бы, — говорит он Раневской, — хотелось бы толь-

ко, чтобы вы мне верили по-прежнему, чтобы ваши удивительные трогательные глаза глядели на меня, как прежде». Вся история его с Варей свидетельствует о такой слабости и нерешительности, какой невозможно предположить в этом дельце. Результатом этого неестественного смещения чувствительности с практичностью является фигура совершенно не живая, в решительную минуту обнаруживающая всю свою неправдоподобность. Эта минута — появление Лопихина в доме Раневской после покупки им вишневого сада. Г. Чехов весьма искусно облегчил себе задачу, представив здесь Лопихина слегка пьяным; но несмотря на эту ширму, искусственная двойственность Лопихина резко бьет в глаза: он распадается на двух человек, между которыми нет никакой связи, из которых один — акула, сын крепостного, богатый мужик, опьяненный своим счастьем, кричащий: «Играй, музыка», другой — хороший, чувствительный и слабый, истинно-чеховский интеллигент, обращающийся к поневоле обездоленной им Раневской со скорбным укором: «Отчего же, отчего вы меня не послушали? Бедная моя, хорошая, не вернешь теперь», и кончающий эту речь *сквозь слезы* такими чудовищными в его устах в эту минуту словами: «О, скорее бы все это прошло, скорее бы изменилась как-нибудь наша нескладная, несчастливая жизнь!..» Разве тут есть хоть тень правдоподобия?

Но Лопихин — исключение в пьесе; правда, сильно шаржирован и Епиходов, но его роль незначительна. Остальные же действующие лица, события и вещи стилизованы несравненно искуснее, такими тонкими штрихами, которые только en masse обнаруживают свою неестественность; да они и предназначены действовать только в массе, своей мелкостью и многочисленностью.

Разумеется, мы далеки от мысли приписывать это искажение правды сознательному намерению автора. Нет, он без сомнения субъективно прав: именно так, именно с этими ничтожными отклонениями от нормального впечатления видит вещи человек, насквозь проникнутый цельным болезненным настроением. Каждое отдельное его впечатление уклоняется от нормального на йоту, созвучные ему струны звучат для его уха несколько слышнее прочих, явления, близкие его душе, для его взгляда несколько теснее сближаются в пространстве, все это в отдельности — едва заметным образом, а в общем получается представление о мире совершенно особенное, ярко окрашенное этим самым его болезненным настроением. И кто смотрит на вещи так же, как он, сквозь те же цветные стекла, тот увидит в его созданиях неподдельную правду; нам же его правда кажется большой неправдой.

И эта бессознательная фальсификация жизни сделалась возможной только потому, что материал, над которым всегда и исключительно работает г. Чехов, так фатально-легко поддается искажению. Этот материал, как мы видели, — внешние проявления психики. Художественный инвентарь г. Чехова весь состоит из неисчислимых микроскопических вещиц, из несчетных мельчайших психологических наблюдений; и вот, под влиянием его цельного настроения один из этих камешков за другим бессознательно и слегка окрашиваются в неестественный цвет, и так как они мелки, то это его не пугает, он и не замечает этого. Настроение слегка закруглит одну крошечную грань, нечувствительно выгнет одну прямую линию, и по малости грани, по короткости линии изгиб для самого художника остается незаметным. Но когда он из этих слегка окрашенных камешков сложит свою мозаику, из этих слегка изогнутых черточек создаст контур жизни, — тогда неизбежно обнаружится, как неестествен этот цвет и как искажены все очертания. В этой опасности — обратная сторона специализации г. Чехова на внешне-психологической живописи: та самая способность, которая сделала его величайшим мастером психологического реализма, привела его и на путь искажения жизненной правды.

Таков не только «Вишневый сад»: то же самое еще с большим основанием приложимо к «Дяде Ване», к «Трем сестрам», к «Мужикам» и пр.

А психологическая живопись в «Вишневом саде» еще тоньше, еще совершеннее, чем в предыдущих его драмах. Если оставить в стороне дурную манеру г. Чехова заставлять действующие лица рассказывать зрителям свои биографии, то большей воздушности средств, каким достигается здесь характеристика людей, их настроений, их поступков, — нельзя и вообразить. Эти чарующие узоры сплетены из паутинных нитей, тона подобраны с изумительным искусством, мягкость фона и всех красок положительно действуют, как пение сирены. Надо самому увидеть «Вишневый сад» на сцене, особенно в прекрасной постановке и прекрасном исполнении Художественного театра, чтобы оценить поэтическую прелесть этой пьесы-элегии. По поводу «Дяди Вани» и «Трех сестер» много говорилось о том, что дышащие унынием произведения г. Чехова социально вредны, так как умаляют в обществе чувство жизни. В этом мнении есть правда, но односторонняя. Болезненная грусть г. Чехова только усилит грусть того, кто грустит и без нее, а над бодрой душой пройдет, как тень облака над полем в летний день. А в красоте произведений г. Чехова — потому что он настоящий поэт — лежит и сильнейшее противоядие против отравы его настро-

ения. Поэзия больше, чем что-либо другое в мире, поднимает чувство жизни; даже горе она преображает так волшебным образом, что под действием ее человек легче несет свое настоящее горе. Произведения же г. Чехова полны чистой поэзии. И в «Вишневом саду» тоже много грусти, но еще больше красоты.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Научное слово*, М., 1904, Кн. III. (в разделе *Литературное обозрение*) С. 161–169. Подписано: *М. Гершензон*.

На некоторых идеях, развиваемых здесь, Гершензон впоследствии сфокусирует внимание в работе «Видение поэта» (1911, 1919) и в «Тройственном образе совершенства» (1918–1925), в частности, что «истинное <...>, неповторяющееся своеобразие человека обнаруживается лишь взору, проникающему вглубь», то есть в глубину духа, что основу видения художника составляет бессознательное, и что любому художнику, независимо от того, насколько мрачна и безысходна картина, им нарисованная, в воображении предстает «лучезарный идеал», «образ совершенства», направляющий его творческий поиск. При этом задача критики – раскрыть это высшее прозрение художника.

- 1 «Записки из подполья», гл. IX.
- 2 Из стихотворения А.С. Пушкина «Пророк» («Духовной жаждою томим...») (1826).
- 3 Н.К. Михайловский «Об отцах и детях и о г. Чехове» // *Русские Ведомости*. 1890. № 104, 18 апреля. Ср.: «Г-н Чехов пока единственный действительно талантливый беллетрист из того литературного поколения, которое может сказать о себе, что для него “существует только действительность, в которой ему суждено жить”, и что “идеалы отцов и дедов над ними бессильны”. И я не знаю зрелища печальнее, чем этот даром пропадающий талант. Бог с ними, с этими старообразными “детьми”, упражняющимися в критике и публицистике: их бездарность равняется их душевной черствости, и едва ли что-нибудь яркое вышло бы из них и при лучших условиях. Но г-н Чехов талантлив. Он мог бы и светить и греть, если бы не та несчастная “действительность, в которой суждено жить”. Возьмите любого из талантливых “отцов” и “дедов”, то есть писателей, сложившихся в умственной атмосфере сороковых или шестидесятых годов. Начните с вершин, вроде Салтыкова, Островского, Достоевского, Тургенева, и кончите – ну хоть г-ном Лейки-

ным, тридцатилетний юбилей которого празднуется на днях. Какие это все определенные, законченные физиономии и как определенны их взаимные отношения с читателем! Я помянул г-на Лейкина, талант которого отнюдь не из крупных и который вдобавок потратил свое дарование на 7000 (так пишут в газетах) пустяковых рассказов. Однако и он имеет свой определенный круг читателей, которых смешит или трогает. Немножко надоедливы все эти “разделюции” (вместо “резюлюции”), “насыпь еще лампадочку” (вместо “налей еще рюмку”), “к подножию ног твоих” и т.п. Но есть среда, где все это нужно, где г-н Лейкин всегда равно желанный и дорогой гость. Тем паче надо это сказать о вершинах. “Писатель пописывает, а читатель почитывает” — эта горькая фраза Салтыкова вовсе не справедлива по отношению к нему и его сверстникам. Их произведения читатель не только почитывал, — он спорил об них, умилялся или негодовал, ловил мысль, горел чувством — словом, жил ими. Между писателями и читателями была постоянная связь, может быть не столь прочная, как было бы желательно, но несомненная, живая. Повторяю, такая связь существует даже для г-на Лейкина, а для неизмеримо более талантливого и серьезного г-на Чехова ее нет. Он действительно пописывает, а читатель его почитывает. Г-н Чехов и сам не живет в своих произведениях, а так себе, гуляет мимо жизни и, гуляючи, ухватит то одно, то другое. Почему именно это, а не то? Почему то, а не другое?

Выбор тем г-на Чехова поражает своею случайностью. Везут по железной дороге быков в столицу на убой. Г-н Чехов заинтересовывается этим и пишет рассказ под названием “Холодная кровь”, хотя даже понять трудно, причем тут “холодная кровь”. Фигурирует, правда, в рассказе один очень хладнокровный человек (сын грузоотправителя), но он вовсе не составляет центра рассказа, да и вообще в нем никакого центра нет, просто не за что ухватиться. Почту везут, по дороге тарантас встряхивает, почтальон вываливается и сердится. Это — рассказ “Почта”. Зачем он мне? Не мне лично, конечно. Мне и “подножие ног” г-на Лейкина не нужно, но где-нибудь в трактире или в бакалейной лавке это “подножие ног” произведет свой эффект; а от “Почты” никому, решительно никому ни тепла, ни радости, хотя именно в этом рассказе бубенчики так мило пересмеиваются с колокольчиками. И рядом вдруг “Спать хочется” — рассказ о том, как тринадцатилетняя девчонка Варька, состоящая в няньках у сапожника и не имеющая ни минуты покоя, убивает порученного ей грудного ребенка потому, что именно он мешает ей спать. И рассказывается это тем же тоном, с теми же милыми колокольчиками и бубенчиками, с тою же “холодною кровью”, как и про быков или про почту, которая выехала с одной станции и приехала на другую...

Нет, не “хмурых людей” надо бы поставить в заглавие всего этого сборника, а вот разве “холодную кровь”: г-н Чехов с холодною кровью попи-

сывает, а читатель с холодной кровью почитывает». («Русские Ведомости», 1890. 18 апреля. № 104.)

И Гершензон, говорящий о случайном подборе фактов в «Вишневом саду», в какой-то степени опирается на соответствующее мнение Н.К. Михайловского о «случайности выбора тем».

- 4 Скабичевский, Александр Михайлович (1838–1910) – критик-публицист и историк литературы. Печатался в «Отечественных записках», «Северном Вестнике», «Русском богатстве», «Русской мысли», «Мире Божьем», «Биржевых ведомостях», «Новостях». Автор «Истории новейшей русской литературы» (СПб., 1891, 4-е изд. СПб., 1900).
- 5 Волжский, Александр Сергеевич (псевдоним, наст. фамилия: Глинка, 1878–1940) – критик, литературовед. Наиболее известны его «Очерки о Чехове» (СПб., 1903), «Гаршин как религиозный тип» (М., 1906), «Ф.М. Достоевский. Жизнь и проповедь» (М., 1906), «Из мира литературных исканий. Сборник статей» (СПб., 1906).
- 6 Лаокоон – согласно греческой мифологии, был жрецом Аполлона в Трое, во время Троянской войны предвидевший опасность троянского коня, за что был со своими сыновьями задушен змеями, посланными Афиной. Скульптурная композиция, изображающая Лаокоона и его сыновей (работы родосских мастеров Агесандра, Атенодора и Полидора, около 50 г. до н. э.), находится в Ватикане, музее Пио-Клементино.
- 7 Левитан Исаак Ильич (1860–1900) – русский художник-живописец, передвижник, выдающийся пейзажист.

# «Иванов»

## на сцене Художественного театра

---

**П**остановка «Иванова» — одна из лучших в Художественном театре, может быть наилучшая. Реализм, выдержанный в мельчайших подробностях, — и ни следа искусственности, преднамеренности и того подчеркивания, которое так раздражало в «Трех сестрах» и еще в «Вишневом саде». На всем колорит чеховской мягкости: настроение, которым насыщена пьеса, нашло себе полное пластическое воплощение на сцене.

И эта цельность впечатления достигнута прежде всего игрою артистов, заслуживающей всякой похвалы. Не говорю уже о жизненности поз и жестов, речей и молчания: есть нечто более трудное, что здесь было достигнуто, — именно, верность дистанций, в каких отстоят друг от друга фигуры на сценической картине, умение занять и сохранять, не выдвигаясь вперед, то самое место в общей перспективе пьесы, которое указал автор действующему лицу. Это в частности почти неуловимо и правил на это нет, но ничто не способствует в большей степени усвоению зрителем истинного смысла пьесы; и в «Иванове» это самоотречение артистов, не имеющее ничего общего с обезличением персонажей, было доведено до совершенства. И еще надо сказать спасибо артистам за то, что они, сколько можно, смягчили шарж, которого довольно много в «Иванове», как и во всех чеховских пьесах.

Старый барский дом с облупленными колоннами, полная неги июльская ночь и яркий свет месяца, из окон несутся мягкие, полные звуки рояля и виолончели: «Уймись, волнения страсти»; отчего же всем здесь так больно и так трудно? Вот из-за угла снова показался Иванов и доктор, которому он, прохаживаясь, чтобы не слышала жена, рассказывает свою историю; вам хочется заткнуть уши, чтобы не слышать этого нудного голоса, этой мучительной и безнадежной исповеди. Зачем скрывать? Всякая болезнь уродлива, а Иванов тяжело болен, со всеми признаками хронического недуга: его эгоизм, его вечное сосредоточение на мысли о своей болезни внушают отвращение. Таково начало первого действия. Теперь вспомните ту сцену в конце третьего действия, когда Иванов так безжалостно топчет ногами кроткую умирающую женщину, от-



давшую ему все, когда он бросает ей в лицо грубое оскорбление и смертный приговор: чудное дело! вы уже давно начали примиряться с ним, и как раз в эту минуту вы окончательно прощаете ему все и проникаетесь к нему глубоким сочувствием. Там вы смотрели на него глазами доктора Львова, здесь — глазами Чехова.

А доктор Львов до конца не меняет своего взгляда, и, вероятно, даже самоубийство Иванова представляется ему естественным результатом его разоблачения. Львов по исполнению не удался Чехову: это скорее ходячая схема, чем живой человек; но по замыслу он кажется мне одним из оригинальнейших созданий покойного художника, — притом одним из тех, которые больше всего дают возможность заглянуть в его собственную душу. Львов действительно честен; больше того, он — идеалист, способный многим пожертвовать ради своих убеждений; но в его убеждениях нет ничего, кроме голой логики добродетелей, кроме того правосудия, о котором сказано: *summum jus — summa injuria*!. Это страшно-скудная, «бездарная» натура, лишенная всякого органа для понимания великой сложности и иррациональности человеческого духа; он ничего не прощает людям, потому что ничего не понимает в них, потому что у него нет другого мерила для оценки, кроме его нравственно-логического аршина. И когда он этим прямолинейным аршином измеряет сложную и запутанную психику Иванова, вы содрогаетесь от ужаса перед его слепой жестокостью и всей душой протестуете за право Иванова, за ваше собственное право быть понятым человечески, во всей совокупности вашего существа и вашего прошлого.

Этому пониманию учит нас Чехов, и образ Львова только усиливает выразительность урока. Львов — прямая противоположность Чехову в его оценке человеческих дел; для Чехова, с его глубокой психологической прозорливостью, с его любовной бережливостью в отношении к нежным корневым нитям и росткам человеческого духа, нет зрелища более тяжелого, как эта безжалостная прямолинейность Львовых, и, я думаю, изображать Львова для него было мучительно. Львов — такой же зритель развертывающейся в пьесе трагедии Иванова, как и мы; перед его глазами проходят те самые события и та самая психология, на которые мы смотрим здесь сквозь художественную призму, — и вот под конец он произносит Иванову смертный приговор, нам же и в голову не приходит мысль о каком-либо приговоре и мы не только прощаем Иванову то, чего он сам не может себе простить, — мы горячо берем его сторону против тех *внешних* сил, которые загубили его недюжинную личность.

Я намеренно подчеркиваю *внешних*, потому что такова, несомненно, мысль Чехова. Г. Булгаков в своей недавней лекции о Чехове как мыслителе (*Новый путь*, окт.)<sup>2</sup> пытается формулировать ответ Чехова на вопрос, преследовавший его на протяжении всего его творчества: «Отчего так велика сила обыденщины, сила пошлости? отчего человека так легко одолевают мертвящая повседневность, будни духа?» — и приходит к такому выводу: «Насколько мы находим у Чехова — не ответ на этот безответный вопрос, а данные для такого ответа, причину падений и бессилия человеческой личности далеко не всегда можно искать в неодолимости тех внешних сил, с которыми приходится бороться — быть разбитым и даже исковерканным неодолимой силой после борьбы с ней прекрасно и достойно героя, но — увы! — ее приходится видеть во внутренней слабости человеческой личности, в слабости или бессилии голоса добра в человеческой душе, как бы в ее прирожденной слепоте и духовной поврежденности». При таком ограничительном «не всегда» с этой формулировкой еще можно было бы согласиться, но дальше г. Булгаков уже совсем игнорирует «внешние силы» и провозглашает Чехова чистым певцом общечеловеческой скорби — именно скорби о бескрылости человека, о его неспособности подняться над землею. Но ведь это неверно. Г. Булгаков впал в ошибку, противоположную той, в какую впадало большинство писавших о Чехове: они игнорировали общечеловеческую сторону его творчества, г. Булгаков — бытовую. Сравнивая Чехова с Байроном в их мировой скорби, г. Булгаков упускает из виду одно существенное различие между ними — что Байрона занимает всегда только отдельная личность, микрокосм человеческого духа, и потому он своих героев охотнее всего изображает вне их земной обстановки, как Манфреда, или по крайней мере на почве, чуждой их прошлому, как Дон-Жуана<sup>3</sup>. Чехов же ни одного образа не нарисовал без бытового фона и ни об одном из главных своих персонажей не упустил рассказать, как дошел он до жизни такой.

Можно ли сказать об Иванове, что его несчастье и уродство — «в слабости горения его сердца к добру»? Конечно, нет: голос добра ему и теперь так же внятен, как пять лет назад, обыденщина его не засосала, он не опошлил; но в нем не осталось сил следовать голосу добра, в нем больна воля. Ионыч, Лебедев — те опошлили, Иванов только надорвался (он и рассказывает, как случилось, что у него «треснула спина», как у рабочего, который взвалил себе на спину два мешка ржи); сопоставьте Ионыча с Ивановым: Ионыч уцелел, потому что приспособился к среде, Иванов гибнет, потому что внутренне остался верен голосу добра. Значит, чеховский

вопрос должен быть сформулирован иначе: не почему слаб человек (этот вопрос охватывал бы только Ионычей и Лебедевых), а почему дурна и всемогуща жизнь как она есть, почему она слабых растлевает, а непокорных сламывает, как сломала она Иванова. А этот вопрос есть вопрос не о личности в ней самой, как у Байрона, а об *условиях* ее роста и увядания — и он не менее общечеловечен, чем та мировая скорбь, которую приписывает Чехову г. Булгаков, потому что, разумеется, смешно было бы думать, что Чехов хочет выставить дядю Ваню или Иванова специальным продуктом именно русского быта и именно 80-х годов: он изображает вечные трагедии духа в их конкретных, местно и временно, воплощениях.

Но вернемся к постановке «Иванова». Иванова играет г. Качалов. Роль эта необычайно трудна: артист должен изобразить не только настоящего, надломленного Иванова, но и того, который «веровал не так, как все, женился не так, как все, горячился, рисковал», словом — «был счастлив и страдал, как никто во всем уезде»; зритель должен, видя его больным, верить, что в здоровом состоянии он был способен сдвигать горы, хотя бы только и уездные. Г. Качалов вполне достигает этого, особенно в последней сцене, перед самоубийством: решение покончить с собою вернуло ему былую твердость, и он стоит среди этих встревоженных людей спокойно и сильно; в эту минуту вы верите г. Качалову, что здоровый Иванов был смелый и свободный человек. Да и на всем его облике с начала до конца лежит печать благородства; он во всякую минуту двумя головами выше всех окружающих. Не менее трудна, уже по своей схематичности, роль доктора Львова; г. Москвин задумал интересный тип и превосходно выдерживает его, но нам кажется, что Львов должен быть менее суетлив, не дергаться в такой степени. Выше всякой похвалы г. Станиславский в роли графа Шабельского; в нем все — совершенство, от чудесного грима и барски-картавого р до глубокой серьезности как в смешном, так и в трогательном: яркий, вполне живой образ, надолго остающийся в памяти. Анна Петровна и у Чехова вышла бледною; некоторая жесткость, вообще свойственная умной игре г-жи Книппер, на этот раз особенно вредит ей, так что, несмотря на великое страдание Анны, зритель уносит из театра гораздо меньше сострадания с нею, чем, например, с Шабельским. Очень хороша г-жа Тарина-Саша со своей девической угловатостью и горячеей искренностью, так прекрасно вырастающая в последней сцене; превосходны все без исключения второстепенные действующие лица, и вообще весь спектакль доставляет большое эстетическое наслаждение.

Впервые опубликовано: *Научное слово*. М., 1904. Кн. X. (в разделе *Обзор театра*) С. 145–148. Подписано: *М. Гершензон*.

Постановка пьесы А.П. Чехова «Иванов» на сцене Московского Художественного театра состоялась 19 октября 1904 г., режиссер В.И. Немирович-Данченко. Спектакль был посвящен памяти А.П. Чехова.

Данной постановке была также посвящена статья Андрея Белого «“Иванов” на сцене Художественного театра» // *Весы*. 1904. № 11. С. 29–31. В данной статье уже нет намека ни на «реализм, выдержанный в мельчайших подробностях», ни на «колорит чеховской мягкости», сохранившийся в постановке пьесы, о которых писал Гершензон. Отмечая, что постановка пьесы есть новое воплощение символа (в дополнение к намерению автора, выражающему свое символическое видение), Андрей Белый указывает два пути такого воплощения: «от реального к фантастическому, когда жизнь становится сном», и обратный, когда усложняются «образы фантазии до последнего предела», и «в результате пересечения получаем все меньше и меньше взаимно сопоставленные обрывки, между которыми все больше и больше стирается разность», «элементы различных последовательностей объединяются пристальным рассмотрением в единую реальность», — «это путь от фантастического к реальному, когда сон становится действительностью». «Путь от условного к реальному незнаком Художественному театру <...> Наоборот: в подчеркивании фантастического элемента в реальном Художественный театр не имеет соперников. Я не знаю, кто воплотил в “Иванове” фантастический кошмар жизни — Художественный театр или Чехов, только при чтении этой наиболее слабой из чеховских пьес не получаешь и сотой доли того впечатления, какое выносишь, выходя из театра. Вся пьеса зажглась здесь светом иных реальностей, и мы увидели, что все эти серые люди, неврастеники, пьяницы, скряги — чудовищнейшее порождение сна, вросшие в жизнь фантомы, казавшиеся нам реальней реального в нездоровом тумане недавнего прошлого. Мы убедились в том, что их и нет даже, что они — игра тумана, ужасная туча, занавесившая горизонты. Туча, пока она висит над нами, кажется безобидной и серой, но стоит случайному лучу разорвать обманное марево, как почернеют уносящиеся обрывки; и то, что вчера по привычке казалось обыденным и серым, теперь поразит нас ужасом безобразия.

Эпоха, еще вчера казавшаяся нам столь реальной, вдруг оказалась тяжелым кошмаром, который мы приняли за реальность. Ху-

дожественный театр с бесконечной мудростью неуловимыми штрихами обрисовал фантастический ужас недавней эпохи, взглянув на нее как на далекое прошлое. С удивительной тщательностью всюду подчеркнуты неуловимые мелочи быта, отделяющие нас от девятых годов XIX столетия — в результате получились скорее девятые годы XVIII столетия, во многом напоминающие комический ужас сомовских картин.

Можно с уверенностью сказать, что «Иванова» создал не Чехов, а исключительно Художественный театр» (*Весы*. 1904. № 11. С. 29—31).

Такой своего рода «фантастический историзм» Андрея Белого в видении воплощенного в постановке символа отчетливо контрастирует (не входя, однако, в непримиримое противоречие) с «вечными трагедиями духа в их конкретных, местно и временно, воплощениях», описанных Гершензоном. Оба отзыва подчеркивают *историческую конкретность*, сохранившуюся в интерпретации чеховской пьесы, хотя и в каждом случае иную.

- 1 Summum jus — summa injuria (лат.) — высшая законность — высшее беззаконие. Восходит к: Цицерон «Об обязанностях» («De officiis»), I, 10, 33.
- 2 *Булгаков Сергей*. Чехов как мыслитель (*Публичная лекция* <прочитана в Ялте 29 августа 1904 года>) // *Новый Путь*. Ежемесячный журнал. СПб., 1904. Октябрь. С. 32—54.
- 3 Ср.: «Как и у Байрона, основным мотивом творчества Чехова является скорбь о бессилии человека воплотить в своей жизни смутно или ясно сознаваемый идеал; разлад между должным и существующим, идеалом и действительностью, отравляющий живую человеческую душу, более всего заставлял болеть нашего писателя. Но если у Байрона мотивом разочарования является, так сказать, объективная невозможность осуществить сверхчеловеческие притязания, стать человекобогом не в желании только, а и в действительности, если здесь человек почувствовал внешние границы, дальше которых не может идти его самоутверждение, то Чехов скорбит, напротив, о бескрылости человека, об его неспособности подняться даже на ту высоту, которая ему вполне доступна, о слабости горения его сердца к добру, которое бессильно сжечь наседающую пену и мусор обыденщины. Байрон скорбит о невозможности полета в безграничную даль, Чехов о неспособности подняться над землей. Различие в настроении, имеющем однако, как видите, одну общую тему — ограниченность человека, ведет и к некоторым второстепенным, но не безынтересным различиям. Байрон по характеру своего основного мотива изображает в своих произведениях верхи человечества, тех, кого он считает героями и кого наделяет высши-

ми атрибутами человеческой личности. Он в этом смысле аристократичен; невзирая на то, что и в поэзии, и в жизни Байрон был пламенным певцом и поборником свободы, он и его герои с презрением, сверху вниз, смотрят на людское стадо. Поэтому дух Байрона, гневный и суровый, не знает снисходительности и прощения. Противоположное у Чехова. Мы уже знаем, что в его произведениях нет героев, а есть заурядные люди, жалкие, смешные, несчастные именно своей заурядностью. Байрон, певец Лары, Корсара, Чайльд-Гарольда, Каина и во всех них самого себя, конечно, не удостоил бы своим вниманием этих муравьев, копающихся в своем муравейнике. Чтобы оказать его, до них нужно заранее снизить, полюбить и пожалеть их, проникнуться их миром и почувствовать их томление. Это исключительное внимание, оказываемое Чеховым нищим духом, духовным калекам, слепорожденным, паралитикам и расслабленным, неудачникам и побежденным в жизненной борьбе, делает его по чувствам и идеям писателем глубоко демократичным в этическом смысле этого слова. Чехову близка была краеугольная идея христианской морали, являющаяся истинным фундаментом всяческого демократизма, что всякая живая душа, всякое человеческое существование представляет самостоятельную, незаменимую, абсолютную ценность, которая не может и не должна быть рассматриваема исключительно как средство, но которая имеет право на милостыню человеческого внимания.

Таким образом, Чехов и Байрон, оба певцы мировой скорби о человеке, оказываются в художественном и философском трактовании человека антиподами: одного занимали исключительно судьбы сверхчеловека, высших экземпляров человеческой природы, другого – духовный мир посредственности, неспособной даже стать вполне человеком» (*Булгаков Сергей. Чехов как мыслитель (Публичная лекция <прочитана в Ялте 29 августа 1904 года> // Новый Путь. Ежемесячный журнал. СПб., 1904. Октябрь. С. 50–52).*

# <О «Жизни Василия Фивейского» Л. Андреева>

---

## I

**С**вященник Василий Фивейский, жизнь которого рассказал г. Л. Андреев\*, сам в душе своей, не сознавая того, прошел весь путь человеческой мысли от наивной веры до самоопределения. Он прошел его не в отвлечении, как философ, следуя неотразимому развитию своей теоретической мысли, а по низу и невольно, гонимый вперед от этапа к этапу бичом своей личной судьбы. Его жизнь за это время, что мы ее видим, вся сводится к мучительному решению вопроса о Боге и о таинственных судьбах человеческой жизни; но и поставил он себе этот вопрос не по своей воле, и, решая его, все время страстно желает избавиться от него и рад бы успокоиться на любом этапе. Этот вопрос ставит себе и более или менее сознательно его решает каждый мыслящий человек — один преимущественно теоретически, сразу в общей форме, другой скорее практически, ища ответа на частные недоумения, возбуждаемые в нем его личной судьбой, и лишь постепенно, часто против воли, поднимаясь до общей постановки вопроса. Тех и других можно сравнить с деятелями Французской и с деятелями английской революции. Робеспьер или Барнав<sup>1</sup> бросались на политическую арену воспламененные чтением Руссо и Монтескье, вдохновленные идеями свободы и равенства, и создание нового строя начинали декларацией прав. А Гэмпден<sup>2</sup> лет до сорока мирным хозяином прожил в своем поместье, среди будничных дел, в кругу семьи, может нимало не думая о политике, и так прожил бы, вероятно, до конца своих дней, если бы король не нарушил его личного права — быть облагаемым не иначе, как с согласия парламента: он отказывается платить ничтожный налог, попадает под суд и, защищая свое право, которое есть вместе с тем и право всего английского народа, вовлекается невольно в политическую борьбу; и дальше он ведет эту борьбу шаг за шагом, не требуя

---

\* Сборник товарищества «Знание», в. I. С.-Петербург, 1904. (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

народовластия, но упорно защищая от произвола каждое отдельное право народа, и ему наверное все время хочется, чтобы стал возможен мир между королем и народом без вреда для последнего и чтобы он сам мог вернуться в свою тихую усадьбу. Какой из двух способов плодотворнее, едва ли можно решить. В конце концов и Французская революция была вызвана не книгами Руссо, а подлинной жизнью<sup>3</sup>, да и декларация прав сослужила не малую службу народам. Отвлеченный и практический интерес, элементы революционный и консервативный равно присущи нашему духу, и человечество искони подвигалось вперед обоими путями: стараясь упрочить частное старое и стараясь создать целое новое. Одно можно сказать с достоверностью, что родовые боли конкретной мысли несравненно мучительнее, чем родовые боли мысли теоретической.

Таков по типу своему о. Василий Фивейский — человек, мыслящий против воли, увлекаемый частным к общему, консерватор, становящийся революционером. Автор рассказывает, что в начале описываемого периода Василий Фивейский верил в Бога торжественно и просто; вся дальнейшая его история есть история разложения этой веры. Работа его мысли так страшно мучительна именно потому, что он ощущает ее не как созидание нового, всегда опьяняющее человеческий ум счастьем творчества, а как неудержимое разрушение привычного старого, бесчисленными нитями глубоко укоренившегося в его нервной системе. Но для нас, глядящих со стороны, это разрушение есть вместе творчество, подобное превращению куколки в бабочку. Художник дал нам редкий случай проследить изнутри процесс такого превращения в области духа; как историк, изучая причины и ход различных революций, обобщает их существенные черты в исторические законы, так переворот, совершающийся в душе неизвестного миру сельского священника, является для нас прообразом общечеловеческой трагедии духа. Перед нами типическая картина превращения простой человеческой особи в человека.

Когда после смерти сына Василий Фивейский впервые увидел свою жену пьяною и по лицу ее понял, что это навсегда, что-то словно хрустнуло в нем и дало трещину; и, выйдя в поле, он дважды перед лицом пламенного неба, «точно кому-то возражая, кого-то страстно убеждая и предостерегая», повторил: я верю. Всю жизнь крепко жила в нем вера, и он не замечал ее, как мы не замечаем нашего кровообращения. Вера есть органическое чувство осмысленности и благолепия мировой жизни вопреки видимому бессмыслию и уродству ее явлений; разумною и гармоничною ощущал ее донныне и о. Василий, несмотря на постигавшие его невзгоды. Теперь два



страшных удара — гибель сына и пьянство жены — поколебали его душевное равновесие; органическое чувство было нарушено, и он впервые сознал в себе веру, взглянул на нее и увидел, что она крепка. Эти два удара были так дико-нелепы и незаслуженны для человеческого разума, что вера оказалась бессильной мгновенно оправдать их, как в прежние разы, и заглушить мятежный вопрос разума: почему? И вот вопрос прозвучал в душе о. Василия, и звук его был так чужд и страшен, что человек не узнал своего собственного голоса и принял его за наваждение. Но отныне ему уже не заглушить в себе этого вопроса, и, значит, вера его умерла, потому что он призвал зло и страдание на суд своего человеческого разума, тогда как вера оправдывает мир иным, божественным разумом. Разум же человеческий не отпускает своих жертв; раз он проснулся, его не усыпить ничем.

На первую минуту о. Василию показалось, что он стяхнул внезапное наваждение; только раз еще, после безумной ночи зачатия, снова прозвучал в поле его молитвенный вопль «я верю», а когда попадья забеременела и в доме стало хорошо, как у людей, на его душу опять сошел тихий и радостный покой. Но он «не замечал и не знал, что ко лбу его, где-то между бровями, безмолвно прилегает прозрачная тень великой скорби»: среди объявшего его покоя он чутьем страшится новых ударов, и не их самих, а того временно-затихшего бунта, который они неизбежно должны опять возбудить в его душе.

И оно пришло, это новое испытание, страшнее всех прежних. Новорожденный сын, который должен был вернуть в дом мир и радость, унесенные погибшим первенцем, оказался идиотом, и попадья снова запила. Молча и на вид безучастно слушает о. Василий дикие речи жены, обезумевшей от боли и водки, неподвижно стоит потом у кровати, на которой она бьется в белой горячке, спокойным жестом поднимает руки к голове, и когда опускает их, между его пальцами дрожат длинные, исчерна-седые нити волос. И вот он думает, думает, думает, и на всех его движениях явственно начертана глубокая дума. Он думает «о Боге и о людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни». Мир, цельный в его прежней вере, теперь рушится перед ним; он должен снова, уже одним своим человеческим разумом, воссоздать его во всей стройности, или погибнуть.

И тут он впервые увидел то, чего раньше не знал. Пришла к нему на исповедь одинокая старуха, похоронившая всех своих детей и жившая подаянием; слушая ее, он вдруг был озарен мыслью, что ему дано узнавать от людей ту, самую тайную их правду, которой они не говорят никому; и он с изумлением глядел на лицо женщины, точно

озарившееся ярким светом: на нем была начертана какая-то ясная и загадочная правда о Боге и жизни. «И тут впервые на сороковом году своего бытия о. Василий Фивейский понял глазами и слухом, и всеми чувствами своими, что, кроме него, есть на земле другие люди, подобные ему существа, и у них своя жизнь, свое горе, — своя судьба». Он потерял одного ребенка, и изнемог, а она похоронила всех детей: что же дает ей силу жить? «Как же ты живешь?» — с недоумением спрашивает он ее, и жадно впивается в нее глазами.

Теперь, когда вся земля, доселе пустынная, населилась для него людьми, подобными ему самому, он, в страстном искании правды о жизни, принимается без устали выпытывать у людей, чем они живут: не узнаёт ли он от них этой правды. Он читает ее на всех лицах, но не умеет ее назвать; и вот он по целым часам настойчиво допрашивает исповедников и, не зная, чего ищет, без жалости и стыда выворачивает наружу все, чем живет человеческая душа. Но уже скоро он понял, что и другие люди не знают правды о жизни; все ее чувствовали, и никто не умел назвать ее человеческим словом, так же как и он сам.

Он уже знал, что вокруг него люди и что они страдают, но видел в них пока только средство для себя, которым надеялся проникнуть в тайну; он еще «никого не любит», как Настя, и отпускает ту старуху без единого слова утешения. Но скорбные повести исповедников на этот раз недаром вошли в его слух. За десять лет священства он выслушал много исповедей, видел много измученных лиц и горьких слез, но душа его оставалась безучастной. Не то чтобы он не умел понимать чужого горя — мало ли он настрадался за всю свою жизнь! но вера все покрывала, все оправдывала в чувстве еще раньше, чем сознание успевало поставить вопрос — зачем? Теперь плотина распалась, и в измученную душу о. Василия хлынуло все безысходное человеческое горе. Он впервые начал узнавать гнев и жалость, другими глазами стал смотреть вокруг себя, впервые увидел, что у него есть дочь и она несчастна, и когда приходит к нему на исповедь Мосягин, он уже не только выпытывает у него правду о жизни («А кто помогает тебе?», «Чего же ты ждешь?» и пр.), но и задыхается от жалости и боли и с суровой лаской кладет руку на плечо мужика. С каждым часом все сильнее нарастает в нем чувство неразрывной солидарности с людьми: все страдают, все кем-то жестоко обмануты, все напряженно и страстно ждут чего-то от Бога. А он для них на земле представитель Бога, ему несут от свои мольбы и жалобы; но что он может сделать для них, «бессильный слугитель всемогущего Бога»? Теперь все лившиеся перед ним слезы как отравленные иглы входили в его сердце; «так

стыдно ему было, как будто он совершил все преступления, какие есть в мире, он пролил все слезы, он истерзал и изорвал в клочки человеческие сердца».

Что же, разве он перестал верить в Бога? Конечно, нет. Но именно в том ужас его положения, что по-прежнему веря во всеведущего и всемогущего Бога, он утратил органическое чувство незыблемой, хотя и непонятной человеку, осмысленности бытия. Его проснувшийся разум взглянул на мир и увидел, что все в нем дурно; творец мира остался на своем небесном престоле, но уже не как благое, хотя и непонятное нам начало, а как жестокий и капризный тиран. Отныне он не может признать другой осмысленности, кроме той, которая представляется таковою человеческому разуму; теперь уже ничем не может быть оправдано в его глазах то, что уродливо для его сознания. Когда он кричит иступленно, подняв сжатый кулак: «И ты терпишь это!», он тем самым ставит свой разум единым мериллом законности, исключаяющим всякое другое: он, Василий Фивейский, признал вещь злой и нелепой, значит такую должен признать ее и Бог — как же он терпит ее? О присущности Богу иного, высшего разума, для которого эта вещь — не зло, а благо, уже нет речи. И Бог терпит зло, равнодушно глядя на страдания людей; измученному человечеству не от кого ждать помощи — оно должно само исправить мир и водворить на земле блаженство. Великий бунт против Бога разгорается в душе Фивейского — и вместе братская нежность к людям: «Подобно жертвеннику пылала его душа, и каждого, кто подходил к нему, хотелось ему заключить в братские объятия и сказать: “бедный друг, давай бороться вместе и плакать и искать. Ибо ниоткуда нет человеку помощи”». И когда пришел к нему безногий Трифон и рассказал ужасную историю об убитой девочке, он вспыхнул яростью не против убийцы, а против Бога: ведь это не червь, а человек — зачем же Ты оставил его? зачем допустил преступление? Не он виноват пред Тобою, а Ты перед ним, и Ты должен наградить его раем.

Тысячелетия назад такой же бунт против Бога был начертан огненными письменами в еврейской книге. Иов был непорочен, справедлив, богобоязнен и удалялся от зла: сам Господь сказал это о нем сатане; но чтобы испытать его, посетил его всем ужасом человеческого страдания. А Иов не знал, что это сделано для его испытания; он взглянул на свои муки, и вместе на земную жизнь, взором своего человеческого разума и увидел, что нет в ней справедливости. И все его речи — раздирающий сердце вопль о справедливости, и именно о справедливости перед очами человеческого разума. Всей силою нестерпимой скорби своей он жаждет одного — правого суда между

собою и Богом: «О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы перед Ним дело мое, и уста мои наполнились бы оправданиями; узнал бы слова, какими Он ответил мне, и понял бы, что Он скажет мне. Тогда праведник мог бы состязаться с Ним, и я навсегда получил бы свободу от судии моего. Но Он не человек, как я, чтоб я мог отвечать Ему и идти вместе с ним на суд! Нет между нами посредника, который положил бы руку свою на обоих нас»<sup>4</sup>.

Трагедия Иова заключается в том, что, будучи непоколебимо уверен в премудрости Вседержителя, он в то же время не может отречься от собственного сознания, проснувшегося теперь: для этого сознания ход земной жизни несправедлив и уродлив, а ведь он направляется всевидящей мудростью Бога, т.е. несомненно полон какого-то высшего смысла и красоты. Примириться невозможно, а протест нелеп. И что всего ужаснее: на стороне непонятной нам Божественной правды — всемогущая сила, наш же для нас непреложный разум бессилен сдвинуть соломинку. Иов знает, что он невинен, тем более невинен, что ни одно его движение не совершается вне воли Божьей; за что же Бог наказал его? «Объяви мне, за что Ты со мною борешься? Хорошо ли для Тебя, что Ты угнетаешь дело рук Твоих, а на совет нечестивых посылаешь свет?»<sup>5</sup> Зачем Ты ищешь порока во мне, хотя знаешь, что я не беззаконник и что некому избавить меня от руки Твоей? Твои руки трудились надо мною, Ты, как глину, обделал меня, — зачем же Ты обращаешь меня в прах? Зачем Ты скрывал в сердце Твоем, что, если я согрешу, Ты накажешь меня?»<sup>6</sup> Нет справедливости между Богом и человеком. Если я виновен — горе мне! если и прав, Ты захочешь, и объявишь меня виновным. Вот — говорит Иов — нога моя твердо держалась стези Твоей, я хранил Твои пути и не уклонялся, и я был спокоен; но Ты потряс меня, взял меня за шею и избил. И так всюду: праведные погибают, а беззаконный живет, достигает старости и силами крепок; где правосудие? «Вот я кричу: обида! и никто не слушает; вопию, и нет суда! ибо Он тверд, и кто отклонит Его? Он делает, чего хочет душа Его. О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим!»<sup>7</sup>

И Бог ответил Иову<sup>8</sup>. Он не пошел на суд с ним, не открыл ему своих путей и законов своей справедливости, но развернул перед ним дивную вереницу своих созданий во всей закономерности их бытия: все создано Мною, Моей нечеловеческой мудростью и нечеловеческим могуществом, и каждое живет по своему закону. Таков ли Я, как ты? а если нет, зачем ты ищешь во Мне *твоей* справедливости? Моя справедливость — иная; кто предварил Меня, чтобы Мне

давать ему отчет? «И отвечал Иов Господу и сказал: Так, я говорю о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»<sup>9</sup>.

Иов смирился, т.е. отрекся от своего разума, а смирение заслуживает награды; и действительно, Бог благословил его последние дни более, нежели прежние: у него было четырнадцать тысяч мелкого скота, шесть тысяч верблюдов, тысяча пар волов и тысяча ослиц, и не было на всей земле таких прекрасных женщин, как его дочери. Но как он мог прожить спокойно на земле еще целых 140 лет, как достиг того, что его разум, раз прозрев, согласился снова не видеть и не жаждать *своей* справедливости, об этом Библия не говорит ничего.

Смирился в прахе и пепле и о. Василий Фивейский, когда познал ужасную и неизъяснимую близость Бога. Страшной смертью умерла попадья — после стольких страданий, такого глубокого унижения. *Это* уже не могло быть капризом какой-нибудь высшей воли: здесь явно был грозный и величественный замысел, иначе пришлось бы допустить такую дикую и бессмысленную свирепость, какой не в силах постигнуть человеческий ум. И о. Василий громко и испуганно говорит: нет, нет! Ты прав, я верю, — простирается ниц перед этим непонятым, но явным замыслом. «Ужасы сомнений и пытующей мысли, страстный гнев и смелые крики возмущенной гордости человека» — все умолкает, уступая место ощущению силы и необыкновенного спокойствия. Теперь ему ясно, что там, где он видел хаос и злую бессмыслицу, там могучей рукой был начертан верный и прямой путь. С тех пор как он утратил органическое чувство мировой гармонии и впервые свободно взглянул на жизнь, Бог был для него лишь формальной силой: только теперь, увидев Бога глазами, как Иов, он ощутил его реальность всем своим существом.

Но на этом и кончается его сходство с Иовом. Он покорился, но дорогой ценой: он отрекся от своей воли, но только затем, чтобы сделать самого Бога исполнителем своей правды. Вот почему его душа наполняется таким нестерпимым восторгом: его дело — в могучей руке; нет больше бессилия, нет больше бездны между разумом и силой; Бог слился с человеком, человеческая справедливость ополчена всемогуществом Бога. Не бессмысленны были его страдания, а целесообразны, и так как они были необыкновенны, то очевидно, что и цель их была очень высока: он, Василий Фивейский, явно избран Богом на неведомый подвиг и неведомую жертву. Каков этот подвиг — путь к намеченной цели — этого он, человек, не должен знать; но цель эта — не что иное, как осуществление тре-

бований его собственного человеческого разума: спасение людей от зол и страдания, водворение на земле той осмысленности, того благолепия, какие провидит человеческое сознание. Об иной цели, чем эта, — о возможности какой-нибудь немислимой для человека Божественной цели — нет и речи. Человек согласился проходить свой путь с завязанными глазами, ведомый Богом, но тем властнее хочет он, чтобы этот путь вел туда, куда ему надо. Нет в мире хаоса, а есть одно *богочеловеческое* дело, и исполнителем его избран он, Василий Фивейский. Его страдания донныне были приготовлением к этому подвигу; теперь Бог обратил всю его жизнь в пустыню, снял с него все суетные заботы — теперь он готов: «Милые братья! Пожалел нас Господь, настал для нас час милости Божией!»

Но богочеловеческая цель может быть достигнута только богочеловеческим средством: такое средство — чудо, ибо только в чуде сверхъестественная сила изменяет сущность или законы мировых частиц. Итак, Бог должен чудом через раба своего Василия осуществить цель, указанную Ему разумом этого Его раба: создать «мир любви, мир божественной справедливости, мир светлых и безбоязненных лиц, не опозоренных морщинами страданий, голода, болезней». И предписав в неслыханной гордыне Богу *свою* цель, Фивейский покорно склоняет голову и говорит: Да будет Твоя святая воля.

Отныне его жизнь вся устремлена к этому неведомому подвигу — к чуду; он ждет терпеливо, но с полной уверенностью, и старается только сохранить себя чистым до урочного часа. Все часы его посвящены коленопреклоненной молитве, и кто еще молился как он, да и кто мог молиться так, как этот человек, безраздельно и радостно слившийся с Богом, вручивший Ему свой разум и принявший в себя Его власть? Он ждет спокойно. Каким восторгом наполняется его душа, когда он читает о том, как Христос дал зрение слепорожденному! Есть чудо, есть! «Верую, Господи! Верую!»

Ему бы и ждать до конца терпеливо, пока настанет урочный час, избрание которого предлежит не человеку, а Богу; ведь знает же он, что пути — в руке Божией. Но вот на его глазах случилось опять нечто нелепое, дикое, бессмысленно-жестокое: убит обвалом так много страдавший Мосягин, и вот лежит в гробу его зловонный, разлагающийся труп и возле стоят обездоленные вдова и трое сирот. Смирись же, Василий Фивейский: пути неведомы человеку; останься спокоен в радостном ожидании конечного чуда и не спрашивай об отдельном явлении — зачем? Но там, где разум давно смирился, сердце не захотело молчать. Разве *такое* может быть средством, какова бы ни была цель? Нет, этого не может быть! — до такой степени не может быть, что этого вовсе и нет. Эти люди думают, что Семен

умер? Какие смешные! Бог только придал ему такой вид, чтобы не явить чудо. Стоить ему, Фивейскому, сказать труп: встань! и Семен встанет; ведь он об этом договорился с Богом, на этом условии покорился Ему. «Тебе говорю, встань!»

— Ты обмануть меня хочешь?

— Так зачем же я верил?

— Так зачем же Ты дал мне любовь к людям и жалость — чтобы посмеяться надо мною?

— Так зачем же всю жизнь мою Ты держал меня в плену, в рабстве, в оковах? Ни мысли свободной! Ни чувства! Ни вздоха! Все одним Тобой, все для Тебя. Один Ты! Ну, явись же — я жду.

Но Бог не явился.

\* \* \*

В этой поразительной мистерии символически-реально воспроизведена извечная трагедия человеческого духа, его могучих порывов и жалкого бессилия, — воспроизведена во всей ужасающей правде своей безнадежности. Суровой скорбью и затаенным гневом дышат эти страницы, точно плач Иеремии или мятежные жалобы Иова; здесь скорбь о великом страдании человечества, и еще большая скорбь о бессилии человеческого разума и человеческой любви. Таков наш роковой удел, и от него нет спасения.

Но это не все. В пределах этой трагической участи нам показана вся красота, все величие человеческого духа; нам показано, как только в этой борьбе вырастает человек до наивысшего уровня. Так было с Иаковом, когда он один в ночи боролся с Богом<sup>10</sup>: не одолел ни тот, ни другой, и Бог, увидев, что не одолевает, повредил сустав бедра у Иакова и не сказал ему имени своего; но Иаков заставил Его благословить себя. Никто не борется безнаказанно с Богом, никому Он не назовет себя, но борющегося с ним Он благословляет. Не открыл Он своего имени и Василию Фивейскому и тяжело ранил его, но зато и благословил лучшим своим благословением: пониманием и любовью. В борьбе его разум раскрылся и сознал свое царственное величие, его сердце расширилось и восприняло в себя всю боль человечества, и умирает Василий Фивейский уже не священником с. Знаменского, а смелым ратоборцем за всемирную правду, осиленным, но властным, положив живот за братьев своих. Метафизический вопрос неразрешим, но как могуч и прекрасен дух человеческий в своем расцвете, через страдания познавший Бога и в нем обнявший весь мир! «Ум и сердце расплавились на огне непопознваемой правды, и новая жизнь вошла в старое тело».

Так — через невероятные страдания — вошла новая жизнь и в старое тело Лира. Кто узнает капризного деспота первых сцен в величественно-кротком старце с мертвой Корделией на руках? В ту страшную ночь, когда и люди, и стихии — все ополчились на его дряхлую голову, пелена спадет с его глаз. Чем может небо оправдать его страдания? Оно молчит и втайне готовит ему еще последний, самый безжалостный удар — смерть вновь обретенной Корделии. Лир лежит во прахе, растоптанный жизнью как червь, но в самом Лире царственно вырос человек, торжествующий над роком, наблюдающий сущность дел, как посланник от богов, способный «прожить весь век в стенах темницы, не ведая тревоги и тоски», обнимающий сердцем все, что страдает на земле.

*Вы, бедные, нагие несчастливцы,  
Где б эту бурю ни встречали вы,  
Как вы перенесете ночь такую  
С пустым желудком, в рубище дырявом,  
Без крова над бездомной головой?  
Кто приютит вас, бедные? Как мало  
Об этом думал я! Учись, богач,  
Учись на деле нуждам меньших братьев,  
Горюй их горем и избыток свой  
Им отдавай, чтоб оправдать тем небо<sup>11</sup>.*

Пусть молчит жестокое небо, — он, человек, в меру сил своих прикроет земное горе пониманием и любовью: «Нет в мире виноватых! нет! я знаю! Я заступлюсь за всех!..»

## II

Всякое истинное произведение искусства символично, как символично любое явление жизни; отличие повести Л.Н. Андреева — в сознательности и сгущенности ее символизма. Человеческая жизнь рассматривается здесь *sub specie aeternitatis*<sup>12</sup>; поэт не ограничивается изображением ее внешней оболочки, под которою мы сами, сквозь призму преходящих особенностей, могли бы угадывать вечные и основные течения ее: нет, он раскрыл перед нами ее недра, где временное и индивидуальное теряет свою силу, и показал нам ее в ее неизменных чертах. Эти черты лапидарны и стихийны, как коллизии греческих драм, — что-то грандиозное, соединяющее в себе безмерную скорбь с зловещей таинственностью. Здесь во мраке и



безмолвний царит страшный рок, манящий взглядом и пожирающий человека, здесь плоть во тьме находит свой путь и злобно покоряет себе дух человеческий, здесь из безумия рождается молитва, из молитвы — преступление и кара за него. Символизм этой картины неисчерпаем. Эта мать, безмерно тоскующая о сыне и требующая от мужа ласк, чтобы в новом ребенке воскресить себе умершего, — что это: святость чистейшей скорби или кощунственный вызов Богу? И что такое этот отец, отвечающий на бешеную страсть жены такую же бешеной страстью, «в которой было все: и светлая надежда, и молитва, и безмерное отчаяние великого преступника»? Да, преступление: зачем ты в скорби своей о жене и сыне мыслишь исправить сделанное Богом? И за преступление, рожденное любовью, — кара: рождается идиот, и через эту-то кару поднимается человек до престола Бога, чтобы потребовать отчета за все земное горе. Сам этот идиот, подобно Калибану в «Буре», — великий символ косной, плотской силы в природе и в самом человеке, нарисованный с такую бесстрашную правдивостью, с таким глубоким прозрением, что, пристально глядя в него, чувствуешь, как волос поднимается дыбом. В тех строках, где он изображен спящим, воплощена, кажется, целая стихия — стихия слепой животности, жестокой и скорбной, тоскующей по свету, по духу: «И утомленным было оно (лицо идиота), как лицо актера, измученного трудною игрою, и вокруг огромного сомкнутого рта лежала тень суровой печали. Как будто две души было в нем, и когда одна спала, просыпалась другая, всезнающая и скорбная». Она — кара родившему его, но и часть его: они нераздельны. Вот они в глухую зимнюю ночь, одни бок о бок, как двое каторжников, прикованных к одной тачке, — отец, почти бесплотный, весь охваченный мечтою о чуде, и его звероподобный сын; и в ту минуту, когда отец в безумии неудержимого восторга вопиет: «Верую, Господи! Верую!» за его спиной раздается бессмысленный, зловещий хохот идиота. Но крайних пределов глубины и вместе потрясающего ужаса достигает символика в последней сцене, в сцене воскресения, когда на крик попа, обращенный к черному гробу: «Да говори же ты, проклятое мясо!» отвечает *его* проклятое мясо — идиот, высовывающийся из гроба и в друг раздражающийся громовым хохотом, от которого валятся стены, рушится купол, — «в самых основах разрушается и падает мир».

И так все в этой удивительной повести полно глубокого символического смысла. С безошибочной уверенностью, точно в ясновидении, чертит поэт таинственные линии человеческих судеб, обобщает в твердые образы зыбкие очертания роковых определений, следит глубоко сокрытые течения жизни и духа. Навеки типичными

чертами изображен Василий Фивейский, над жизнью которого тяготеет суровый и загадочный рок: он одинок среди людей, как планета среди планет, и особенный воздух, губительный и тлетворный, окружает его, как облако. Символична и его жизнь, в которой царит какая-то таинственная закономерность: гибель сына «на седьмой год благополучия», в яркий летний день, «когда слишком светло горит солнце и нестерпимо блестит зажженная им обманчивая река», «когда кругом радовались люди, животные и поля», и начинающийся отсюда непрерывный ряд ударов, столь частый, как не бывает в действительности, — эта зловещая преднамеренность рока, верная не фактически, а психологически, ибо именно такую — по пятам гонимую роком — начинает представляться человеку и окружающим его жизнь, когда одно за другим постигнут его два-три неожиданных несчастья. Таков же и Иван Порфирыч, балуемый счастьем, веселый и уважаемый людьми, таков и крестьянин Мосягин и т.д. Минутами обобщение поднимается до такой силы, какой достигали лишь величайшие из художников, Байрон в Манфреде или Тютчев в иных стихотворениях<sup>13</sup>; таково приведенное выше описание спящего идиота и особенно некоторые из описаний наружности Василия Фивейского: «Пунцовый от гнева, Иван Порфирыч сверху взглянул на попа и застыл с раскрытым ртом. На него смотрели бездонно глубокие глаза, черные и страшные, как вода болота, и чья-то могучая жизнь билась за ними, и чья-то грозная воля выходила оттуда, как заостренный меч. Одни глаза. Ни лица, ни тела не видал Иван Порфирыч. Одни глаза, огромные, как стена, как алтарь, зияющие, таинственные, повелительные, глядели на него, и, точно обожженный, он бессознательно отмахнулся рукою и вышел, толкнувшись о при толку толстым плечом».

И воплощена эта сгущенная символика в удивительно простых и осязательных образах, начертанных твердою рукою. Необъятная мировая драма разыгрывается в тесных пределах незаметной, обыденной жизни; в этой глубоко-символической картине каждый штрих — сама правда, нет натяжек и нет трагических жестов. Фактически все так же просто, как внешняя жизнь, но психологически все страшно сосредоточено, точно поэт не просто смотрит, а вливается взором в вещи и людей и читает в них те могущественные, загадочные движения, которые сродни стихиям. Поразительно его умение видеть зарождение и рост в человеческой душе наполовину физиологических, наполовину духовных чувств, которые редко достигают сознания, но являются главными двигателями человеческой жизни. Когда, поглощенный своей неподвижною думой о жизни, поп не поклонился старосте, и староста, презиравший его за

его несчастья, хотел строго посмотреть на него сверху вниз, он «тут впервые заметил, что поп выше его ростом, хотя сам он считался самым высоким человеком в округе. И что-то приятное мелькнуло в этом открытии, и неожиданно для себя староста пригласил: “Заходите как-нибудь”». Еще тоньше иные сцены между попом и его женою, безошибочным чутьем постигающей его душевное состояние; минутами точно молния вдруг прорезывает ее сознание, и она с ужасающей ясностью видит, что он потерял веру или что он одинок, не принадлежит ни ей, никому. Твердою рукой изображает автор те неуловимые токи, которые исходят от человека и каким-то гипнозом охватывают близстоящих к нему. Как удивительно изображено беспричинно-нервное настроение толпы, наполняющей церковь в день погребения Мосягина! или непреодолимая тревога, которую вселяет в людей взор попа, готовящегося к подвигу: «И неизвестно откуда — с загадочных ли слов старосты или другого источника — по селу, а потом и дальше пошли смутные и тревожные слухи о знаменском попе. Как дымная гарь от далекого лесного пожара, они двигались медленно и глухо, и никто не замечал их прихода, и только взглянув друг на друга и на потускневшее солнце, люди понимали, что пришло что-то новое, необычное и тревожное». В повести нет и следа обычной литературной психологии, так мало похожей на действительную: здесь все соткано из этих неуловимых стихийных движений души, из этих взаимных чувственных токов, где нет последовательной работы сознания и в нем лишь внезапно вскрывается то, что назрело где-то в тайниках духа, так, как оно всегда бывает в жизни. Такими чертами изображена и вся душевная драма Фивейского — истинный перл художественной техники. Автор не водит нас по лабиринту его души, самодовольно объясняя ее, как гид — иностранный музей; сам поп, сумрачный и неразговорчивый, произносит мало слов; но в его глазах, в его поступи, в его несложных действиях нам открываются бездны и горы, через которые восходит его путь до небесного престола.

Не менее удивителен и язык, которым написана повесть. Ее символика, ее реализм и ее слог неразделимы — они одушевлены одним и тем же могучим дыханием. В тоне и построении этой ровной речи такая страшная сила, точно сами говорят, воплотившись в человеке, гнев и скорбь человеческой души. У Готфрида Келлера есть рассказ о девяти музах<sup>14</sup>. Они были осуждены жить в подземном царстве, и только когда на Олимпе устраивалось празднество, их призывали туда, чтобы они своим пением услаждали слух небожителей. И вот однажды они решили сложить такую песнь, которая заставила бы богов сжалиться над их участью и взять их на Олимп; и в следую-

ший раз, когда их призвали туда, они запели потрясающую песнь о неприютности и тьме подземного мира, где им суждено томиться вечно, и о своей тоске по лучезарным вершинам Олимпа. И, слушая их, плакали боги. Такова «Жизнь Василия Фивейского».

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Научное слово*. М., 1904. Кн. VI. (в разделе *Литературное обозрение*) С. 127–137. Подписано: *М. Гершензон*.

Здесь Гершензон развивает одну из своих важнейших мыслей, согласно которой путь познания любого человека (не только философа или художника) один, хотя и отличается формами постижения (Василий Фивейский прошел этот путь «не в отвлечении, как философ, следуя неотразимому развитию своей теоретической мысли, а по низу и невольно, гонимый вперед от этапа к этапу бичом своей личной судьбы»), и страдание скорее ведет по этому пути, потому что вынуждено вопрошать: *зачем?*

- 1 Барнав Антуан (Barnave) (1761–1793) – деятель Великой французской революции, философ, социолог. Гильотинирован по приговору Революционного трибунала.
- 2 Гэмпден – Хемпден, Джон (Hampden) (1594–1643) – деятель Английской революции XVII века. Погиб в бою с королевскими войсками.
- 3 Позже, откликаясь на события Октябрьской революции в России, Гершензон развивает эту мысль: «Каждая минута одинокого раздумья о своих личных нравственных ошибках, которому предается студент в своей комнате, каждое ощущение обиды и несправедливости в душе рабочего – суть слагаемые великого итога, который в урочный час неминуемо подведется – реформой, революцией, войною» («Кризис современной культуры»: *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 19).
- 4 Иов 23 : 3–5, 7; 9: 32–33.
- 5 Иов 10 : 2–3.
- 6 «Что Ты ищешь порока во мне и допытываешься греха во мне, Хотя знаешь, что я не беззаконник, и что некому избавить меня от руки Твоей? Твои руки трудились надо мною, и образовали всего меня кругом, – и Ты губишь меня? Вспомни, что Ты, как глину, обделывал меня, и в прах обращаешь меня? <...> Но и то скрывал Ты в сердце Своем, – знаю, что это было у

Тебя, — Что, если я согрешу, Ты заметишь, и не оставишь греха моего без наказания» (Иов 10 : 6 – 9, 13 – 14).

- 7 Иов 19 : 7; 16: 21.
- 8 См.: Иов 38 – 41.
- 9 Иов 42 : 1 – 6.
- 10 См.: Быт. 32 : 24 – 32.
- 11 Монолог Короля Лира. Акт III. Сцена 4. Перевод А.В. Дружинина. См., напр., издание: *Шекспир В. Король Лир*. Трагедия в пяти действиях. СПб., 1901. С. 58.
- 12 С точки зрения вечности (*лат.*).
- 13 В том числе и, конечно, в стихотворении «Ночное небо так угрюмо...» (1865), с его образом «демонов глухонемых» – невыразимой тайны бытия, недоступного рациональному пониманию.
- 14 Келлер Готфрид (Keller) (1819–1890) – классик швейцарской литературы. Данная новелла («Das Tanzlegendchen») из сборника «Семь легенд» («Sieben Legenden», 1872).

## Рецензия на книгу:

---

*Л. Войтоловский. Текущий момент и текущая литература. (К психологии современных общественных настроений).*

Книгоиздательство «Зерно». СПб., 1908<sup>1</sup>

**В** этой брошюре, очень неровно написанной, есть несколько страниц, за которые можно простить автору все его грехи: и его наивную, якобы научную теорию общественных настроений, и его вульгарные выходки против отдельных писателей, и его лиризм дурного тона. Ему вовсе не было надобности с такими усилиями возводить свой теоретический фундамент: все это элементарно и не требует доказательств, или требует не таких. Единственный ценный и нужный для дальнейшего вывод, к которому он приходит в этой первой части своей статьи, заключается в том, что все настроения, как личные, так и коллективные, делятся на два разряда: на такие, где энергия нарастает (жизнерадостные и активные), и такие, которые сопровождаются постепенным или внезапным упадком энергии (унылые и пассивные); наблюдение эмпирическое и ничуть не новое.

Но прикладная часть его рассуждений — то, что он говорит о современном русском обществе и его настроениях, — очень умно и заслуживает серьезного внимания<sup>2</sup>. Он исходит из факта, наличие которого никто не будет оспаривать: с крушением революционных надежд значительная часть нашего интеллигентного общества круто повернула от политики в сторону эстетики, притом ярко окрашенной эротизмом. Это двойственное явление в обоих своих частях кажется непонятным. В самом деле, чем объяснить, что молодая, так называемая «декадентская» поэзия, до сих пор составлявшая достояние лишь небольших кружков, вдруг, в какие-нибудь полтора года, завоевала широкую популярность и водрузила свое знамя на всех стогнах отечественной журналистики? И чем объяснить далее, что общество, искони проявлявшее (по крайней мере, идейно) почти аскетическую брезгливость в вопросах пола, вдруг жадно набросилось на эротическую литературу и готово признать половую проблему едва ли не

величайшей из мировых проблем? Г. Войтоловский предлагает гипотезу, дающую один ответ на оба эти вопроса. Указав на небывалую апатию, овладевшую русским обществом в результате неудачи, — апатию, которой не в силах расшевелить весь террор реакции, — он справедливо видит главную опасность для будущего именно в этой утрате обществом его эмоциональной чуткости, его способности к повышенной и соборной отзывчивости. И общество, говорит он, безответно поняв эту опасность, бросилось туда, где всего вернее могло найти себе исцеление, в те сферы человеческого духа, которые являются как бы аккумуляторами нравственной энергии: это — искусство и любовь. «Что такое искусство? Искусство есть прежде всего продукт глубокого чувства. А чувство представляет собою самую глубокую формулу живой действительности. В нем находят правдивое выражение не только все проявления наших душевных особенностей, но и скрытые в органических глубинах принципы и тенденции жизни, идущие из основы, из недр инстинктов... И общество, устремляющееся в погоне за оживляющим эликсиром к родникам своего собственного чувства, в сущности инстинктивно избирает вернейшие пути. Стремление к эстетике, или жажда гармонии почти постоянно сопровождает и сливается в душе с жаждой исхода, жаждой активного участия в жизни». И совершенно той же цели служит эротика: «В этом чувстве природа открыла человечеству великий, вечно бурлящий свежими силами, неиссякаемый источник энергии». В животном мире любовь служит не только орудием продолжения рода, но и могучим средством укрепления духовных и физических сил; тот ущерб жизненности, который обуславливает собою зима, восполняется не только внешними факторами оживающей природы — светом и теплом, но и интенсивным половым обменом. И тому же закону подчинено общество. «Когда жизнь круто ломает берега, когда трата энергии достигает колоссальных размеров, а вместе с ней возрастает потребность в обновлении общественных сил, — тогда потрясенный общественный организм инстинктивно пускает в ход все резервные средства. Стихийный исторический размах ищет опоры у стихийных источников жизни... И подобно тому, как в эстетических эмоциях общество ищет возрождения и подъема бодрости и энергии, предохранительных средств против той самой подавленности, которую сеет реакция в его рядах, так точно эротика является тем же оживляющим импульсом для угнетенных и подавленных общественных сил».

Мысль г. Войтоловского глубока и, по-нашему, верна; во всяком случае, это — первая серьезная попытка вскрыть социально-психологическую основу странного настроения, которое переживает теперь русское общество.

Впервые опубликовано: *Критическое обозрение*. 1908. Вып. III (VIII). С. 34–36. Подписано: *М. Гершензон*.

М.О. Гершензон на протяжении всей жизни сохраняет интерес к психологической проблематике: вопросам психологии творчества, психологии общественных движений, взаимосвязи психологии и религии.

- 1 Войтоловский Лев Наумович (1876<5> – 1941) – литературный критик. Медик по образованию (медицинский факультет Киевского университета), работал в клинике нервных и душевных болезней в Киеве. В Русско-японскую войну (1904–1905) и в Первую мировую (1914–1918) – военный медик. Печатался в газете «Киевская мысль», журнале «Друг народа», в «Современном мире» печатались его «Очерки психологии коллективизма». Сочетал психологический подход к анализу общественных настроений и марксистскую идеологическую направленность. Книга «Текущий момент и текущая литература. (К психологии современных общественных настроений)» посвящена, главным образом, психологическим аспектам общественных настроений, нашедших свое выражение в литературе и философии. Собственно анализу в книге предшествует несколько теоретических глав, где автор подробно излагает свою социальную психологию, в первую очередь, сосредоточившись на эротических настроениях, означающих «...прилив жизненной энергии, в котором нуждается каждый потрясенный и расслабленный организм» (*Л. Войтоловский*. Текущий момент и текущая литература. (К психологии современных общественных настроений). СПб., 1908. С. 32.). В литературе главным проводником «оргастических идеалов» Л.Н. Войтоловский называет беллетриста эротической направленности А.П. Каменского (1876–1941), сосредоточившись на его рассказах, а в философии – Н.А. Бердяева (1874–1948), рассматривая главу «Метафизика пола и любви» из его книги «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) (в работе Л.Н. Войтоловского книга Н.А. Бердяева ошибочно называется «Опыт религиозной философии общественности»).
- 2 Идеи Л.Н. Войтоловского были в том же тематическом ключе (хотя и с меньшей идеологической заостренностью), что и размышления самого М.О. Гершензона в данный исторический период. В первую очередь стоит вспомнить, что в этот период М.О. Гершензон задумывает свою знаменитую «веховскую» статью «Творческое самосознание» (1909) (вошедшую также и в «Исторические записки» (1910)), где строит свою концепцию психологии общественных настроений и психологии религиозного сознания. А непосредственно для «Критического обозрения» М.О. Гершензон за-



казывает С.Л. Франку статью о новых тенденциях русской религиозной мысли («О т.<ак> наз.<ываемом> «новом религиозном сознании»» (рецензия на книгу Д.С. Мережковского «В тихом омуте» (1908)), опубликовано: *Критическое обозрение*. 1909. Вып. I. С. 17–23.), где С.Л. Франк развивает близкие по настрою идеи. В частности, он в первую очередь обращает внимание на *психологические* причины, обусловившие эти новые тенденции в религиозном сознании общества: «Переживаемое нами тяжелое и в подлинном смысле смутное время характеризуется недостаточно точно, когда в нем отмечают признак общественного утомления или апатии; скорее современное состояние можно было бы определить как состояние болезненного переутомления. Бывает усталость здоровая, бездеятельность, необходимая для того, чтобы силы организма окрепли <...>; но бывает и ненормальное, неврастеническое переутомление, когда человек одновременно чувствует себя и мучительно усталым, и неестественно возбужденным. <...> Он бросается в разные стороны, выдумывает множество дел, забот и тревог, искусственность которых он втайне сам хорошо сознает, но от которых ему не дает отстать его болезненно-возбужденное состояние. Кажется, такого рода состояние присуще теперь не только отдельным людям и в отдельные моменты, а характеризует всю нынешнюю жизнь нашего «образованного общества». <...> К числу таких надуманных, искусственно сочиненных дел принадлежит и та новая религиозная политика, или политическая религия, которую возвещает небольшая группа литераторов во главе с Д.С. Мережковским» (С. Франк. О т.<ак> наз.<ываемом> «новом религиозном сознании» // *Критическое обозрение*. 1909. Вып. I. С. 17–18).

# Рецензия на книгу:

*Рене Вормс. Мораль Спинозы.*  
Изучение ее принципов и влияния,  
произведенного ею в новейшие времена /  
Перевод с франц. Л.Л. Богушевского. СПб., 1908<sup>1</sup>

**К**нига Р. Вормса — типичная французская книга по истории философии: неглубокая, ясная, изящная, и, прежде всего, успокоительная, одна из таких книг, которые с роковою неизбежностью носят на обложке каноническую печать: «увенчана Парижской Академией политических и моральных наук». Это не значит, что книга Вормса плоха; напротив, она представляет большие достоинства: превосходное знание предмета, обширная эрудиция, не загромождающая, однако, изложения ученым аппаратом, стройность плана, популярность в лучшем смысле слова, — все это достойно всякой похвалы. Но автор не захвачен предметом своего исследования, его интерес чисто академический, и потому его книга лишена той нравственной заразительности, которая сильнее всего стимулирует и самую мысль<sup>2</sup>. Конечно, есть отделы науки, не требующие для своей разработки ничего, кроме эрудиции и правильного метода; но здесь, где речь идет об основных вопросах метафизики и морали, формальное отношение к делу уродливо в нравственном смысле, но неизбежно умаляет объективную ценность самих выводов.

Предметом своего исследования Р. Вормс избрал *мораль* Спинозы, как ту часть учения Спинозы, которая в сознании самого философа являлась важнейшей, и которая, однако, на дальнейшее развитие философской мысли в Европе оказала несравненно меньшее влияние, нежели метафизика и психология Спинозы. Книга распадается на две части: изложение этики Спинозы (стр. 25–188), и на историю ее рецензии в позднейших философских системах до последней четверти XIX века (стр. 191–332). Изложению предпослан сжатый, но содержательный, хотя и не заключающий в себе ничего нового, очерк «происхождения морали Спинозы». Сам равнодушный к великим проблемам нравственности, Вормс сумел, однако, оценить первостепенную важность того *личного* запроса, из которо-

го выросло все учение Спинозы; он подробно излагает знаменитое вступление к трактату «об усовершенствовании разума», где Спиноза сам рассказал историю своей душевной драмы, приведшей его к решимости отречься от суетных благ и искать вечного блага<sup>3</sup>. Этим он сразу ставит читателя на правильную точку зрения, с которой вся философия Спинозы представляет собою путь к изысканию *правил новой жизни* — жизни идеальной и совершенной, как для самого себя, так и для всего человечества», т.е. учение не метафизическое и не гносеологическое, а моральное\*.

Этическое учение Спинозы Вормс излагает чрезвычайно ясно и стройно; как и естественно при таком взгляде на дело, это — не что иное, как изложение *всей* системы голландского философа, но построенное так, что ее метафизическая и психологическая части являются лишь базисом, на котором зиждется основная часть системы — этика. Это изложение, несомненно, соответствующее сущности излагаемого учения. Уже само по себе чрезвычайно ценно. Но в частности Р. Вормс не дает ничего существенно нового. Только один пункт ему удалось выяснить полнее, чем это делалось до сих пор, именно, своеобразное понимание «свободы воли» у Спинозы<sup>4</sup>. Зато в ряде других пунктов его изложение оказывается неудовлетворительным; так, он материализует учение Спинозы о бессмертии души, он в сущности не делает никакой серьезной попытки уяснить одно из коренных противоречий Спинозы — противоречие между безусловным детерминизмом и общественной ответственностью, и т.п. Вся бесплодность его формального отношения к трактуемой теме обнаруживается там, где он определяет ценность этики Спинозы. Он ставит ее на пьедестал, но соображения, которыми он оправдывает ее апологию, носят совершенно формальный характер. Главный его довод, повторяемый несколько раз, — тот, что мораль Спинозы счастливо сочетает в себе эпикуреизм с стоицизмом; другой его довод — ее строгая внутренняя последовательность; наконец, столь же формальным является ее третье достоинство, выставленное Вормсом, — ее соответствие трем основным наклонностям человеческого духа. Каковы его собственные морально-философские взгляды, об этом можно судить по таким его замечаниям: говоря об «эгоизме» у Спинозы, он заявляет: «Конечно, быть может, химера предполагает существование абсолютной добродетели, долга, идеала и морали, абсолютно свободной от эгоистических расче-

---

\* Надо заметить, что в высшей степени ценное представление *морального* кризиса, пережитого Спинозой, *интеллектуальному* кризису Декарта Р. Вормс, не оговорив того, заимствовал у Куно Фишера (см. «Спиноза», русск. пер., стр. 280). (Прим. М.О. Гершензона. — Н.С.)

тов. Но это – благородная химера, которую нельзя разрушить, не нанеся вреда всему человечеству»; и далее, по поводу Спинозовского детерминизма, он замечает: «Наука, правда, не признает свободы воли, но мораль необходимо должна допускать ее существование, ибо каким образом человек будет определяться к действию, которое моралист ему укажет за лучшее, если у него отнять свободу?» Человек, исповедующий такую оппортунистическую ложь, сделал бы лучше, если бы не произносил суждения об этике Спинозы.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Вестник Европы*. 1908. № 12. С. 756–758. Подписано (в конце серии рецензий): *М. Гершензон*.

Это выступление отчетливо характеризует позицию М.О. Гершензона-ученого, которую он отстаивает всю свою жизнь: научный интерес должен иметь в своем основании глубоко *личную* заинтересованность, иначе научный труд утратит свое *нравственное* значение. А наука о духе, по мысли М.О. Гершензона, не может быть индифферентна к таким вопросам. В противоположность мнению Р. Вормса о том, что «природа наших идей не зависит от нас, но определяется природою объекта познания» (*Вормс Рене*. Мораль Спинозы. Изучение ее принципов и влияния, произведенного ею в новейшие времена / Перев. с франц. Л.Л. Богушевского. СПб., 1908. С. 43), научная объективность в этой области знания для М.О. Гершензона означает ценностное присутствие точки зрения ученого в рассматриваемом предмете.

Интерес М.О. Гершензона к творчеству Бенедикта Спинозы неизменно сохраняется на протяжении всей жизни. Так, в 1900-е годы М.О. Гершензон много размышляет над проблемой соотношения детерминизма и свободы воли, что отчасти заметно и в тексте данной рецензии (однако М.О. Гершензон ограничивается здесь только намеком на тему, не раскрывая ее, как это бывает у него в тех случаях, когда вопрос чрезвычайно важен и требует специального рассмотрения; и действительно, тема свободы и детерминизма, – важнейшая для данного периода творчества, – отражена в «Письмах к брату» (1907)). А на рубеже 1910–1920-х годов идеи и сам аскетический образ философа вдохновляют М.О. Гершензона в работе над второй частью «Тройственного образа совершенства».

- 1 Эта книга Рене Вормса в переводе Л.Л. Богушевского впервые выходила в 1905 г.  
Рене Вормс (1869–1926) — французский философ и социолог. В работе «Организм и общество» («Organisme et Société» (1896), рус. перев. «Общественный организм» (1897)) развивал идеи органической школы в социологии, устанавливающей связь между обществом и животным организмом. С этой точки зрения эволюция общества подчиняется биологическим законам. Ввел термины «социальная патология» и «социальная гигиена» для обозначения «болезни» и «оздоровления» общества.
- 2 Понятие *нравственности* чрезвычайно важно для понимания позиции М.О. Гершензона-ученого. Он сам детально останавливается на нем в своем «Ответе П.Б. Струве (По поводу «Исторических записок»)»: «всякое убеждение нравственного свойства, выработанное человеком лично и органически, сознается им как акт космический, как воля Бога, — и оно *воистину таково*, потому что оно свободно и вместе неизбежно выросло из космических недр его личности, как злак из почвы. В этом, и только в этом смысле я употребляю выражение: нравственный долг, т.е. я обозначаю им всякое моральное убеждение, добытое человеком в органической работе сознания, в противоположность неисчислимым безличным моральным идеям, которыми полон мир» (см. наст. изд. С. 285).
- 3 Напомним здесь это знаменитое начало «Трактата об усовершенствовании разума»: «После того как опыт научил меня, что все, что дает обыденная жизнь, суетно и ненадежно, когда я увидел, что все, за что и чего я боялся, лишь настолько имело в себе доброго, иль худого, поскольку оно возбуждало душу, — я решил, наконец, исследовать, возможно ли какое-то истинное и способное сделаться общим благо, что одно наполняло бы душу, когда отвергнуты все прочие блага; возможно ли даже нечто, открыв и усвоив что, я вкушал бы вовеки непреходящую и высочайшую радость. Я говорю, *решил наконец*, ибо с первого взгляда казалось неблагоразумно пренебречь верной вещью ради вещи, тогда неизвестной. Ведь я видел те выгоды, которые доставляют почет и богатства и от поисков, за которыми я вынужден буду отказаться, если вознамерюсь серьезно добиваться чего-то иного — нового, и мне ясно было, что если, может быть, с этими выгодами связано высшее счастье, то я лишен буду его, но что, с другой стороны, я лишен буду высшего счастья и в том случае, если оно не в них лежит, а между тем лишь их буду добиваться. И вот я раздумывал, нельзя ли дойти до нового жизненного строя, или, по крайней мере, увериться в его возможности, не изменяя порядка и обыденного строя моей жизни. Но тщетны были такого рода попытки. Ибо то, что обыкновенно представляется в жизни, и что у людей, по их деяниям, почитается высшим благом, сводится к *богатствам, почестям и чувственным наслаждениям*. Между тем эти предметы жизненных стремлений до того развлекают ум, что нимало не дают ему помыслить

о каком-нибудь другом благе» (*Спиноза Бенедикт*. Трактат об усовершенствовании разума / Перев. с лат. Г. Полинковского. Одесса, 1893. С. 3–4).

- 4 Эта тема ключевая для самого М.О. Гершензона, поэтому в рассуждениях Рене Вормса он находит много созвучного себе: «Спиноза отрицает во всякой индивидуальности не возможность быть независимой, а способность действовать по одному своему выбору; он, собственно говоря, отрицает не свободу, а произвольный выбор действия. <...> Он приписывает свободу Богу; <...> он называет “свободным” человека в высокой степени мудрого; но для него во всех этих случаях быть “свободным” значит только не быть зависимым от какого-нибудь внешнего объекта, а не означает свободу от законов внутреннего детерминизма. Быть “свободным” значит действовать и существовать *по необходимости своего собственного существа*, одним словом – жить и действовать по законам внутреннего детерминизма <...> Как противоположность вещи свободной является вещь принужденная, но отнюдь не необходимая. Но независимость, которая – как это видно – совершенно относительна, есть привилегия Бога и мудреца. Люди обыкновенные – не свободны: беспрестанно они возбуждаются вещами, находящимися вне их власти, и действуют не по законам своего внутреннего существа»; более того, свобода полагается «не в независимости от какого-либо мотива, но, наоборот, во внутреннем детерминизме; ибо тогда весьма естественно считать себя свободным, в особенности когда мы себя чувствуем определенными к действию мотивами, ясно нами осознаваемыми, так как в этом и заключается истинная свобода» (выделено мной. – Н. С.) (*Вормс Рене*. Мораль Спинозы. Изучение ее принципов и влияния, произведенного ею в новейшие времена / Перев. с франц. Л.Л. Богушевского. СПб., 1908. С. 39–40, 46). Действительно, Куно Фишер не уделяет внимания *связи* свободы воли и детерминизма в учении Спинозы, напротив, его задача всячески развести эти понятия, показать, насколько одно с неизбежностью исключает другое, предельно заострив тем самым проблему, которая, по-видимому, для самого Спинозы не решалась столь механистически однозначно.

## Рецензия на книгу:

---

*Эмиль Бутру. Вильям Джемс и религиозный опыт / Пер. с фр. Под редакцией Н.М. Соловьёва. Книгоиздательство «Творческая мысль». Москва, 1908<sup>1</sup>*

Эта небольшая книжечка богаче живыми и глубокими мыслями, нежели многие толстые книги. Но прочтут ее у нас, вероятно, немногие: она рассчитана на публику, более освоенную с отвлеченным мышлением, чем наша, да и предмет ее таков, что может только отпугнуть нашего среднего интеллигента. Она трактует о сущности и ценности религии. Попробуйте заговорить об этом с любым врачом, адвокатом, учителем: он пренебрежительно пожмет плечами. Он знает слово, при звуке которого все религиозное рассеивается, как дым; это слово — наука.

Обосновать религию научно — это в наш век научного фанатизма большая общественная заслуга; но это заслуга и для всех времен, потому что этим самым устраняется всякий раскол между верою и разумом, от века раздражающий человеческое сознание. И если мы должны видеть здесь пока не более как гипотезу, то в делах такой неизмеримой важности первый, еще неуверенный шаг есть уже великое завоевание.

Учение Джемса о религиозном опыте, которое излагает и комментирует Эмиль Бутру, исходит из понимания религии как некоторого чувствования. Для Джемса религия — прежде всего внутреннее дело личности<sup>2</sup>; всякая религия, как учреждение, и началом своим, и устойчивостью обязана личности: ее создал религиозный гений, и существует она лишь постольку, поскольку ее поддерживают верующие. В чем же заключается сущность религии? Это — особенное чувствование внутренней гармонии и радости, проистекающее из уверенности в том, что принимаешь участие в мощи высшей, чем наша. Это подлинное ядро религии обрастает в каждом верующем всевозможными интеллектуальными элементами, которые и приводят к образованию догматов, религиозных учреждений и пр.; но основой религии неизменно остается указанное чувствование, т.е. эмоциональный и волевой элемент, неотделимый от личности.

Очевидно, что чувствование это, являющееся корнем всякой религии, всецело зиждется на вере в бытие высшего и лучшего, чем мы, существа, т.е. на утверждении о некотором объективном факте. Здесь, следовательно, сам собою напрашивается вопрос: имеет ли эта вера какие-нибудь законные основания, или она — не что иное, как субъективная догадка, иллюзия? Нечего говорить, что от ответа на этот вопрос зависит вся судьба религии перед трибуналом разума. Ответ, даваемый Джемсом, в высшей степени замечателен.

Он опирается на открытие, сделанное только в 1886 году, — на учение Майерса о подсознательных психических состояниях<sup>3</sup>. Уже Лейбниц<sup>4</sup> знал, что арена нашей психической жизни несравненно больше того освещенного круга, который мы называем сознанием. Он утверждает, что в нашей душе совершается неисчислимое множество мелких перцепций<sup>5</sup>, ускользающих от сознания, и что при помощи этих неуловимых перцепций человек находится в непрерывном общении со вселенной. Это воззрение Майерс обосновывает экспериментальным путем. Он утверждает, что человеческая психика не ограничивается фокусом, т.е. центральной частью, и более или менее освещенным полем, простирающимся вокруг этого центра. За пределами этих двух кругов, различающихся только по степени и образующих в совокупности так называемую область сознания, он считает экспериментально доказанным существование другого я — подсознательного или сублиминального. Все факты такого рода наводят на мысль, что частью своего существа, переходящей за сознательное я, человек находится в отношении к миру иному<sup>6</sup>, чем тот, который воспринимается его чувствами. Это наблюдение бросает яркий свет на природу религиозного чувства. Последнее, как сказано, заключает в себе утверждение о существовании внешней силы, под действием которой находится верующий. По учению Майерса, наша психика заключает в себе большое количество сублиминальных побуждений, не объясняющихся ее историей. Эти подсознательные побуждения, разумеется, подчинены общему закону перцепций: они принимают в своем носителе объективную форму и сообщают ему впечатление того, что он управляется посторонней силой. И так как подсознательное я обладает свойствами более высокими, более мощными, чем я обыкновенное, то последнее совершенно правильно приписывает свои вдохновения вмешательству существа не только внешнего, но и высшего, чем оно. «Следовательно, — говорит Бутру, — можно сказать, что утверждая свое отношение к я большему, чем оно, — от которого исходит к нему спасение, сила и радость, религиозное сознание поистине выражает факт»; другими словами, верование, ле-



жащее в основе религиозного чувства, получает, благодаря доктрине сублиминального я, объективное основание и научное значение; религиозный опыт с непосредственной очевидностью доказывает реальность своего объекта.

Таково в главных чертах учение Джемса о религиозном опыте<sup>7</sup>. Очевидно, что под «опытом» здесь разумеется нечто иное, чем в науке, так как здесь отсутствует главный элемент научного опыта — разделение, по крайней мере идеальное, субъекта познающего и субъекта наблюдаемого<sup>8</sup>. Позитивист на этом основании сочтет себя вправе отвергнуть учение Джемса. На этот довод Бутру отвечает так: есть все основания думать, что опыт, предполагающий двойственность субъекта и объекта, — вовсе не представляет собою единственный вид опыта. По теории подсознательного я полная перцепция характеризуется, прежде всего, бесконечностью и непрерывностью запечатления; отсюда следует, что наши ясные перцепции являются только урезанным и переработанным извлечением из полной перцепции, и, следовательно, научный опыт оказывается производным и искусственным по отношению к истинному опыту, единому с реальностью. При таких условиях традиционное противопоставление религии науке — падает. Они мирно размежевываются. Наука действует путем абстракции, религия имеет дело с конкретным, ее исходный пункт — факт в своей полноте, включающий в себя вместе с мыслью чувствование и, может быть, скрытое ощущение причастия к жизни вселенной. И оттого понятно, что человек не может довольствоваться наукой, т.е. абстрактным: ему нужна религия, ею он живет, а наукою пользуется для жизни. Религия и наука, говорит Джемс, обладают разными средствами воздействовать на мир и достигать эффектов, нужных человеку. Наука дала человечеству телеграф и средства против известных болезней, религия обеспечивает человеку моральное равновесие и счастье; это — два одинаково подходящих ключа, которыми мы располагаем для того, чтобы открыть сокровища вселенной.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Вестник Европы*. СПб., 1908. № 11. С. 335–337. Подписано (в конце серии рецензий): М.Г.

В данный период в России наблюдался особенный подъем интереса к проблемам философии религии, взаимоотношения религии и науки (веры и знания), попыткам научного обоснования религии

(в частности, в рамках позитивизма). Журнальные обзоры научной и философской литературы появляются незамедлительно, то же относится и к переводам, которые часто выходят в тот же год, что и оригинал.

В этой связи интерес к творчеству В. Джемса (1842–1910) (в современном написании – У. Джеймса) был весьма значителен, что было во многом обусловлено уже сформировавшейся потребностью осмысления религии в свете быстро меняющегося научного мировоззрения, значительных социальных перемен, и как следствие – в новом философском контексте. Вот как характеризует этот процесс С.Л. Франк: «Возрождение религии, пробуждение религиозного чувства понимания религии или, по меньшей мере, интереса к ней, по-видимому, не представляет скоропреходящей и поверхностной моды. А скорее знаменует глубокий сдвиг или поворот в умонастроении современного общества. Любопытно, что это движение зародилось и развивается в России – в противоположность большинству наших умственных течений – вне всякого влияния каких-либо западноевропейских идей; как бы ни относиться к религиозным стремлениям и воззрениям Владимира Соловьёва, или его современных продолжателей разного толка – гг. Бердяева, Булгакова, Мережковского, – нельзя не признать их вполне самобытными и совершенно независимыми от западноевропейских воздействий. И тем не менее, параллельно с религиозным движением в России, аналогичное движение происходит и на Западе, правда, в несколько иных, более многообразных и, пожалуй, более тонких формах, но по существу с той же тенденцией к возрождению и новому обоснованию религиозных концепций. Ближайшим и самым могущественным побудительным поводом этого движения является, по нашему мнению, и в России, и на Западе, **кризис социализма или, точнее говоря, крушение социалистического мировоззрения, как системы идей, мнившей заменить собой религиозную веру.** <...> При более глубоком размышлении, однако, должно уясниться, что кризис социализма есть лишь отражение и один из симптомов более радикального и широкого духовного процесса – именно кризиса рационализма. Основной философский смысл социализма в том и состоит, что это есть попытка всеобщей рационализации человеческой жизни, попытка устройства человеческого благополучия на всецело разумных началах, подчинения всего стихийного в частной и общественной жизни разумным требованиям социальной целесообразности и пользы. Этот практический рационализм, в свою очередь, предполагает рационализм теоретический – не просто веру в разум и научное мышление, но веру в их абсолютное и универсальное значение.

Но именно эта вера в настоящее время основательно пошатнулась» (С. Франк. Религия и наука // Критическое обозрение. 1909. Вып. VI. С. 90–91). Стремление обосновать религиозную веру в контексте научного знания в рамках прагматизма, как англо-американского (В. Джемс, Ф.К.С. Шиллер), так и французского (А. Бергсон), таким образом, виделось новым шагом в осмыслении сущности религиозного сознания. Немного позже, в 1910 г. (в год смерти В. Джемса и выхода русских изданий его «Многообразия религиозного опыта» («The Varieties of Religious Experience», 1902) и «Прагматизма» («Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking», 1907)) в России развернулась широкая дискуссия о прагматизме, в которой участвовали Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.А. Котляревский, Л.М. Лопатин, С.В. Лурье, М.М. Рубинштейн, П.Б. Струве, А.К. Топорков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.М. Хвостов (см.: *Русская мысль*. М., 1910. Кн. V. С. 90–156). Однако исконная вера предков не поддается научному обоснованию, даже ориентированному на спиритуализм. Впоследствии (в «Судьбах еврейского народа» (1922)) М.О. Гершензон скажет об этом: «Была безотчетная вера в осмысленность жизни: бесценный клад; ее не заменяет ни вера по Марксу и Гегелю, ни даже вера по Бергсону и Джемсу» (*Гершензон М.О. Избранное*. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 191).

- 1 Это издание представляет собой отдельную публикацию главы из книги Эмиля Бутру «Наука и религия в современной философии» («Science et religion dans la philosophie contemporaine» (1908), полный рус. перев. В.А. Базарова – 1910). М.О. Гершензон также заказывает рецензию на это издание С.Л. Франку для «Критического обозрения» (См.: С. Франк. Религия и наука // Критическое обозрение. 1909. Вып. VI. С. 90–95).

Эмиль Бутру (1845–1921) – французский философ-идеалист, представитель спиритуализма, историк науки. Профессор Сорбонны, член Французской академии (1912), иностранный член-корреспондент Петербургской академии наук (1916). Учеником Э. Бутру был А. Бергсон. В основании научных интересов – проблемы творчества, свободы и детерминизма. Выступал с критикой позитивизма О. Конта и абсолютизации научных методов («О случайности законов природы», 1874, рус. перев. 1900). Основываясь на позиции индетерминизма, определял религию как высшую ступень духовной свободы, выражения творческого устремления человека выйти за пределы данного.

- 2 Мысль, наиболее отчетливо развиваемая в книге «Воля к Вере» («The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy» (1897), рус. перев. С.И. Церетели: «Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии»

(1904). Именно эта мысль была особенно близка М.О. Гершензону, органически присуща его мировоззрению с самого начала его формирования, и которой он сохранил верность на протяжении всей жизни (ср.: прим. 8 к «Письмам к брату»).

- 3 Фредерик У. Майерс (1843–1901) – британский поэт, литературный критик, филолог, философ-спиритуалист, один из основателей Общества психических исследований (1882). В 1886 г. в работе «Призраки живущих» («Phantasms of the Living») исследует подсознательную природу видений. Его наиболее известная книга – «Человеческая личность и ее жизнь после смерти тела» («Human Personality and Its Survival of Bodily Death» (1903)), где он обосновывает понятие сублиминального «я». Э. Бутру устанавливает преемственную связь между взглядами Лейбница на природу неосознаваемого восприятия и теорией Майерса: «Еще Лейбниц любил повторять, что в душе гораздо больше вещей, чем замечает их наше сознание; что в ней встречается бесконечное множество мелких перцепций, действенность которых гораздо больше, чем это думают, что при помощи этих незаметных перцепций человек находится в общении со вселенной, так что ничто не происходит в ней без того, чтобы какой-нибудь отзвук этого не произошел в каждом из нас. Эти мелкие перцепции для Лейбница были субстанцией чувствований. И если, с точки зрения познания, чувствование было значительно ниже идеи, то с точки зрения бытия, оно реализовало сопричастие индивидуума к жизни и к гармонии целого, бесконечно более широкое, чем то, на которое может претендовать наша отчетливая перцепция.

Теория Майерса есть экспериментальное переложение этих воззрений Лейбница.

По Майерсу, человеческая личность слагается как бы из трех концентрических кругов: 1) фокус или центральная часть, 2) поле, которое простирается вокруг этого центра до предела, отмеченного, по крайней мере, видимым исчезновением сознания. Эти два круга, взятые вместе, образуют то, что собственно называется областью сознания. 3) За самим “я”, помещающимся на поле, Майерс считает экспериментально доказанным существование другого “я”, в сравнении с которым оба предыдущие, различающиеся только степенью, составляют только одно: “я”, лежащее ниже порога сознания, “я” подсознательного или сублиминального. Этот род второго сознания, которое в обыкновенной жизни является неизвестным для сознания в собственном смысле слова. У некоторых, при некоторых обстоятельствах, существование и действенность этого подсознания проявляется непосредственным и известным способом. Это-то Майерс и хочет доказать изложением многочисленных более или менее исключительных наблюдений» (Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт. М., 1908. С. 18–19).

- 4 Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) немецкий философ-идеалист, математик, физик, языковед, историк, юрист. Самый знаменитый труд – «Монадология» (1714, издан в 1720) – вышел в русском переводе в 1890 г. Теория М.О. Гершензона о внедрении и восприятии, развиваемая им в «Тройственном образе совершенства», во многом вдохновлена характеристикой деятельности монад у Лейбница: стремлением (аппетицией) и восприятием (перцепцией).
- 5 Перцепция (регсертио), по Лейбницу, – смутное и бессознательное восприятие в отличие от ясного его осознания – апперцепции.
- 6 Здесь уже очевидны первые подступы к теме *мира иного*, важнейшей впоследствии, во время работы над второй частью «Тройственного образа совершенства» (1920-е годы).
- 7 Содержание понятия «опыт» расширилось: оно теперь формируется не только за счет естественно-научной области, но и духовной. Религиозный опыт – это опытные данные, полученные в духовной сфере; и их соответствие подлинной реальности, а значит, истинность, подтверждается не тем, насколько они согласованы с догматом, или же выводятся из научных абстракций, а самим фактическим наличием и, следовательно, значимостью для индивидуального сознания. Такого рода «духовный эмпиризм» утверждает Вильям Джемс: «...Как только мы приближаемся к частным и индивидуальным явлениям как таковым, – мы касаемся уже подлинных реальностей в точном смысле этого слова» (*Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992, С. 395*).
- 8 Вот как характеризует соотношение объективной и субъективной сторон познания сам В. Джемс: «Мир нашего опыта состоит всегда из двух сторон – субъективной и объективной. Последняя может быть неизмеримо более интенсивной, чем первая, и тем не менее она никогда не сможет вытеснить или подавить ее. Объективная сторона есть сумма всего, что мы мыслим в данный момент, субъективная – внутреннее «состояние», в котором протекает мышление. Мыслимые нами объекты могут быть огромны – например, космические промежутки времени и пространства, тогда как соответствующее им внутреннее состояние – совершенно незаметным и скромным проявлением нашей душевной жизни. И тем не менее космические объекты, поскольку они даны опыту, являются лишь идеальными образами того, существование чего мы не можем внутренне познать и только внешне отмечаем, тогда как внутреннее состояние является нашим реальным опытом; реальность этого состояния и реальность нашего опыта представляют нераздельное единство. Поле сознания плюс мыслимый или чувствуемый объект его, плюс наше отношение к этому объекту, плюс ощущение самого себя, как субъекта, которому принадлежит это отношение – вот наш конкретный реальный опыт...» (*Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992, С. 395*).

# Ответ П.Б. Струве

(По поводу «Исторических Записок»)

**В**ашей статье о моей книге (*Русская Мысль*, декабрь) вы приписали мне такие мнения, которых я не высказывал и которых не разделяю. Ваша ошибка, разумеется, должна быть всецело поставлена мне в вину: очевидно, я сам, недостаточной полнотою и ясностью своих слов, даю повод к недоразумению. Но предметы, о которых идет речь, настолько важны, что я считаю своим долгом яснее выразить мою мысль.

Содержание вашей статьи, если я верно ее понял, сводится к тому, что я пытался в своей книге воскресить философскую доктрину славянофильства, и что эта попытка мне не удалась, потому что самая доктрина носит в себе неисцелимое внутреннее противоречие: исходя из признания космического миропорядка, т.е. власти над миром высшего, не в человеческом смысле разумного начала, она в дальнейшем вводит чисто-человеческое понятие нравственного долга, т.е., отстаивая на словах религиозный смысл бытия, на практике проповедует обычный рационализм (рационалистическую этику).

Начну с того, что книга моя вовсе не имеет целью воскресить славянофильство. Какой же я славянофил! — я, как вы знаете, еврей. И помимо этого, «воскрешать» вообще не в нашей власти. Что же касается истины, находимой мной у славянофилов, то я хорошо знаю, что она не ими была впервые высказана в человечестве, но многократно высказывалась уже до них на протяжении тысячелетий. Нет, задача моей книги историческая, разумеется, в том смысле, как я понимаю назначение историка.

Я хотел проследить тот путь, которым русское образованное общество дошло до нынешнего состояния, вернее — последнюю часть этого пути, начиная с момента, который представляется мне точкою крутого поворота в развитии русского общества. Этим моментом я считаю тридцатые годы прошлого века. В бурном умственном движении той эпохи были впервые, как мне кажется, сознательно и с полным чувством ответственности поставлены у нас основные вопросы личного и общественного идеализма. Разумеется, и раньше, среди массы людей прозябавших в патриархальном мировоз-

зрении, были люди с тревожной совестью, с ищущим умом, но то были исключения; теперь это патриархальное мировоззрение было в принципе отвергнуто для всех, так что отныне уже ни один человек, претендующий на образованность, не мог уклониться от обязанности осмыслить свою и общую жизнь с точки зрения истины. Это была настоящая революция, впервые пробудившая к духовной жизни всю массу образованного общества. И здесь в поисках тех новых, разумных, незыблемых начал, которые должны были лечь в основу сознательного самоопределения личности, вождям движения пришлось поставить перед собою и рассмотреть в полном объеме, прямо и непосредственно, самые коренные, вечные вопросы бытия и сознания — о Боге, о смысле истории, о назначении человека и пр.

Как известно, именно на почве решения этих основных вопросов движение раздвоилось. Как всегда и всюду, где люди ставят себе эти вопросы в их общей форме, в ответ были выставлены две системы идей, сообразно с извечной двойственностью человеческого духа: одни решили задачу, исходя из представления о религиозной сущности человека, как нераздельной части мирового целого, другие — рассматривая человека как самочинную особь в мире и как элемент общественный. Это раздвоение, определившее, на мой взгляд, весь дальнейший ход нашего развития, я и хотел изобразить в своей книге, доведя его, как естественно, до наших дней. «Исторические Записки» по плану непосредственно примыкают к предыдущей моей книге — «Истории молодой России»<sup>1</sup>, где я пытался изобразить *начальную* стадию движения, т.е. ту слитную форму, которую оно представляло до раздвоения. В «Исторических Записках» я хотел рассказать, как произошло раздвоение, как одна из двух выставленных здесь доктрин, рационалистическая, была всецело усвоена огромным большинством общества, а другая, религиозная, искаженная уже в самом зародыше, со временем все более искажалась, как боролись они вначале, как осложнялась их борьба, и, наконец, какие глубокие последствия имели для личности и общества господство первой, забвение одними и искажение другими второй. При этом мне казалось, что доктрины эти требуют от современного исследователя не одинаковой обработки. Зачем я стал бы подробно излагать наш обиходный рационализм, когда он известен всем, потому что его исповедуют, и когда вся наша публицистика и история литературы лет шестьдесят или больше только и делают, что апологетически разрабатывают его догму<sup>2</sup>? Другое дело — религиозно-философские начала, впервые провозглашенные у нас славянофильством. Их не только не знают, но в чистом виде

они никогда даже и не были обнаружены; уже у самих начинателей славянофильства они явились в такой скорлупе церковных, историко-философских и политических наслоений, которая скрыла их даже от глаз последователей. Вылущить это подлинное зерно, эту вечную религиозную истину, очистить ее от славянофильских оболочек, крепко приросших к ней, и по возможности просто и ясно изложить ее, было, естественно, одной из важнейших частей моей задачи.

Эта истина не носит на себе никакого национального отпечатка; на ней основаны все великие мировые религии, она полностью заложена в Евангелии. Ее можно выразить в трех положениях.

1. В человеке есть чувственно-волевое ядро — средоточие личности и носитель ее цельности, — властно направляющее всю его психическую жизнь, включая и жизнь сознания. Эта бессознательная воля действует в нем с непреложной целесообразностью, подчиняясь законам космоса, с которым она, как часть его, находится в непосредственном общении, так что можно сказать, что через все человеческие воли циркулирует единая космическая воля.

2. Наше сознание, всеми своими корнями коренящееся в нашей бессознательной воле, по существу, космично. Это значит, что все его исходные посылки, категории и аксиомы выведены из факта наличности мировой воли, и что правильно функционировать оно может только тогда, когда на всем протяжении своей деятельности остается верно этим своим основным предпосылкам в их религиозной сущности.

3. Если такова естественная данность человеческого духа, то очевидно, что его нормальная, т.е. согласная с природою, жизнь заключается в том, чтобы сделать космическую (религиозную) идею постоянным критерием деятельности своего сознания и этим правильно функционирующим сознанием контролировать и упорядочивать всю хаотическую массу своих частных чувствований и побуждений, каковая задача требует прежде всего самосознания<sup>3</sup>; все это вместе может быть выражено понятием религиозного самоопределения личности.

Очевидно для всякого, что приведенные здесь положения представляют собою в совокупности не что иное, как выведенный из опыта «естественно-научный» закон человеческого духа, подобный тем законам материального бытия, которые формулированы Ньютоном, Кеплером, Галилеем. Он не есть предмет веры, — напротив, он подлежит проверке разума и, следовательно, сам по себе рационалистичен; но в нем зародыш всякой религии и только на нем может строиться вера.



Очевидно, далее, что этот закон определяет только *общее направление* духовной жизни. Он устанавливает только самые элементарные условия, вне которых правильное, т.е. согласное с природою духа, развитие невозможно; но он ничего не говорит о том, в какие формы отольется духовная жизнь личности, идя этим правильным путем. Мы можем вывести из него универсальную неизбежность таких или других догматов или этических норм, можем подкреплять наши выводы историей религий или опытом отдельных лиц, чья душевная жизнь наиболее соответствовала этому закону, но все эти выводы, до сих пор по крайней мере, никогда не достигали той абсолютной доказательности, какую обладает, по моему убеждению, самый закон. Человек не может обойтись без того, чтобы перечеканить свою религиозную идею в догматы веры и в правила поведения, но надо всегда помнить, что эти догматы и правила тем достовернее объективно, чем они общее, т.е. чем они непосредственно ближе к тому основному закону душевной жизни. Здесь бесконечная лестница убывающей обязательности — от общей веры в Промысел до обрядностей культа, от этической нормы любви до частного предписания морали. Только основной закон универсален, ибо выведен из всечеловеческого опыта; все же прикладные следствия его в большей или меньшей степени субъективны, и именно таким образом, что наиболее общие из них оказываются соответствующими индивидуальной психике наибольшего количества людей, и так в нисходящей прогрессии до какого-нибудь наиболее частного верования и правила, внутренняя обязательность которого (именно внутренняя, органическая) не простирается далее одной или немногих сходных личностей.

Итак, единственное, что мы вправе безусловно утверждать на основании изложенного выше закона духовной жизни, это обусловленная самой природою человеческого духа обязательность нравственной и религиозной работы сознания. Раз управляющим центром в человеке является его бессознательная воля, и раз вся духовная энергия истекает из некоего высшего начала, то очевидно, что нормальная и последовательная деятельность разума возможна лишь тогда, когда она совершается в непрестанном общении с волею и непрестанном памятовании своей религиозной основы; напротив, она ненормальна, т.е. противоречит закону человеческой природы, если сознание работает вне общения с волею (*интеллектуально*) и в обособлении от своего космического источника (*безрелигиозно*). Таковы два наиболее общие и, следовательно, непреложные условия правильной духовной жизни, вытекающие из того основного закона. Оба они существенно связаны между собою,

потому что в общении с волею сознание непрерывно соприкасается с космической основой бытия, и, наоборот, в разобщении с нею, в интеллектуализме, оно заражается иллюзией своей самочинности. Отсюда коренное различие между идеями личными и безличными<sup>4</sup>. Я называю безличным такое убеждение нравственного порядка, которое усвоено или выработано человеком интеллектуально. Разумеется, и в нем присутствуют, с одной стороны, элемент воли, поскольку воля *допускает* его в сознание человека, с другой — религиозное начало, потому что всякая идея в итоге опирается на религиозные предпосылки; но так как воля участвует в таком убеждении только пассивно, то оно никогда и не приобретает творческой и преобразующей силы в человеке, и так как религиозное начало присутствует в нем помимо сознания личности, то в дальнейших своих выкладках сознание, игнорируя это начало, тем самым утрачивает существенную последовательность, т.е. неминуемо искажает саму идею. Напротив, личным убеждением я называю то, которое выработано или усвоено человеком не в чисто интеллектуальной, а в нравственной работе сознания, в личных переживаниях воли и разума, сознающего свою природу<sup>5</sup>. Только такая идея обладает, во-первых, творческой силой в человеке, во-вторых, внутренней последовательностью. Болезнь русского общества и величайшую опасность для его будущего я вижу именно в огромной распространенности у нас безличных нравственных идей. Эти идеи — как осиротевшие дети, где-то, кем-то зачатые в страсти и рожденные в муках: у нас они — не живые силы, двигающие волю, а отвлеченные положения, принципы<sup>6</sup>. Ими с ранних лет заполняется наше сознание, и полнота этого мертвого груза обрекает уже самого человека на духовную бесплодность<sup>6</sup>. У нас мерило порядочности, интеллигентности, идеализма — не в том, *что есть* весь человек, а в том, *что у него есть* в смысле усвоенных им идей, хотя бы эти идеи, наподобие драгоценных медалей, лежали у него в уме как в сундуке<sup>7</sup>. Оттого у нас так много идеалистов и так мало настоящих людей, и оттого же не дается нам свобода. Нам нужна теперь одна проповедь — проповедь личного самоопределения. Жизнь не приблизится к правде, не будет нам ни свободы, ни счастья, ни красоты, пока люди не сознают, что безличные нравственные идеи и механически воспринятое знание мертвы и пагубны, что творческая сила присуща только мысли, рожденной в недрах собственного духа, и знанию, усвоенному, как пища, органически. Это — мое крепчайшее убеждение, и об этом говорит моя книга.

---

\*Рождение такой личной идеи я пытался изобразить в «Киреевском». (Прим. М.О. Гершензона. — *Н.С.*)

Снова повторяю: этим нисколько не определяются те выводы, к которым придет человек, те конкретные убеждения — религиозные, моральные и политические, которые сложатся у него в результате подобной духовной работы; этим определяется только единственный путь к выработке таких убеждений вообще, т.е. живых и жизнеспособных. В вашей статье вы ставите вопрос: где гарантия, что сознанный человеком правда действительно соответствует космическому миропорядку? Такой гарантии объективной нет, но всякое убеждение нравственного свойства, выработанное человеком лично и органически, сознается им как акт космический, как воля Бога, — и оно *воистину таково*, потому что оно свободно и вместе неизбежно выросло из космических недр его личности, как злак из почвы. В этом, и только в этом смысле я употребляю выражение: нравственный долг, т.е. я обозначаю им всякое моральное убеждение, добытое человеком в органической работе сознания, в противоположность неисчислимым безличным моральным идеям, которыми полон мир. О нравственности же в общепринятом смысле этических норм я ничего не говорю в своей книге, как не говорю и о положительных формах веры. Я сделал это вполне намеренно: полагая, что русское образованное общество дошло до нынешнего своего печального состояния благодаря роковому уклонению его членов от того закона духовной жизни, который я считаю непреложным, и задавшись целью показать, как был впервые открыт у нас этот закон и как он был искажен и забыт, я должен был для ясности моего рассказа изложить только самый закон в его чистом виде, как он является основой всякой духовной деятельности.

Таков мой ответ на первый ваш упрек; я ввел вас в заблуждение двусмысленным словом «нравственный».

Что касается второго, то он основан на ошибке, в которой я менее виновен. Я никогда не говорил и вовсе не думаю, что русский народ праведен, богоизбран, Богоносец, как вы мне приписываете. Народ я противопоставляю образованному обществу *только* в их отношении к тому закону духовной жизни. Именно, я думаю, что в противоположность образованным, накапливающим ненужное им богатство *безличных* идей, русский простой народ, как, вероятно, и немецкий и всякий другой, живет, хотя и бедной, но *существенной* душевной жизнью, в том смысле, как указано выше.

Впервые опубликовано: *Русская мысль*. 1910. Кн. II. С. 175–186.

Данная статья представляет собой ответ на полемическую статью П.Б. Струве (редактора «Русской мысли» в 1907–1918 гг.), помещенную им в разделе «На разные темы» в журнале «*Русская мысль*», 1909, кн. XII, с. 181–191. В ней П.Б. Струве, отмечая значительность «Исторических записок (о русском обществе)» («превосходно изложены некоторые основные философские идеи славянофильства, и впервые в русской литературе раскрыт основной смысл Гоголевской переписки с друзьями»), характеризует исследовательскую позицию М.О. Гершензона следующим образом: «Автор хочет быть больше чем историографом, он хочет быть философом–судьей нашего идейного прошлого и настоящего; и соответственно этому он дает свою собственную философию, искусно вплетая ее в историческую характеристику духовного развития образованной России», при этом мысли славянофилов он излагает «как дорогие и заветные для него самого идеи, которые он разделяет всем своим существом» (*Струве П. На разные темы. «Запросы жизни»*. – «Исторические записки» М.О. Гершензона // *Русская мысль*, 1909, кн. XII, с. 184). Критика П.Б. Струве направлена на двойственность понятия *рационализма* в научной концепции М.О. Гершензона: с одной стороны, противопоставление «рационалистической и религиозной» доктрин, с другой – признание «естественно-научного» статуса за «законом человеческого духа». Так, П.Б. Струве в полном согласии с идеями М.О. Гершензона отмечает: «Признание космического порядка и лежащего в основе его высшего разума есть, конечно, сущность подлинной религии. И с рационализмом, который есть не что иное как тенденция уловить и уложить в человеческие “схемы” этот высший разум, настоящее ощущение космоса и настоящее религиозное сознание несовместимы» (*Струве П. На разные темы. «Запросы жизни»*. – «Исторические записки» М.О. Гершензона // *Русская мысль*, 1909, кн. XII, с. 185). Однако критические возражения вызывает то, что «между “космическим или религиозным назначением” человека и его нравственным долгом» ставится знак равенства. И человеку дается задача *чисто рационалистическая* – сознать до конца свой нравственный долг» (*Струве П. На разные темы. «Запросы жизни»*. – «Исторические записки» М.О. Гершензона // *Русская мысль*, 1909, кн. XII, с. 185). В этом, полагает П.Б. Струве, М.О. Гершензон «идет по стопам Толстого, который точно так же объявляет «нравственный закон», открываемый и осуществляемый

“свободным разумом” человека, ровней космическому миропо-  
рядку или высшему мировому разуму» (*Струве П.* На разные темы.  
«Запросы жизни». — «Исторические записки» М.О. Гершензона //  
Русская мысль, 1909, кн. XII, с. 185—186). Тем не менее в крити-  
ке П.Б. Струве не учитывается присутствие у М.О. Гершензона в  
понятии «нравственный» смысла лично *выработанного убеждения*,  
*т.е. органически присущего данной личности.*

За «Ответом» М.О. Гершензона в том же номере «Русской мысли»  
(1910, кн. II. С. 181—186) следует ответ П.Б. Струве «Рационализм  
и догматизм. (Несколько слов по поводу ответа М.О. Гершензона»,  
где критически заостряется изначально выделенное противоречие в  
понятии *рационального*: «...Естественный закон тем и естественен,  
что он нарушаем быть не может и заботиться об его выполнении  
значит отрицать его силу и значение, как закона естественного.  
<...> В ту минуту, когда мы формулируем в терминах нашего мыш-  
ления космический закон, мы превращаем его в рационалистиче-  
скую формулу» (*Струве П.* На разные темы. Рационализм и догма-  
тизм. (Несколько слов по поводу ответа М.О. Гершензона // Русская  
мысль, 1909, кн. II, с. 182). Понятию «естественного закона» у  
М.О. Гершензона П.Б. Струве противопоставляет понятие «живой  
религиозности» как «живой психологической действительности»,  
однако, хотя и в иных терминах, приходит к выводу, близкому тому,  
что высказывал М.О. Гершензон: «...Высшая религиозная правда  
именно в сочетании особенности и самочинности личности, в соче-  
тании высшей “индивидуации” с покорностью космосу и слиянию  
с ним» (*Струве П.* На разные темы. Рационализм и догматизм.  
(Несколько слов по поводу ответа М.О. Гершензона // Русская  
мысль, 1909, кн. II, с. 182, 183, 184).

1 «История Молодой России» вышла в 1908 г.

2 «Обиходный рационализм» в этом контексте, разумеется, неизмеримо  
шире, чем идеология западничества. Сюда следует отнести также и весь  
спектр позитивистски ориентированных убеждений, сформировавших  
мнение «среднего интеллигента» - врача, адвоката, учителя, — как харак-  
теризует его сам М.О. Гершензон: «Он знает слово, при звуке которого все  
религиозное рассеивается, как дым; это слово — наука» (*Гершензон М.О.*,  
Эмиль Бутру..., см. наст. изд., с. 000). С.Л. Франк в этом же контексте харак-  
теризует данный тип рационализма как попытку «всеобщей рационализа-  
ции человеческой жизни, <...> устройства человеческого благополучия на  
всецело разумных началах, подчинения всего стихийного в частной и об-  
щественной жизни разумным требованиям социальной целесообразности

и полезности» *Франк С.* Религия и наука // Критическое обозрение. 1909. Вып. VI. С. 91).

- 3 Самосознанию — ключевой теме размышлений М.О. Гершензона во все периоды творчества — посвящена заключительная часть «Исторических записок» («Интеллигенция») — вариант вышедшей ранее статьи «Творческое самосознание» в сборнике «Вехи» (1909). Самосознание определяется как способность свободного сосредоточения сознания личности на совершающейся в нем внутренней работе, являющейся прямым соответствием мировому, космическому процессу: «...Для раскрывшегося сознания нестерпимо созерцать хаос, <...> оно должно искать единства в мире, которое есть не что иное, как единство собственной личности»; «когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, — оно здесь, в ежеминутном соприкосновении с иррациональными элементами духа, непрерывно общается с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда она по необходимости мистично, то есть религиозно, и никакая ученость не убедит его в противном: оно знает бесконечность непосредственным знанием, и это знание становится его второй природой, неизменным методом всей его деятельности» (*Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 3 / Сост. С.Я. Левит. С. 510, 513—514). Далее это становится важнейшей темой многих работ М.О. Гершензона 1920-х годов, таких как «Ключ веры», вторая часть «Тройственного образа совершенства». Идея о соответствии внутреннего, личностного космическому миропорядку в дальнейшем сама приобретает статус закона: «Я думаю, что все законы бытия раз навсегда полностью присущи миру, но находятся в разных стадиях своего осуществления и непрерывно стремятся каждый к полному осуществлению. Человек, притом каждый человек, органически обладает полным знанием этих законов мироздания, и в своем образе совершенства имеет перед собою как бы картину предельного бытия, каким оно будет в момент окончательного осуществления всех извечных законов. Но законы эти делятся на два разряда: на законы космические, осуществляющиеся помимо человека, и законы нравственные, действие которых совершается через человеческую волю; полное знание первых накоплено в нашей нервной системе, полное знание вторых — в нашем нравственном чувстве. Таким образом, нет никакой грани между физическим и духовным в человеке, между нашей нервной и нравственной системами: они представляют в совокупности единое вместилище всестороннего опыта, регулирующего нашу жизнь; знание же предельных законов того и другого порядка — космических и нравственных — составляет наш образ совершенства» (НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 44. Л. 17).
- 4 П.Б. Струве усматривает в этом разграничении идей на «личные» и «безличные» влияние В. Джемса (*Струве П.* На разные темы. Рационализм и

догматизм (Несколько слов по поводу ответа М.О. Гершензона // Русская Мысль, 1909, кн. II, с. 183). Оставляя в стороне вопрос о чисто номинальном терминологическом заимствовании, следует отметить, что эти важнейшие понятия в системе мышления М.О. Гершензона появляются практически с самого начала, они были ей «органически присущи», и они также свойственны мысли ученого в поздний период творчества – 1920-е годы. Тема личного и безличного знания – основная в «Переписке из двух углов» и «Тройственном образе совершенства».

- 5 В дальнейшем этот образ («мать и дитя»: как личность и рожденное ею в муках знание, соответственно, «осиротевшее дитя» – знание, утратившее личный смысл, всеобщее, обезличенное) расширяется и уточняется в эссе «О ценностях» (1917) (вошедшем также в VIII письмо «Переписки из двух углов» (1921)).
- 6 Ср.: тема «мертвого груза» культурного знания и, как следствие, «духовной бесплодности» – ключевая в «Переписке из двух углов».
- 7 Ср. в «Тройственном образе совершенства»: «Мир полон вечных истин, открывшихся пророкам, истинами полны наши книги и наша память – как царская сокровищница, но истина не вонзается в душу, а лежит подле, как мертвая вещь» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4 / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. С. 110*).

## К юбилею М.В. Ломоносова

---

**А**кадемия наук достойно почтила 200-летнюю годовщину рождения Ломоносова, издав несколько прекрасных книг, посвященных истории его жизни и деятельности. Мы хотели бы в особенности обратить внимание публики на одну из них — на «Жизнеописание» Ломоносова, составленное *проф. Б.Н. Меншуткиным*<sup>1</sup>. Эта книга — в своем роде совершенство. Можно иначе написать биографию Ломоносова — подробнее в деталях и шире в характеристиках; можно поставить себе целью художественно воссоздать образ Ломоносова и картину его обстановки, но лучше исполнить ту задачу, которую поставил себе проф. Меншуткин, положительно невозможно. Он сумел сочетать строгую научность с истинной популярностью в изложении и дал книгу, которую с равным удовольствием прочтет и юноша, и ученый, — книгу надежную в каждом слове, потому что писанную по источникам, скупую и сдержанную в расточении слов, и вместе с тем свободную, ясную, стройную в своей благородной простоте. Я хочу сказать, что и помимо своего сюжета книга проф. Меншуткина необыкновенно хороша и привлекательна, просто как литературное произведение.

Но и сюжет ее необыкновенен. Мы все знаем историю жизни Ломоносова в ее главных чертах, но когда она вся последовательно и быстро проходит пред нашими глазами, как в этом кратком очерке проф. Меншуткина, — она кажется воплощенной сказкой, чудом новейших времен. Превращение Бонапарта-прапорщика в императора Наполеона, конечно, не более поразительно, чем карьера Ломоносова, который еще в 19 лет был неотесанным, полуграмотным парнем-деревенщиной, а в 28 — кладет основание русскому литературному языку и тоническому стихосложению и в 33–37 лет устанавливает механическую теорию теплоты, кинетическую теорию газов и закон сохранения вещества, на много десятилетий опережая тем европейскую науку. Надо заметить, что до последнего времени мы и не знали Ломоносова: только теперь, в трех книгах, изданных Академией наук по случаю ломоносовского юбилея, и в речах, произнесенных на академическом торжестве, впервые выяснена истинная роль Ломоносова в истории развития естественных наук. Ломоносову принадлежит место в ряду величайших ученых Европы за последние два века: это говорят не только современные



русские ученые, которых можно было бы заподозрить в патриотическом преувеличении, — это говорят и западные историки науки, как показал академик Вальден, собрав в своей речи их отзывы о Ломоносове<sup>2</sup>. И вот два вывода: Ломоносов сделал ряд гениальных естественно-научных открытий, и все эти открытия остались неизвестными европейской науке и были снова сделаны в ней через 50—120 лет. Какая громадная потеря времени и сил!

Но ведь то же самое повторяется поныне. За два века со времени Ломоносова русская наука развилась и окрепла, и достаточно засвидетельствовала свою самостоятельную ценность, но и теперь ее открытия сплошь и рядом остаются местными, не попадают в сокровищницу общечеловеческого знания или попадают туда уже как исторический курьез, после того как сызнова и независимо были сделаны на Западе. Разумеется, это явление теперь уже не так резко выражено, как во времена Ломоносова; такое открытие, как кинетическая теория газов, теперь не могло бы долго оставаться тайною, прежде всего потому, что в последнее время русские ученые, особенно естествоиспытатели, приучились сами реферировать свои исследования в западной специальной печати. Но давно ли узнали на Западе о замечательных открытиях нашего физиолога И.П. Павлова? — они стали известны там только двадцать лет спустя. А менее крупные открытия до сих пор обречены на полную неизвестность, особенно открытия в области духовных и общественных наук — философии и психологии, истории и социальной экономики, фольклора и языкознания. Много ли знают на Западе о работах Потемни и Александра Веселовского и о ежегодно возрастающих в числе русских диссертациях по истории западных народов и истории западных литератур? Через десять лет после двух диссертаций проф. Д.М. Петрушевского о восстании Уота Тайлера<sup>3</sup> выходит по-английски (и конечно переводится на русский язык) книга о том же предмете, повторяющая мнения, бесповоротно опровергнутые русским ученым, — и таких примеров можно было бы привести много.

Читая биографию Ломоносова, невольно обращаешься мыслью на наше время. Многие ненормальности русской жизни, существовавшие тогда, еще и теперь существуют. Даровитому простолыдину и теперь почти так же трудно добраться до источников знания; внешние условия и теперь сплошь и рядом тормозят работу русских ученых, как тормозили они научную деятельность Ломоносова. Достаточно вспомнить, как И.М. Сеченов, шестидесяти лет, с европейским именем, долго искал себе ученого приюта, и, наконец, пристроился благодаря посредничеству одной знакомой дамы: молодой московский профессор предоставил ему в своей лаборатории

комнату для его работ, почти без инструментов. Эти недуги, конечно, тяжелее того неудобства, о котором я выше говорил; но они и труднее излечимы: внешними средствами их не устранить; тут мало помогут и Ломоносовское общество, какое существует в Москве для поддержки талантливых мальчиков из народа, и газетные статьи об униженном положении русской науки. Напротив, то меньшее зло может быть устранено без большого труда. Следовало бы создать периодический орган — ежегодник или трехмесячник — на одном из европейских языков, где бы систематически, в виде авторефератов, статей и библиографических обзоров, сообщалось обо всех самостоятельных научных исследованиях, сделанных русскими учеными, для того, чтобы западноевропейские специалисты могли знать, где и что им следует искать в текущей русской научной литературе. Можно быть уверенным: узнав о русском открытии по своей специальности, западный ученый не успокоится, пока не доберется до источника: он достанет книгу, добудет и заграничного русского студента, который бы познакомил его с нею, спишет с русским ученым и так далее. И можно быть уверенным, что такое издание окупится, так как ни один университет, ни одна академия в мире не могли бы обходиться без него, не говоря уже об отдельных лицах. Этим была бы устранена власть случая, которая сейчас царит в деле ознакомления западной науки с результатами русской, и, следовательно, было бы сбережено много драгоценных сил. Дело это не велико и легко осуществимо, а пользу могло бы принести большую — между прочим, и самой русской науке, подняв ее самосознание, которое дома так часто подавляется произволом власти, и небрежением общества. И хочется прибавить: это была бы разумная и целесообразная дань памяти величайшего русского ученого, Ломоносова. Национального унижения здесь нет. Патриоты скажут, пожалуй: не пристало нам забегать к иностранцам с нашей наукой; если она им нужна, пусть учатся русскому языку и приходят за нею. — Это политика провинциальных дам, считающихся визитами: если-де такая-то желает знакомства, пусть первая и пожалует ко мне. В науке не должно быть места таким счетам, тут должна господствовать одна мысль, одна забота — о благе, о прогрессе общечеловеческого знания. Раз налицо такой факт, что западные ученые не знают русского языка и остаются в неведении относительно русских научных открытий, нужно без всякого политиканства и без соображений самолюбия сделать с своей стороны все, чтобы устранить это явление, наносящее ущерб развитию мировой науки. И разве лучше, разве меньшее «унижение», что все русские естествоиспытатели сейчас печатают свои исследования почти без исключения по-немецки?

Иностранцы ученые пока не чувствуют потребности знать русский язык, чтобы следить за успехами русской науки; кто знает? — может быть, такое систематическое осведомление их, о каком была речь выше, приведет со временем к тому, что они убедятся в необходимости активно, *с своей стороны*, следить за русской научной литературой, — и тогда издание специального русского органа для иностранцев само собою упразднится, достигнув цели.

## КОММЕНТАРИИ

Опубликовано: *Русская мысль*, 1913, № 1. С. 36–38. (Раздел «В России и за границей. Обзоры и заметки»). Подписано: *М. Гершензон*.

- 1 *Меншуткин Б.Н.* Ломоносов Михаил Васильевич. Жизнеописание. Составил Б.Н. Меншуткин. СПб.: Издательство Академии Наук, 1911; см. также 4-е издание, 1912; переиздание в советское время см., напр.: Меншуткин Б.Н. Жизнеописание Михаила Васильевича Ломоносова / АН СССР. — 3-е, доп. изд. — М.: АН СССР, 1947.
- 2 *Вальден П.И.* Ломоносов как химик (1711–1911): Речь П.И. Вальдена произнесенная в Торжественном Собрании Императорской Академии Наук 8 ноября 1911 года в память 200-летия со дня рождения М. В. Ломоносова / П.И. Вальден. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1911.
- 3 *Петрушевский Д.М.* Восстание Уота Тайлера. Очерки из истории разложения феодального строя в Англии. Ч. 1–2, СПб., 1897–1901.

## Рецензия на книгу:

А.М. Скворцов. — Д.Г. Левицкий, 1735—1822.  
Москва, изд. К. Ф. Некрасова, 1916

**П**уть знатоки говорят о творчестве Левицкого, меня в этой книжке заинтересовал, больше его художества, он сам — престолярный портретист Екатерининского двора. То был, после Петра и Елизаветы, третий этап европеизации в русском обществе; уже не грубая и не поверхностная позолота Запада на добротном русском боярстве, и не грустная смесь русской сущности с западной манерою, но полный отрыв от родной почвы характеризует придворный круг Екатерины. В глубине, в характерах, эти люди были, конечно, плотью от плоти своего народа, но в сознании и в сознательном своем поведении они составляли самое беспочвенное общество, какое когда-либо существовало. Оттого-то им жилось так легко; потому что есть в народе наследственные нравы и воззрения, да есть сверх того еще некая чувственная традиция, как бы национальная атмосфера, в которой сменяются поколения, а эти люди сумели все сбросить с себя и зажить вполне свободно и безответственно. Русская атмосфера была густа, но они вышли из нее, а в западную, по-иному густую, еще не вошли и не хотели войти; они наивно радовались этой обретенной легкости существования, и жили как в раю. И вот, судьба захотела, чтобы с этих людей писал портреты коренной человек, насквозь насыщенный русской народностью и оттого с тяжелой душой, сын кобелякского священника. Он написал их множество; приходя из своего бедного дома в роскошные дворцы вельмож, он верно тяжелым взглядом озирает эту пустую роскошь, столь чуждую ему и духу, но, я думаю, его лицо прояснилось и, вероятно, даже дышало радостью, когда он наносил на полотно черты восседавшего перед ним в атласе и бархате вельможи: он был художник, а здесь он находил ту полноту явления, ту цельность и гармонию, которая всего слаще художнику; здесь психика, лицо, осанка и одежда сливались в один торжествующий аккорд. И ради этого соблазна, соблазненный своим талантом, Левицкий полжизни дышал воздухом дворцов и писал портреты этих людей. В его портретах неизменно чувствуется и эта чарующая гармоничность, и ужасающая воздушность, эфемерность изобра-

женных им фигур. Нет никакого сомнения, что он их такими и чувствовал — людьми, и однако не людьми; настоящий человек это — что-то тяжелое, весьма существенное, например, он сам, а эти — совсем другое, но удивительно похожее на людей.

И оттого, думается мне, неизбежен был в Левицком религиозный поворот его последних лет. Пока он служил соблазну своего искусства, его тяжелая, насыщенная душа жила своей жизнью и углублялась грехом искушения; и как непохожа была его душевная жизнь на душевную жизнь тех людей, которых он изображал! Нет, он не слился с их кругом, как Державин, не заразился их воздушной легкостью. Мы слишком мало знаем о мыслях, томивших его, но то, что известно, приводит на память душевную драму Гоголя: та же великая серьезность религиозно-нравственного чувства, тот же трепет и страх греха. Когда бедному и обойденному Левицкому Лабзин<sup>1</sup> предложил место инспектора в Академии художеств, старик отвечал: «Ежели подумать, протерши несколько глаза, о предложенном вами инспекторстве, то едва-ли можно решиться на принятие онаго и в самой крайней нужде. Обыкновенно управляет хорошо другими тот, кто собою хорошо управлять умеет, а в противном случае подвергает себя суждению всех, с коими дело имеет, следовательно делается соблазном ко греху многим. А для вас откроюся, что я и за собою не умею надзирать, как же я осмелюся приняться за надзирательство за другими!.. Господня есть земля и исполнение ея, и все живущие на ней. Все чины от Бога учреждены и за все по оным дела ответ востребуется от каждого на Страшном суде». Эту же мысль — о религиозном значении земных «чинов», — как известно, упорно проводил и Гоголь в «Переписке с друзьями»; и Левицкий мотивирует ее совершенно по-гоголевски: «Христианство наше не в одних церквах ограничивается, но должно во всяком чине и деле сиять; а что ныне не так делается, в том ни чины, ни христианство не виновато, а виноват всяк не исполняющий присяги своей, сделанной при крещении и при вступлении в свой чин и должность». И все, что он дальше писал в этом письме к Лабзину, о выборе между светом и тьмою, о тесном пути спасения, — по мыслям, по тону и даже странным образом, — по слогу, есть как бы выпавшая страница из той большой книги Гоголя<sup>2</sup>. А последнее, что мы узнаем о нем, это — сообщение его современницы, что у нее «навсегда осталось в памяти впечатление» — причащение «слепого старика, в свое время известного живописца Дмитрия Григорьевича Левицкого, который на коленях полз к животворящей чаше». Он соблазнился только как художник, но не как человек. Державин умер иначе, чем Левицкий, — он умер вельможей.

## КОММЕНТАРИИ

Впервые опубликовано: *Биржевые ведомости*. — Утренний вып. № 15805. 16 сентября. 1916 г. Подписано: *М. Гершензон*.

Тема райской легкости бытия, которую Гершензон развивает в своих философских работах и эссе («Тройственный образ совершенства», «Солнце над мглой»), в полемике с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов» возникает здесь в своеобразном — живописном — контексте. Однако эта легкость имеет здесь своеобразный оттенок — «беспочвенности» по отношению к традиции народной жизни. Гершензона Д.Г. Левицкий интересует как исследователь «чарующей гармоничности» и «ужасающей воздушности» в человеке. Разреженность и «эфемерность» придворного общества, сгустившиеся в воображении «простонародного портретиста Екатерининского двора» рождают в мысли Гершензона вопрос: как возможно человеку «существенному», «тяжелому» постичь эту легкость бытия?

- 1 Лабзин Александр Федорович (1766–1825) — поэт, переводчик, просветитель, общественный и государственный деятель, масон. С 1799 г. — конференц-секретарь Академии художеств.
- 2 «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847).

**Н.Н. Смирнова**

**Исследовательские  
принципы  
и язык**

**М.О. Гершензона-теоретика**

## Исследовательские принципы и язык М.О. Гершензона-теоретика

---

Среди размышлений М.О. Гершензона-теоретика тема творчества – центральная и всеобъемлющая. К ней сходятся многообразные научные интересы исследователя русской и мировой художественной культуры, общественной мысли, автора оригинального философского труда «Тройственный образ совершенства».

М.О. Гершензон не ставил своей задачей создать стройную, завершенную теорию творчества. Однако все его работы, начиная с самых ранних, в существе своем теоретические, так как в них разворачивается широкий поиск фундамента творческого процесса, своего рода «творческой эволюции» мира, претворяемого личностью, и личности, направляемой движением мира. Проникновение в лабораторию писателя для М.О. Гершензона означает познание специфических законов творчества и его предельных бытийных оснований.

Впоследствии, к 1920-м годам, Гершензон формулирует два фундаментальных положения теории творчества. Во-первых, творчество порождается духовной слепотой человека, который может видеть истину *не саму по себе*, но только воплощенной в материи и отраженной во взгляде другого. Во-вторых, творчество настолько же индивидуальный процесс, насколько и коллективный, и служит оно единой миростроительной задаче. Иными словами, человек не просто живет в мире, но постоянно строит его, готовит его финальное преображение. Эти идеи Гершензон высказывает в главном труде своей жизни – «Тройственном образе совершенства». К их окончательному оформлению мыслитель проходит долгий путь и вместе с тем закономерный, так как уже в его начале содержались все предпосылки поздних идей.

Обращение Гершензона к проблеме творчества происходит еще на рубеже 1890–1900-х годов. Здесь можно отметить два основных направления мысли: жизнетворчество – рефлексия над индивидуальным процессом познания и воплощения важнейших жизненных



принципов, творчество, инициированное стремлением к познанию истины<sup>\*</sup>; а также первые подходы к теме *бессознательного* компонента творчества, на генетическом уровне предвосхищающего развитие возможных будущих форм сотворенного, и, как таковой, принцип традиции вне прямой и осознанной передачи. Эти два больших направления мысли сосуществуют в общем устремлении так, что впоследствии формируют единый тематический узел: бессознательное воплощение тройственного образа совершенства в судьбе каждого живущего.

В каждый из периодов своего творчества Гершензон рассматривает явление культуры не изнутри культурного процесса как такового (то есть имманентного культуре), а с позиции, в которой любое явление предстает этапом развития мира как целостного организма, его закономерной частью, следствием предшествующих состояний. С этой точки зрения любое явление культуры представляет собой ступень общего миростроительного труда человека, его работы над завершением органического целого, так как и миростроительные задачи – тоже закономерная часть саморазвития мира. Именно такой взгляд свойствен Гершензону начиная с ранних этапов его творческого пути.

Этой позиции соответствует исследовательское стремление изучать духовный опыт предшествующих поколений как вехи на пути постижения космической истины, «космически правильно» способа бытия, как они разворачиваются в истории. «История молодой России» (1908), «Исторические записки» (1910), «Образы прошлого» (1912) и многие другие работы, посвященные развитию русской общественной мысли, никак не укладываются в представление о собственно историческом труде, Гершензон вообще не считает себя «историографом», но и не является, конечно, «философом-судьей нашего идейного прошлого и настоящего», по выражению П.Б. Струве (см. наст. изд. с. 286). Идеи здесь интересуют Гершензона как выражение и развитие общемирового процесса. Труд исследователя направлен на выявление типологии мышления, открывающей взаимосвязь между полюсами личного и коллективного («родового») на уровне космического порядка бы-

---

<sup>\*</sup> *Истины для себя, а не для других*, как впоследствии охарактеризует такой тип поиска Лев Шестов, говоря о жизнетворчестве Сократа. Поиск истины для себя – уединенное глубокое размышление, не претендующее на непосредственное восприятие зрителя и слушателя. Это поиск длиною во всю жизнь. Мы знаем его итог – большие философские труды Гершензона 1920-х годов («Тройственный образ совершенства», «Ключ веры», «Судьбы еврейского народа», «Гольфстрем») и гораздо менее знакомы с работами ученого, которые проложили к ним путь.

тия. Таково общее направление мысли Гершензона в период его исторических штудий.

В нем можно выделить несколько довольно быстрых переходов, меняющих регистры поиска. В целом их можно обозначить как движение от некоторой идеализации и абсолютизации исследователем своего предмета конкретно-исторического рассмотрения к более широкому построению типологии индивидуального и коллективного («родового») мышления, направляемого такой доминантой человеческого поведения, как стремление к совершенству\*. Однако и те идеи, которые естественно присутствуют в «Тройственном образе совершенства», существуют уже в работах 1900-х годов, выверенные на обширном историческом материале.

Так, в «Истории молодой России» Гершензон сосредоточен на проблеме личности в исторической перспективе развития общества: «Нам нужно освободиться от привычки рационализировать понятие общества, как люди XVIII века рационализировали понятие «человек». Общество, без сомнения, живет единой жизнью, но оно живет ею в людях. Исследуя его жизнь, забудем о нем на время; пусть образ его единства сам собою возникнет у нас из пристального изучения отдельных личностей и пусть красная нить его развития выступает наружу в живой преемственности личных стремлений. Общество — абстракция; общество — не ищет, не мыслит, не страдает; страдают и мыслят только отдельные люди, и на известной глубине их сознание течет в *одну* сторону, по *одному* руслу: исследуем эту глубину отдельных сознаний, и мы узнаем направление общественной мысли»\*\*. При этом подчеркивается просветительская миссия такого труда, его соответствие индивидуальному поиску человека своего места в мире, соответствие вопрошанию о смысле жизни, но отнюдь не в отвлеченных формах познания, а в чувственных, конкретных: «Этого требуют не только элементарные законы научности, но и та воспитательная задача, которую ставит себе всякое гуманитарное знание. В тяжелой работе духа, стремящегося постигнуть мир и свое призвание в нем, знакомство с эволюцией человеческой мысли вообще и с умственным развитием родного общества в особенности, — могущественное и драгоценное подспорье. Но что могут дать юноше

---

\*Совершенство в теоретической мысли Гершензона является обобщающей характеристикой блага, восходящего от сферы личного к родовой, и далее — к образу идеального мира (в противоположность характерному осмыслению понятия блага, приблизительно со второй половины XIX в., как конкретно-исторической ценности).

\*\*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 2. С. 8—9.

отвлеченные схемы, эта алгебра миропознания? Его собственные запросы и волнения — совершенно реального свойства, он весь — в чувственном, в конкретно-живом. Если вы хотите помочь ему, говорите его языком. Ему не нужен ваш синтез, конечные выводы ума. Приведите его к роднику, к одному, другому и третьему, туда, где из живого личного опыта рождалось кровное, органическое сознание, как оно с таким трудом рождается у него самого, — покажите ему строгую преемственность этого индивидуального нравственного творчества на всем протяжении развития его родного общества, где каждый силился решить только свою личную жизненную задачу, как вот он решает свою, и где, тем не менее, все таинственно влеклись по одному направлению, к одной далекой цели, — и вы действительно научите его: вы не только заразите его моральным пафосом этих личных исканий, но вы уясните ему и ход общего движения, которому невольно служит он сам в своем самочинном развитии»\*. Эта тема знания, предшествующего вопрошанию, личностной потребности в нем, впоследствии будет развита Гершензоном в «Тройственном образе совершенства» и в полемике с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов». Вяч. Иванов упоминает в этой связи близкий Гершензону пафос Ф. Ницше\*\*. Гершензон неоднократно на протяжении жизни возвращается к этой одной из своих ключевых тем. Следует напомнить, что в сочинении «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) Ницше, еще находящийся под влиянием многих взглядов Гёте на историю, говорит о том, что личность в своем свободном устремлении из настоящего в будущее нуждается чаще не в историческом достоянии человечества со всеми его сформировавшимися и устоявшимися ценностями и приоритетами, но в достаточной мере забвения накопленного опыта для обретения большей свободы действий, чем это могут допустить ограничения научного исторического знания. Ницше говорит об усталости современного человека от этого знания, которая проявляется в виде тяжелой болезни с симптомами расстройства, нарушения баланса между внутренним и внешним, содержанием и формой личности. Современный человек — «ходячий учебник истории», содержащий в себе огромное количество

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 2. С. 8–9.

\*\* Во многом это справедливо, однако стоит вспомнить также и другие прямые источники этих размышлений, которые приводил сам Гершензон и в которых вполне выразился пафос эпохи. Например книга Альфреда Лихтварка (Lichtwark A., *Uebungen in der Betrachtung von Kunstwerken*. Dresden, 1898), проанализированная Гершензоном в раннем педагогическом сочинении «Искусство в школе» (1899). См.: Гершензон М. Искусство в школе // Вестник воспитания. М., 1899. № 2. С. 51–75.

научного знания, тем не менее нисколько не способствующего целостности деятельной личности. Ницше говорит о немецком воспитании юношества как о характерном веянии времени, пагубном и разрушительном для будущего, так как оно опирается именно на это ложное и бесплодное представление о культуре: «конечной целью его (воспитания. — *Н. С.*), понимаемой в чистом и высоком смысле, является вовсе не свободный человек культуры, но ученый человек науки, которого можно использовать возможно раньше и который отстраняется от жизни, чтобы возможно точнее познать ее; результатом такого воспитания с общеэмпирической точки зрения является историко-эстетический филистер образования, умный не по летам и самонадеянный болтун о государстве, церкви и искусстве, общее чувствилище для тысячи разнообразных ощущений, ненасытный желудок, который тем не менее не знает, что такое настоящие голод и жажда»<sup>\*</sup>. Человек не в состоянии всерьез оценить такое множество историко-культурных богатств, не имея в них настоящей, насущной потребности (по мысли М.О. Гершензона, также: «Это знание не я добыл в живом опыте»<sup>\*\*</sup>). Отсюда, согласно Ницше, рождается ироническое отношение к истории и культуре, которое далее переходит в откровенный цинизм, ослабляя тем самым личность, принужденную теперь видеть жизнь в явно ложном свете, ибо ценности по своей природе не таковы, какими оказываются перед перекормленным образованием человеком<sup>\*\*\*</sup>. Ирония культуры по отношению к самой себе — проявление нигилизма, упадка культуры и в конечном счете симптом ее самоуничтожения.

Деграция личности в истории — главный симптом болезни культуры, — на этом настаивает Ницше; об этом же размышляет Гершензон во многих своих трудах, начиная с раннего периода творчества. Только логика упадка культуры здесь представлена иначе. Изначально целостное знание древности постепенно дробится и специализируется сообразно практическим запросам жизни. Современные требования производства, разделения труда делают знание чрезмерно специальным и узким. Знание отвлечено от духовных запросов личности. Более того, личности общаются между собой исключительно как элементы в цепи узконаправленной деятельности; человек рассматривает другого как орудие для

\* *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 224. Тема голода и жажды в отношении знания становится важнейшей для Гершензона, подчеркивающего, что познание — одна из насущных потребностей человека.

\*\* *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 25.

\*\*\* См.: *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 182—186.

достижения внешних целей. Общение, следовательно, не затрагивает глубин личности, которая становится только средством'. В такого рода общении ценна не личность сама по себе, но только какие-либо ее качества, сообразные целям конкретного вида деятельности. Это совершенно естественно в плане целенаправленной деятельности, ее «орудийного» смысла, но и противоестественно для личности, жаждущей общения в полноте и целостности с другим, а не только в соответствии с ценностью отдельных своих качеств.

Возвращаясь к «историческому» периоду творчества Гершензона, надо сказать, что в это время типология общественной мысли исследуется ученым на примере конкретных личностей: Герцен, Огарёв, Грановский являют образцы такой «работы духа», следующего по пути личного устремления и тем не менее выходящего на большой путь общественного движения". Тема личного на пути общественного развития здесь одна из ключевых. Впоследствии, уже в «Переписке из двух углов» (1921), она, развиваясь, примет форму протеста против сверхличных истин и схем познания в культуре, не позволяющих отдельному человеку ощутить свою причастность общемировому процессу: «...Есть несметные полчища знаний, страшные своей многочисленностью и непреклонностью; они наводняют ум и располагаются в нем по праву объективной истины, не дожидаясь, пока голод призовет нужных из их числа; и дух, отягощенный ими, никнет в тесноте, бессильный и усвоить их существованию, и низвергнуть»\*\*\*.

Говоря о времени создания «Истории молодой России», нельзя не отметить некоторую степень исследовательской идеализации эпохи гигантов 1830–1840-х годов: «Будущий историк наших дней вероятно с любопытством остановится, в числе прочих особенностей современного русского общества, на той, которую можно назвать его распылением, и изучая с этой точки зрения современную интеллигенцию, он, наверное, привлечет к сравнению эпоху 30–40-х годов, – время господства тесно сплоченных дружеских кружков. Чем объяснит он это резкое различие? <...> Быть может, будущий историк сумеет проследить процесс дифференциации,

\*См. например: Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 101.

\*\* Немного забегаая вперед, следует сказать, что впоследствии, на рубеже 1910–1920-х годов, во время работы над «Тройственным образом совершенства», Гершензон обобщает свои наблюдения по типологии общественной мысли, выделяя три основных типа: *преобразователь*, *подвижник* и *стяжатель*.

\*\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 36.

раздробившей мыслящую Россию и сделавшей невозможным для наших дней существование таких сплоченных групп. Это распыление несомненно представляет собою симптом роста, как всякое деление, как распадение клеток и клеточных колоний. <...> Но и преклоняясь пред биологическим законом, осудившим нас на одиночество, мы не можем без сердечного участия читать рассказы о людях 40-х годов, о крепких узах любви и доверия, связывавших пожизненно или временно таких людей, как Станкевич и Грановский, Герцен и Огарёв, Грановский и Герцен, Белинский и Боткин, и т.д. Тогда царил — и не только в молодежи, но и среди зрелых людей — настоящий культ дружбы, который теперь показался бы сентиментальным и смешным...» Немного позже, в знаменитой веховской статье «Творческое самосознание» (1909), культу дружбы цельных личностей прошлого Гершензон противопоставит неспособность современной личности сосредоточиться на своей духовной работе, «жизненной задаче»; личности, ищущей, вместо недоступной уже дружбы, равно как и глубокой внутренней работы, поверхностного единения с себе подобными, стремящейся вовне, к абстрактно понятым идеалам общества, игнорируя первостепенность самосовершенствования. И здесь уже смена регистра поиска очевидна: личность интересует исследователя как единственный в своем роде проводник космического знания, поскольку ее духовный поиск и неустанная внутренняя работа направлены на познание общемировых закономерностей, которые (если эта работа выполнена искренне) выражаются во внутреннем строе самой личности, ее самосознании. «В каждой живой особи есть чувственно-волевое ядро, как бы центральное правительство, которое из таинственной глубины высылает свои решения и действует с непогрешимой целесообразностью. Каждое такое ядро, т.е. каждая индивидуальная воля — *unicum* в мире, все равно, возьмем ли мы человека или лягушку; и сообразно с этим нет ничего более своеобразного, как мироотношение каждого живого существа. Все, что живет, живет индивидуально, т.е. по-особенному в каждом существе и абсолютно цельному плану. Но человеку, кроме этой стихийной воли, присуще самосознание, и потому стать человеком — значит сознать своеобразие своей личности и разумно определить свое отношение к миру. Как только пробуждается сознание и перед ним начинает разворачиваться многосложная жизнь, все силы духа, если он не искалечен, инстинктивно сосредоточиваются на стремлении осмыслить действительность, просто потому,

---

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 2. С. 85—86.

что для раскрывшегося сознания нестерпимо созерцать хаос, что оно **должно** искать единства в мире, которое есть не что иное, как единство собственной личности». Кроме того, как можно заметить, здесь уже присутствует тема *бессознательного* («инстинктивного») стремления личности к поиску единства. Это стремление исходит из ядра личности, значение которого Гершензон исследует в «Тройственном образе совершенства». Следует сказать, что единство мира для Гершензона во все периоды творчества начинается с *единства собственной личности*, одной из важнейших констант в системе взглядов ученого.

Все эти проблемы ставились исследователем параллельно с собственным личным поиском ответов на предельные вопросы бытия. Значительной вехой на этом пути было увлечение творчеством Л.Н. Толстого. Очевидно тематическое отгалкивание мысли Гершензона от толстовской «Исповеди» и первого тома «Круга чтения» (1906) во время работы над «Письмами к брату» (1907)\*\*, которые складывались на основе дневниковых записей приблизительно с 1900 г\*\*\*. Гершензону был близок толстовский путь вопрошания о смысле жизни, определение этого вопроса как основного, игнорируя который бессмысленно продолжение любой деятельности в мире. Гершензон был убежден, что в юности человек обязан ответить себе на этот вопрос. Постоянно размышляя сам, он жадно искал насыщения в мыслях Толстого. Но и временами саморазочарование свидетельствует об огромной степени духовной близости в характере поиска. Даже чуждость «схоластического» метода изложения Толстого не способна отвратить от ценных находок, которые Гершензон тщательно собирает в своем дневнике.

В 1906 г., переступив рубеж своего тридцатисемилетия, Гершензон отмечает ряд ключевых понятий, которые будет развивать в «Письмах к брату» (1907). «Читал собранные Чертковым “Мысли о Боге” Л. Толстого. Совершенно пустой набор слов и ухищрения, не только схоластические по смыслу, но и отгалкивающие елейным бездушием. Однако кое-где мелькают искры настоящего огня,

---

\* Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей. 1909–1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 90–91.

\*\* См. подробнее с. 13–29 наст. изд.

\*\*\* В НИОР РГБ сохранилось несколько совсем небольших фрагментов дневниковых записей Гершензона разных лет. Как правило, это разрозненные листы из школьных тетрадей, представляющие собой личные наблюдения, размышления о смысле жизни, о литературе, а также выписки и цитаты. С определенностью можно сказать только то, что дневник не был для Гершензона самоцельным видом литературного творчества. Это был один из способов поиска *истины для себя*.

когда он действительно пальцем касается раны. Он пишет, напр.: “Удивительно, как мог я не видеть прежде той несомненной истины, что за этим миром и нашей жизнью в нем есть Кто-то, Что-то знающее, для чего существует этот мир, и мы в нем, как в кипятке пузыри, вскакиваем, лопаемся и исчезаем”. Эту уверенность он не обосновывает ничем, как, только утверждением, что—дескать иначе было бы слишком, глупо. Убедительно, нечего сказать. Но он возвращается к этому постоянно; так он пишет, что “самый строгий и последовательный агностик, хочет он или не хочет этого, признает Бога”, так как “он не может не признавать некоего высшего, недоступного человеку, но неизбежно существующего высшего смысла жизни”. Эта его уверенность в существовании “смысла” (он даже не объясняет этого слова) — кажется, ничто иное, как грубый антропоморфизм\*. В «Письмах к брату» (1907) Гершензон характеризует такой путь вопрошания о смысле и плане бытия «первобытным антропоморфизмом» с приблизительно таким же акцентом на недоказуемости любой идеи из этого ряда\*\*. Попытки рассматривать идеи и гипотезы о смысле, плане, цели бытия (т.е. телеологически) вызывают неизменный протест Гершензона-ученого\*\*\*. Кто и как объективно может открыть это знание? Однако оттого, что нельзя получить объективного ответа, сам вопрос не становится менее значимым.

Следует сказать, что в этот период творчества Гершензон еще не мыслит в русле современных ему воззрений прагматизма о сущностном единстве веры и знания, и различии их только степенью доказательности\*\*\*\*. Для ученого здесь важнее акцент на развитии способности человека достигать единства с «всемирным целым».

\*НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 16., л. 9. Подчеркнуто в рукописи.

\*\*См. с. 21 наст. изд.: «Говорят, что мир изнутри реально преобразается Богом до полного претворения его в Бога. Я удивляюсь величию этой идеи, удивляюсь тому, что она независимо возникла под разными широтами и в отдаленные друг от друга века, удивляюсь, наконец, ее могучему обаянию надо мною самим, — но принять ее в душу не могу. Сердце ширится отрадой, когда вспомню о ней; она зовет меня, как простертые руки родной матери: приди, отдохни на моем лоне! Но разум не хочет ее, потому что она — гипотеза, недоказуемая объективно: раз она знание, она подлежит и законам знания. <...> Это все — первобытный антропоморфизм».

\*\*\*Кстати, еще и потому, что такого рода поиск неизменно приводит к смешению вопросов онтологии и этики: «Как найти правильную дорогу между сознанием, что ни один человек ни в чем не виноват (а я в этом уверен, так как считаю все причинно-безусловным), между этим, говорю я детерминизмом, и инстинктивным влечением судить всякого и соответственно карать или награждать?» См. с. 18 наст. изд.

\*\*\*\* У Гершензона развитие этой идеи представлено во второй части «Тройственного совершенства».



Не рефлексия относительно природы знания, а практический поиск и результат. Поиск этот направляется искренностью человека наедине с самим собой. Именно это особо отмечает Гершензон у Толстого: «Но вот настоящие слова; это мог написать Августин: “Что я здесь, брошенный среди мира этого? К кому обращаюсь? У кого буду искать ответа? У людей? Они не знают, они смеются, не хотят знать, — говорят: «Это пустяки. Не думай об этом. Вот мир и его сласти. — Живи!» Но они не обманут меня. Я знаю, что они не верят в то, что говорят. Они так же, как и я, мучаются и страдают страхом перед смертью, перед самим собою и перед тобою, Господи, которого они не хотят назвать. И я не называл тебя долго, и я долго делал то же, что они. Я знаю этот обман, и как он гнетет сердце не называющего тебя. Сколько ни заливай его, он сожжет внутренности их, как сжигал меня. Но, Господи, я назвал тебя, и страдания мои кончились. Отчаяние мое прошло”»<sup>\*</sup>. Но это только путь найден, а не сама истина, которая давно известна, и которую надо усвоить<sup>\*\*</sup>. «Мне нужно не узнать научно цель бытия, а воспринять ее органически, — читаем в «Письмах брату», — т.е. **вернуться к состоянию дикаря или животного**, которых поток всемирной жизни нечувствительно несет по своему неведомому руслу. Мне нужно это высшее органическое усвоение мировой цели, потому что только оно может стать во мне регулятивным началом» (выделено мной. — *Н. С.*)<sup>\*\*\*</sup>. Эта мысль сформировалась в сознании ученого в 1900-е годы, ей же он остается верен в 1920-е. Именно с этим убеждением Гершензона полемизирует Вяч. Иванов в «Переписке из двух углов», проводя различие между «регулятивной идеей» и «регулятивным инстинктом». «Идея» для Гершензона — это уже нечто застывшее, ценность, деспотически властвующая над личностью, стесняющая ее свободу. «...Вам нужен регулятивный инстинкт, — говорит Вяч. Иванов, — Бога знаете и хотите вы не в небе зримом и не в небесах незримых человека, но в огненной душе живущего, в дыхании его жизни, в пульсации его жил. <...> Из всех ваших основоположений вытекает, что идеал впервые совершенный и истинный (ибо согласный с природой) есть **инстинкт с его имманентной телеологией**» (выделено мной. — *Н. С.*)<sup>\*\*\*\*</sup>. Вяч. Иванов здесь очень точно передает

<sup>\*</sup>НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 16., лл. 10–11.

<sup>\*\*</sup>Ср. позицию Вяч. Иванова в «Переписке из двух углов», ссылающегося на слова Гете: «Истина давно обретена и соединила высокую общину духовных умов. Ее ищи себе усвоить, эту старую истину» (*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 32.*)

<sup>\*\*\*</sup>См. с. 21–22 наст. изд.

<sup>\*\*\*\*</sup>*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 38–39.*

направление мысли Гершензона, отмечая ее внутреннее напряжение между отрицанием предзаданной цели и фактическим допущением «имманентной телеологии». Вера в бессмертие души с такой инстинктивной позиции, по Вяч. Иванову, была бы не «утешением и надеждой», напротив, она означала бы «безутешное уныние». Почти как смерть у Рильке, вдруг начинающая рыдать в самой сердцевине жизни. Гершензон, несомненно, чувствовал это напряжение, когда составлял свои вопросы, ответы на которые были нужны ему «как хлеб голодному»<sup>1</sup>. Где, в конце концов, может быть безусловный источник утешения и надежды? В ведении веры или знания?

Гершензону во все периоды творчества был близок толстовский исповедальный тон и безутешный поиск пути. Вяч. Иванов полагал, что в Толстом его собеседника привлекает пафос «опрошения» и забвения ценности<sup>2</sup>. До некоторой степени это справедливо, в том только смысле, что еще в 1900-е годы, постоянно отгалкиваясь от мысли Толстого, Гершензон находит новый для себя модус освещения главных вопросов человеческого бытия.

Надо думать, есть определенная закономерность, что в утверждении истины инстинкта кроется «безутешное уныние». Мысль ученого постоянно возвращалась к этим понятиям, которые, однако, не сталкивались непосредственно, но часто оказывались в очевидной близости. Близость эта иногда настолько вводит в заблуждение, что кажется (вслед за мыслью Вяч. Иванова), будто идеал ученого — первобытное состояние человечества. Вместе с тем сам Гершензон явно оценивал такой мысленный возврат к *состоянию дикаря или животного* только как отправную точку нового поиска, смысл которого не уже бывшее, а новое качество бытия человека, наиболее полного развития его духовной организации. Именно на такие размышления наводят ученого искания Горького и Чехова: художественная мысль вновь направляет мысль теоретическую, которая вовсе не была самодовлеющей в творчестве ученого ни в 1900-е годы, ни позже, в период создания главных философских сочинений. Ограниченность любой исторической регрессии всегда осмыслялась Гершензоном как безнадежная попытка, эффект которой может быть только временным: «...Чехов говорил о высшей духовной красоте человека, тогда как Горький рисовал идеал бесконечно более грубый, идеал крепких мышц и цельных чувств.

<sup>1</sup> Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 39.

<sup>2</sup> Вопросы, спровоцированные во многом мыслью Толстого.

<sup>3</sup> См.: Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 45–46.

Увлечение Горьким было и естественно, и благотворно, но если уж говорить о незрелости нашего общества, то, на наш взгляд, она выразилась всего более в том, что Горький сумел на время затмить Чехова. Правда, это продолжалось недолго: стихийная полуживотная мощь Челкаша и Мальвы только на минуту опьянила молодежь. Творчество Горького было спасительно, как крутая реакция против рефлексии и нытья, как сильный толчок, пробуждающий от дремоты; но его положительное содержание было слишком примитивно, оно не могло удовлетворить проснувшегося, и после первой минуты опьянения русское общество неизбежно должно было вернуться к Чехову, который звал его не назад, к первобытной цельности (в этом смысле проповедь Горького по существу своему реакционна), а вперед, к истинно-человечному, к идеалу сознательной гармонии духа и жизни» (выделено мной. — Н. С.). В поиске такой гармонии — подлинно религиозный смысл творчества: художник должен открыть свое видение идеала, видение, которое может стать знанием для вопрошающего, взыскующего тех же истин, что и сам художник. Тот, кто видит образ совершенства ярче других, помогает остальным узнать его. Взаимная сопряженность всех и каждого в этом поиске и общая причастность идеалу формирует естественное религиозное чувство человека, осознающего свое единство с миром, и, напротив, ощущающего отъединенность как ущерб. Вместе с тем ценность, найденная такими совместными усилиями, отчуждается от человека, предстает ему уже в виде готовой истины, самодовлеющей, не взыскваемой отдельным человеком. Именно поэтому Гершензон утверждает, что религиозная мысль ведет человека к идеалу свободы, но только до его осознания, далее каждый должен проделать свой путь к образу совершенства в одиночестве, опираясь на свое личное видение.

Протест против самодовлеющей ценности, порождаемой в процессе усвоения культурой религиозного опыта, и противоречащей истине личности (понимаемой как инстинктивное знание), проявляется в мысли ученого еще в 1900-е годы. «Письма к брату» завершаются следующими словами: «...каждый религиозный обряд — дверь в бесконечность, каждое религиозное таинство — предчувствие вечной тайны; и, значит, *естественнее* живет тот, кто искренне исполняет обряды какой-нибудь религии, нежели человек, который собственной волей замкнул свое сознание в четырех стенах земного. Но чей разум открыт, тот не нуждается в этих опорах, да если

---

\*М. Гершензон. [Литературное обозрение] // Научное слово. М., 1904, № 10. С. 140.

бы и хотел, они ему уже не годятся. **Другой правды в религиях нет;** они вводят в душу ощущение или сознание тайны, но не объясняют тайны; объективного, положительного знания о плане мироздания они не дают и не могут дать.

Я не затем ценою тяжелых страданий пробился наружу, чтобы и там огородить себя частоколом каких-либо догматов. **Я хочу свободно сознавать непостижимое, хочу созерцать его ясным взором при свете дня, а не слепо нащупывать в утренних сумерках символов и таинств или угадывать в произвольных гипотезах о смысле бытия.** Я хочу так часто, ясно и глубоко сознавать космическую тайну, чтобы она сделалась, наконец, определяющим началом во мне, матерью моих мыслей и желаний. **Я не знаю, каков я стану тогда и каковы будут мои желания,** но я твердо знаю, что это будут нормальные желания, космически правильные, потому что рожденные душой, неотделенной от космоса» (полужирным шрифтом выделено мной. – Н. С.). Преображение это – дело будущего, вероятно, далекого. И впоследствии в «Тройственном образе совершенства» Гершензон неоднократно отмечает, что стремление к идеалу вечно, и оно в самой натуре человеческой, можно только предвидеть образ совершенства, но нельзя с уверенностью сказать, будет ли он достигнут окончательно. Можно думать, это предвидение неведомой «нормальности» смешивается с «безутешным унынием», потому как «другая правда» еще неясна, а прежняя неудовлетворительна. Однако есть разница между окончательным идеальным состоянием и «космически правильным» существованием, желаемым уже теперь, ведь это последнее необходимо как путь движения к идеалу. Где образ этого пути? И как сочетать стремление к цели с незнанием ее, исполнение плана мироздания с неведением, тайной, его окружающей?

Гершензон постоянно искал конкретные, живые образы, свидетельствующие о неведомом плане мироздания. В поздний период работы над второй частью «Тройственного образа совершенства» это образы мира как *строящегося храма*, и как *раскрывающейся почки*. Оба предполагают наличие в настоящем состоянии мельчайших деталей, указывающих на дальнейшее развитие: законы природы, законы инженерного искусства позволяют судить обо всем процессе, исходя из начальной и промежуточных стадий. В 1900-е годы Гершензон размышляет о стихии *огня* как единой мировой субстанции, начиная свои лингвистические штудии, подготовительные материалы к книге «Гольфстрем», и, отчасти, к «Ключу к веры»<sup>\*\*</sup>.

\*См. с. 23–24 наст. изд.

\*\*Где говорится об огненной стихии Ветхозаветного Бога.

Теория личности как единого атома мироздания развивается ученым в этом же русле поиска. Гершензон ищет также образ человека, в своей жизни воплощающего единство искомого пути. Впоследствии, во время работы над второй частью «Тройственного образа совершенства» ученый рассматривает три типа самосознания в зависимости от индивидуальных приоритетов в стремлении к идеалу: «преобразователь», «подвижник» и «стяжатель»<sup>\*</sup>. Но также во все периоды своего творчества Гершензон видел центральный образ — образ Христа, воплощающего «идеал сознательной гармонии духа и жизни», абсолютное единство знания и жизни в согласии с ним. Этот образ неизменно свидетельствует, что желаемое преобразование достижимо искренностью намерения.

«Толстой со своей суровой критикой нынешнего строя жизни, — отмечает Гершензон в своем дневнике в августе 1906 г., — похож на человека, который стал бы доказывать неудобства железных дорог и пароходов и усиленно призывать людей к новому несравненно более удобному способу передвижения — воздухоплаванию. Этот человек был бы совершенно прав, но свободное передвижение по воздуху еще не изобретено. Так и Толстой; он прав, но я должен сказать ему: “ты говоришь, что надо не ходить в грязи и прахе, а летать, — лети же”. А он не летает. Напротив, так именно сделал Христос: он не только призывал людей переродиться, — он сам явился доказательством того, что в человеке действительно есть особая, неведомая до толе сила, которая может дать новое направление его воле. Его значение и влияние — не в том, что он объяснил разницу между двумя служениями — Богу и Маммоне, а в том, что он сам так легко и вполне служил Богу; этим он доказал человеческую возможность летать, и с тех пор, как он жил, всякому, кто узнает о нем, так страстно хочется тоже летать, потому что он всем существом видит на примере Христа, как это хорошо и радостно, что радостнее этого нет ничего в жизни, — и что это возможно» (выделено мной. — Н. С.)<sup>\*\*</sup>. В 1920-е годы образ Христа как идеал истинного знания и служения неизменно присутствует в мысли Гершензона. В своих поздних работах «Нагорная проповедь», «Судьбы еврейского народа», во второй части «Тройственного образа совершенства» мыслитель развивает темы любви как деятельности в общем плане мироздания, наряду с

---

<sup>\*</sup>Этому последнему типу самосознания посвящена работа «Человек, пожелавший счастья» (1922). О ее отношении ко второй части «Тройственного образа совершенства» см.: Проскурина В.Ю. Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 423–427.

<sup>\*\*</sup>НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 16., лл. 11–12.

*творчеством*, и идеала *нищеты духа*, сообразного вступлению человечества в новый порядок бытия\*.

Еще в первой части «Тройственного образа совершенства» Гершензон намечает основную мысль: с одной стороны, «любовь есть полярная противоположность культуры, потому что любить значит как раз целостно воспринимать чужую личность»<sup>\*\*\*</sup> (в культуре с ее «орудийной» направленностью это в принципе невозможно), с другой — любовь не есть собственно природное, естественное, начало в человеке, «любовь не врожденна человеку; способность и потребность любить возникают лишь в ходе культуры»<sup>\*\*\*\*</sup>. Она — своего рода реакция человеческого естества на обезличивающее влияние культуры, на корысть и пользу, для которых целостность личности избыточна. Творчество в культуре противоположно любви, так как «орудийно»: оно наследует ценность, усваивает ее, а затем переосмысляет, видоизменяет, и встраивает ее в новую систему в зависимости от своих целей. Такое творчество предполагает сначала разрушение, хотя бы частичное: первый этап — «внедрение», второй — «восприятие» полученного образа совершенства, но всегда частичного и неясного. Напротив, только в любви человек «ничего не присваивая и ничего не изменяя, <...> целостно созерцает и осуществляет свой образ совершенства»<sup>\*\*\*\*</sup>.

Истина, воспринятая в целостном взгляде личности, ее вглядывании в себе подобного есть истина любви — постижения вне мыслительных инструментов отвлечения, вне дискурсивно-логического принципа. Эту идею Гершензон последовательно развивает, опираясь на новозаветные тексты, толкование которых, можно полагать, в свернутом виде присутствует во второй части «Тройственного образа совершенства», но также и рассеяно в работах ученого разных лет. «Любовь есть непосредственная — пространственная — близость лица к лицу»<sup>\*\*\*\*\*</sup>. «Только в любящем взоре ты можешь видеть себя отраженным целостно, неразложимой и беспримерной личностью», и взаимообразно: «только любящий в своей любви реально полагает

\*Образ Христа и его знания как действенной любви вдохновляет Гершензона и когда он подводит итог своим размышлениям о созидательной силе любви. Статью «Нагорная проповедь» ученый считал одновременно послесловием к «Ключу веры» и «Гольфстрему» (Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 277. См. также прим. 2 на с. 286).

\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 100.

\*\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 102.

\*\*\*\* Гершензон, М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва — Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 103.

\*\*\*\*\*НИОРРГБ, ф. 746, к. 10, ед.хр.40, л. 19. Ср.: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1-е Коринфянам, 13, 12).

себя и познает себя как неделимое и единственное»\*. Смысл любви – в преобразовании мира согласно образу совершенства, ведь в любви «познавать себя значит познавать свой образ совершенства»\*\*.

Любовь есть высший род познания и творчества, поскольку ведет непосредственно к образу совершенства, минуя язык, традицию, предание\*\*\*. Вера и надежда опосредованно указывают на присутствие образа совершенства. Надежда – это отрицание настоящего во имя заветного образа будущего. В ней нет места удовлетворенности и уверенности. В 1900-х годах осознание этого приводило молодого Гершензона в смятение: «В моем прошлом нет ни одного дня, когда бы я просто жил, нет часа, когда бы я весь был тут, в благодушном и мирном уюте настоящего: нет, всегда на бивуаке, на бегу, на перепутье, с неутомной тревогой в крови. Это чудесное умение жить оседло и делать каждое дело не спеша, с доверием, – сев в кресло с книгой в руках, забыв весь мир и всей душой отдаться спокойному вниманию, как будто само время задремало под мирное тиканье часов, – я его не знал никогда. А как я желал его! <...> И вообще в моей жизни совсем, совсем не было благочестия, – я разумею то инстинктивное благочестие к вещам, которое придает вес минутному и возвышает жизнь»\*\*\*\*. Но такое умение жить в настоящем предполагает некоторое знание, или уверенность в истинности каждого мгновения, его самодостаточности, независимости от последующего. Но если жизнь вдохновляется только мечтой, в ней нет места настоящему. Именно это и тяготит молодого Гершензона и заставляет искать *то знание*, которое сделает настоящее несомненным.

Во второй части «Тройственного образа совершенства» настоящее уже не представляет собой состояния должного: удовлетворенность настоящим несправедлива, так как отвращает взгляд ищущего от образа совершенства. Напротив, «в каждой минуте – надежда; ибо все воплощенное человек ощущает как ложь; всякое настоящее – ложь: правда – в невоплощенном еще. Каждую минуту человек казнит надеждой, убивает с презрением, говорит настоящему, на-

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 100, 101.

\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 101.

\*\*\* Ср.: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1-е Коринфянам, 13, 8–10). Гершензон и сам чувствует, что вступает на территорию, где можно руководствоваться только «сердечной уверенностью», потому говорит: «Я не проповедую, я только свидетельствую о подлинно сущем» (Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 110).

\*\*\*\* См. с. 15–16 наст. изд.

личному: умри, ты — ложь, я люблю невоплощенное, будущее. <...> Человек не живет без надежды, а надежда — смертный приговор настоящему. И самое ощущение счастья есть лишь ожидание следующего мига, чаемого еще лучшим, еще отраднейшим<sup>\*</sup>. В конце концов, искомым знанием, отчасти примиряющим настоящее и надежду, становится вера, которая «есть уверенность в ожидаемом, как если бы оно было настоящим, и в невидимом, как если бы оно было видимо. Поэтому вера качественно ничем не отличается от научного знания. <...> Вера и наука одинаково суть знание, основанное на опыте, но наука основывается на опыте только внешних чувств человека, вера же — на опыте более тонких чувств<sup>\*\*</sup>». Такое расширительное толкование новозаветных текстов представляет собой гносеологическое основание для рассмотрения разных типов творчества и возникающих в результате типов знания в едином поле *созерцания*, образующем пространство человеческого опыта, где нет непроходимой границы между наукой, искусством и религиозным откровением<sup>\*\*\*</sup>. В осмыслении Гершензона это пространство всегда вмещает знание древнее, изначальное и истинное, предопределившее путь развития знания современного. С другой стороны, знание, выраженное в слове, становясь ценностью, превращается в застывшую форму, косность мысли, «окаменелость народной метафизики»<sup>\*\*\*\*</sup>. Истинность предания сохраняется только в *личности*. В этом различие между знанием правильного пути и следованием ему.

Знание, таким образом, несет на себе отпечаток *ценности* в той мере, в которой личность принадлежит сообществу («роду»), все усилия которого, равно как и личностные, направляются образом совершенства: «...В первобытной цельности духа забрезжило смутное чаяние совершенства и постепенно разгорелось солнцем в уверенное предвидение предельного совершенства — в религию. Что было в отдельной личности наиболее неповторимо заветного, то предстало как объективный закон; так возникло первое чувство сверхличного долга, первое побуждение личности к само-

\*НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 40, л. 17.

\*\*НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 49, л. 2. (Ср.: Евр. 11, 1: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».)

\*\*\*Ср.: «Религия в своем чистом виде разнится от наивысшего искусства не качественно, а только количественно, именно еще большею яркостью предчувствия и еще *большей уверенностью ожидания* в отношении общей картины предельного совершенства. В религии яркость и прочность идеального образа максимальны» (выделено мной. — Н. С.) (НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 44, л. 31.)

\*\*\*\*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 1. С. 289.



отречению»<sup>\*</sup>. Вера в качестве такого объективного знания тоже есть «средство обезличения», поэтому ее значение несопоставимо со значением любви, которая есть «непосредственное восприятие» истины. На вере зиждутся ценности, становящиеся впоследствии деспотическими<sup>\*\*</sup>, на вере основывается «орудийное» творчество, все общественное устройство требует «обезличения», достигаемого верой: «...Вера же не только погашала в человеке его страстную волю, но этим делала его также способным внедряться в естество; перед обезличенным духом мир раскрывался покорно: познавай и твори! Это было одно из величайших открытий человека – что духовное древо веры приносит осязательные плоды. Невидимый Бог оказывался подателем вещественных благ; отдавая ему свое личное своеволие, человек получал взамен чудесные дары самообладания и отвлечения. Эту связь вещей человек постиг не сознавая; не умел разглядеть в себе колес и приводных ремней, которыми вера перерабатывалась в обезличенность, а обезличенность – в познавательную и техническую умелость, но видел конечные звенья цепи – веру свою и земное благоустройство, – и правильно, хотя наивно, признавал между ними причинную связь. Оттого и окрепло в нем сознание реальности Бога. А по мере того как складывалось общество и выступала на вид круговая зависимость его членов, вера становилась всеобщим и принудительным делом, взаимным поощрением всех к обезличению каждого»<sup>\*\*\*</sup>. Но по мере накопления научных знаний и технических умений, необходимость в вере как будто бы уменьшается, вера становится уверенностью: все больше частей сокровенного некогда мира становятся видимыми. Такова логика событий, приводящих к финальному уничтожению ценности не только материальной, но и духовной: человек снова должен стать нагим и нищим духом, чтобы вернуться к Богу. И тогда человек и Бог-мир станут одним»<sup>\*\*\*\*</sup>.

Но одно звено этой событийной цепи противоречит, казалось бы, общей логике: любовь противостоит отвлечению и обезличению. Любовь не врожденна, но естественно-присуща человеку, инициируется его существованием в культуре и этим демонстрирует объективный закон, гласящий о ее, любви, необходимости. То есть

---

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 92–93.

\*\* Ср. притчу в эссе «О ценностях» («Все знали, что Наполеон не родился императором...») (Гершензон М. О ценностях // Ветвь. Сборник клуба московских писателей. М., 1917. С. 287).

\*\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 93.

\*\*\*\* Эту эсхатологическую картину Гершензон детально описывает в заключительных частях книг «Ключ веры» и «Судьбы еврейского народа».

свобода, вопреки чаянию, поддерживается все той же необходимостью. Более того, как ни парадоксально, и любовь оказывается *орудием*\* (в этом «орудийном» мире) и истина Христа — *законом*\*\*, которые, однако, не могут ограничить свободы человека, обезличив его до самых глубинных оснований, возможно, неподвластных никакому рациональному познанию.

Здесь Гершензон сам, вольно или невольно, следует найденному им закону творчества, предопределяющего эволюцию форм мысли, в которые видимый образ совершенства облекается: «Путь философа, художника, да и всякого человека один: сперва созерцание; и оно, по своему составу, совершенно индивидуально и невыразимо. Поэтому оно уже содержит в себе истолкование мира, только пока скрытое; когда же оно открывается сознанию, тогда является вторая стадия: объяснение. Объяснение есть по существу миф, т.е. оно всегда символично, полуизреченно: мирообъяснительная гипотеза в зрительных образах, — но, как твердый скелет его, или как социальная форма его, выделяются из него идеи. И точно так же, уже в самом объяснении (собственно — еще в созерцании) лежит сознание должного, т.е. образ мира законодательный, и он раскрывается в третьей стадии — в законодательстве, какое присуще и философу, и художнику, и всякому человеку. Так философия Канта содержит в себе: описание мира, объяснение его, и нравственное законодательство. То же в творчестве Гоголя и Толстого; эти художники — полные, расцветшие совсем. А Фет, Тютчев, даже Пушкин и Лермонтов — не совсем расцветшие цветы. Не совсем расцветшие — сильнее, потому что миф всегда полнее идеи. — Когда же в художнике или мыслителе раскрывается законодательная стадия, законодательство естественно направляется прежде всего на самого творца. Таковы были Гоголь и Л. Толстой»\*\*\*. Таков был и Гершензон-теоретик, в противоположность Гершензону-мифотворцу. Важно отметить только, что «законодательная» и «мифотворческая» стадии научной работы Гершензона были совмещены во времени: это не хронологически

---

\*В «Тройственном образе совершенства» читаем: «Практическая ценность любви неизмерима, потому что любовь — орудие важнейшего для людей познания о мире — целостного познания» (Гершензон М.О. Избранное. Т. 1 — 4. Москва — Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 104).

\*\*Ср.: «Закон любви, впервые в полноте сознанный Христом, т.е. закон, гласящий, что любовь к ближним естественно-присущ<а> человеку, а уклонение его есть ненормальность и болезнь, — этот закон есть такая же гипотеза о сущности человеческого духа, как и научный закон, гласящий, что две величины, порознь равные третьей, равны между собою» (НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 44, л. 2).

\*\*\*НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 40, л. 20, об.

различающиеся стадии эволюции мыслителя, а разные качества мысли в одно и то же время.

Если сколько-нибудь серьезные изменения и затрагивают в чем-то мысль Гершензона-теоретика, то это как раз касается области «законодательной». Философские работы 1920-х годов – пример «раскрытия законодательной стадии» зрелого мыслителя.

Начнем с тех основных идей и понятий, которые подвергаются переосмыслению, но от которых мыслитель все же никогда не отходит: в том или ином освещении, они всегда в центре внимания. Более того, даже будучи переосмысленными, они всегда содержат в себе оба смысла (как «орудие» может быть средством закабаления и освобождения одновременно).

В первую очередь, это жизнетворческий вопрос: *быть* или *действовать*? В начале 1900-х годов Гершензон подводил некоторый итог своим юношеским размышлениям о характере и сущности мировоззрения: «Когда я был моложе, я думал, что наибольшую силу дают человеку крепкие, непоколебимые убеждения. Теперь я знаю, что убежденность, т.е. сознательная решимость в отношении главных вопросов жизни, важна только для действий, – а действиям я перестал придавать большую цену. Что есть человек в себе самом, а не в своем обнаружении – это всего важнее в обоих смыслах: и для его личного счастья и для человечества. Важен его душевный строй, а не его действия, в которых душевный строй отражается каждый раз одной своей стороной и потому уже ложно, да и то многократно искаженный. Быть, а не действовать; в бытии наше счастье и творимое нам благо, – в тоне голоса, в манере движений, в способе чувствовать, мыслить, желать, в складе отношения к людям и вещам. Есть устойчивые, может быть врожденные свойства и наклонности духа, иные в каждом человеке, и только ими он измеряется; другой мерки не может быть. Поэтому я думаю теперь, что сила человека – не в прочности убеждений, а в совершенстве душевного склада. Его не изменишь – но сознав это, будь смел и верен ему. Это не значит отвергать разум, истину и добро: разум дает лучшую в мире пищу – питайся ею, чтобы жить и расти, но каждый дух по-своему переварит эту пищу»\*. Итак, в действии душевный строй не представлен во всей своей полноте, а только односторонне, и являет ложный образ личности. Значит, деятельность не есть основа стремления к идеалу, который подразумевает наибольшую полноту раскрытия всех

---

\*НИОР РГБ, ф. 746, к. 13, ед. хр. 3, л. 1 об. Мысль не завершена, последний абзац обрывается на полуслове: «И потому мудр не тот, кто умственным взором объемлет широкие пространства мировой жизни, но тот, кто умственным взором проник в глубину своего духа и ясно сознал его державные» (там же).

свойств личности. А душевный строй личности – ключ к согласованию с общемировым движением к неведомому образу совершенства. Получается, что личность может стремиться к единению с миром, **«свободно сознавать непостижимое... созерцать его ясным взором при свете дня»** только не действуя, своего рода «недеянием».

«Проникновение умственным взором в глубину своего духа», «созерцание непостижимого» – основа теоретической позиции ученого, рассматривающего каждое явление в истории с точки зрения самопознания духа, воплощенного в каждом отдельном человеке, и являющего каждый раз индивидуальную картину пути этого самопознания. Это не абстрагированный гегелевский дух, а дух, развивающийся по законам естества данного конкретного человека. Но в большой истории между отдельными людьми обнаруживаются бесчисленные связи, не пушкинские «странные сближения», а вполне закономерные, если оценивать их с определенной, правильно обнаруженной точки зрения, течения мысли, или «гольфстремы духа». «Пушкинский миф» Гершензона, безусловно, «полнее идеи», поскольку в нем раскрывается видение подспудного исторического течения мысли, не зафиксированного в прямой осознанной традиции, передающейся, охраняемой, а *в движении мысли* вне прямой передачи. Это движение оставляет следы в языке, а чаще – на границе слова и «жеста», его изначально порождающего (то есть дословесного образования). С этой точки зрения, почти в духе Шопенгауэра, историческая беседа двух великанов – Гераклита и Пушкина – беседа «демонов глухонемых». Здесь еще нет «идеи», нет «законодательной стадии» в развитии теоретической мысли Гершензона-ученого, так как за этим видением пока не просматривается утверждения долженствования.

Однако по ту сторону беседы великанов развивается по своим собственным законам жизнь пигмеев. Их идеи, обрывки слов, донесшихся до них с необозримых высот, – все причудливо переплетается, истина соседствует с заблуждением и откровенной ложью. Истина буквально разжижается на протяжении веков, и задача историка, найдя следы ее движения в языке, указать человечеству на этот процесс. Так, невероятно твердое состояние духа древнего человека со временем смягчается, переходит в жидкое состояние, что отражается в памятниках письменности, указывая, в свою очередь на смену духовного климата эпох. «...Говорливость – знак непрочности духовной. Кто тверд духом, тот скуп в речах; непоколебимая решимость не истаевает словами. Мы говорим много, и сами уподобляем нашу “водянистую” речь перемешиванию жидкости – двусмысленным словом “болтать”. Древние говорили гуще и меньше нашего.

Им было довольно писать на камне долотом; потом стали говорить на дощечках резцом, потом на папирусе или пергаменте краской; человеческий дух разжижался и слово истекало обильнее. Наконец прежние приемники стали малы: надо было дать исток возрастающему напору накопившегося внутри слова, — и не случайно, но в урочный час, было изобретено книгопечатание, точно открыт канал для свободного разлития душевной жидкости в несчетные слововместилища — книги, потом в газеты. Позже и наборщик с его печатной доской или литыми буквами оказался недостаточен, — были изобретены механический набор и ротационная машина, и слово льется неиссякающими полноводными реками. Иеремия, Гераклит и Эсхил выражали свою мысль в немногих плотных словах; теперь писателей — легион, и все они безмерно многоречивы. — Мне же да будет оправданием здесь именно разоблачение природы слова. Ведь и призвать к молчанию нельзя иначе, как словом, подобно тому как остановить движущееся тело можно только движением же\*.

Вот здесь, между указанием на этот исторический процесс разжижения духа и призывом к молчанию, очевиден переход к «законодательной» стадии. В основе этого, как уже говорилось, «сознание должного» и «нравственное законодательство», то есть ответ на сугубо личностный запрос о мире, искреннее личное участие и заинтересованность в контакте с ним. Этой искренности противопоставляется поверхностность, то есть неполное, неглубокое знание личности самой себя. И как результат этого — неполнота, ущербность контакта с миром (что, однако, не мешает активной *деятельности*, не выражающей подлинности *бытия*). Плохое знание своей духовной организации, духовного строя, равносильно незнанию истины о мире, точнее, невозможности ее постижения, отсутствия контакта, ключа для этого знания (ведь именно духовный строй личности — ключ к постижению мира)\*\*.

В «нравственной работе сознания» ученого просматривается забота личности о движении мира, в котором не действительное разумно, и потому внутренне закономерно, а в котором разумное и подлинное *должно быть еще найдено* по тем следам, которые само движение оставляет в материи, в данном случае, в языке. «И подобно тому, как в природе однородные атомы, их сложение в родовые молекулы и сложение молекул в видовые клетки предопределены особи, ей же самой присуща, как ее беспримерная особенность,

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 1. С. 293.

\*\* В этом символическое значение личности и ее контакта с миром, поскольку мыслитель представляет их финальное единение в истории: все существует в мире как личность, но в конце времен личность и Бог-мир будут одно.

только индивидуальная архитектоника клеток, так личная речь есть неповторимая в народе за все время его существования архитектоника национальных слов, то есть личен в языке только стиль речи<sup>\*</sup>. Как язык есть образ мира, только *непознанного еще, замкнутого в материи слова*, стиль речи – образ личности, и чем ярче этот образ, тем очевиднее посредством его постижение мира. «В стиле своей речи, в характере своего бессознательного подбора и расположения слов личность дополнительно познает себя, притом каждый раз снова целостно, а не по частям. Оттого многоговорящие люди сравнительно легко решаются, – потому что поверхностно *знают* себя. Стиль речи есть целостный образ личности, предносимый ею и оттого видный ей самой. Но он виден и другим. Он как бы существо особого рода, целостное явление, которое люди воспринимают целостно<sup>\*\*</sup>. Как видно, *знание* здесь не открывает больше возможностей для *действий*, напротив, действию способствует явно неполное представление личности о себе и своем положении в мире. Такое действие ущербно, потому что в нем нет личности. Очевидно, здесь не имеется в виду «непоколебимая решимость», которая «не истаевает словами». Скорее, эта решимость, подпитываемая «неиссякающими полноводными реками», только умножающими количество *поверхностного* и вместе с тем *безличного* знания, о котором так убежденного говорил Гершензон, в частности в полемической «Переписке из двух углов» с Вяч. Ивановым.

В поиске знания, которое всегда еще только предстоит открыть, ученый обращается к личности поэта, не только открывающей свое видение, но находящей границы и способы достижения невыразимого. Говорить выразимое – похоже на молчание. Но то, что может быть выражено наверняка, знает только поэт, благодаря своему более чуткому восприятию мира. Стиль поэтической речи – в сочетании, сцеплении мыслей, доступных выражению в слове, и в то же время за пределами слова. «Личность поэта непосредственно воспринимается читателями только в стиле его речи; все другие восприятия его поэзии, причиняемые ее содержанием, образностью, идеями, архитектурой и пр., частичны и predeterminedены тем основным восприятием, целостным и потому – в отличие от этих – невыразимым<sup>\*\*\*</sup>». В «Видении поэта» Гершензон прямо обращается в связи с темой невыразимого к объяснению принципа *сцепления мыслей* в письме Л.Н. Толстого 1876 г. Н.Н. Страхову: «Во всем, поч-

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 237.

\*\* Там же. С. 237.

\*\*\* Там же. С. 237–238.

ти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна и без того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами нельзя, а можно только посредственно, описывая образы, действия, положения... Теперь... когда 9/10 всего печатного есть критики искусства, нужны люди, которые показывали бы бессмыслицу отыскивания отдельных мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том безконечном лабиринте сцеплений, в котором и состоит сущность искусства, и по тем законам, которые служат основанием этих сцеплений»<sup>\*</sup>.

Как сущность искусства состоит в бесконечности сцеплений (а не рассмотренных в отдельности) мыслей, так же и личность человека не исчерпывается, и даже вообще не характеризуется, отдельными действиями, ею произведенными, но состоит в особом духовном строе, не выражаемом в непосредственной деятельности. Любая деятельность так же слепа и неполноценна по отношению к выражению истины (к чему деятельность неизбежно стремится, хотя бы и в самых дальних своих основаниях), как попытка пересказать образ словами в обыденной речи, равно как и попытка исчерпать этот образ (по мысли Гершензона, «вычерпать все море»), а также и попытка выразить существо *мифа идей*<sup>\*\*</sup>. Здесь очевидно влияние взглядов А.А. Потемни<sup>\*\*\*</sup>, но также видно и развитие теории восприятия тройственного образа совершенства.

Теоретик вынужден замещать миф идеями, поскольку такова природа его творческого видения. «Законодательная» стадия неизбежна, потому что идея указывает на образ совершенства, не имеющий границ, а следовательно, не выразимый на понятийном языке. Теоретик принимает эту необходимую ущербность идеи, попытку вы-

\*Цит. по: Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 319.

\*\*Здесь и далее имеется в виду мысль Гершензона, что «миф всегда полнее идеи», где идея отсылает к абстрактно-понятийному смыслу выражаемого в отличие от целостного мифологического.

\*\*\*Ср.: «Какой эффект получится, если мы какое-нибудь стихотворение (вообще поэтическую речь) превратим в прозу, изложим словами <...> ? В этом случае получается либо *изложение конкретного факта*, либо *общее положение*, к которым мы должны уже применить общие приемы исследования и критики. <...> Раз созданный образ становится чем-то объективным, освобождается из-под власти художника и является чем-то посторонним для самого поэта...» (выделено мной. — Н.С.) (Потемня А.А. Психология поэтического и прозаического мышления (1910) // Потемня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 231).

разить целостное и беспредельное знание. А обращается он *прямо* к тому же знанию, что и художник, поэт, творчество которого он подвергает анализу. Вот что здесь важнее всего: теоретика интересуют не художественные формы, не приемы изображения и построения произведения, даже не поэтический язык как набор выразительных средств, — все это может интересовать историка литературы, искусства. Теоретик пытается сделать абсолютно невозможное: найти и показать то, что «сгустилось и затвердело на дне наших слов»\*.

По мысли Гершензона, взгляд теоретика не должен быть опосредован ни научной школой, ни философской традицией, ни общественными идеалами, которые он может разделять, но которые затуманивают личную заинтересованность в познании истины. Взгляд должен исходить из «сердцевины духа», «Я», «личности»\*\*\*. Именно «здесь роятся недоказуемые уверенности и безотчетные знания: “так я вижу мир, и ничто не убедит меня в противном”». Это знание слагается в человеке помимо его воли; это знание — он сам, как единственный. Оно неискоренимо в нем, потому что коренится в бессознательном, и оно дорого ему, потому что олицетворяет его. Личность есть состав своеобразных усмотрений, уверенностей и хотений; конкретные желания и оценки человека — как бы ложноножки, высылаемые этой сердцевиную\*\*\*\*. Задача теоретика — как можно яснее пытаться осознать этот «состав», духовный строй своей личности, чтобы понимать, как и куда ведет его поиск. «Законодательство» — это переход «безотчетных знаний» и «сердечной уверенности» в модус должноствования. Теоретик должен видеть точку, где этот переход осуществляется, где видение переходит в неведение, и некогда пламенное стремление остывает и ищет упорядоченности.

Здесь мысль теоретика исследует пределы образов, ее выражающих. С одной стороны, остывание огня, прекращение движения частиц воздуха (духа), отвердение материи, — все эти образы, к которым Гершензон обращается в «Мудрости Пушкина», «Гольфстреме», «Тройственном образе совершенства», «Ключе веры» и других философских работах, свидетельствуют о косности мысли и бесплодности знания для развития мира. На эти же образы опирается Гершензон и в полемике с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов». Сюда же относятся «крепкие, непоколебимые убеждения», не являющиеся истинной целью познания. С другой стороны, вы-

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 1. С. 31.

\*\*Эти обозначения у Гершензона тождественны, другое дело, что «личность» не всегда прямо означает человеческую личность, но любое автономное, «раздельное» существование в мире.

\*\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 280.



сеченная на камне мысль, как уже было показано, противопоставляется словесному полноводию, никак не ведущему к подлинному знанию. Здесь важно обратить внимание, что эти образы никогда не являются для Гершензона риторическими, это не языковые метафоры, а слова, прямо отражающие сущность вещей. То, что «сгустилось и затвердело на дне наших слов», — конечно, при некритическом, не востребованном личностью, усвоении, есть косное знание. «Догмат, принцип, идея, — читаем в статье “Нагорная проповедь”, — суть организованные сознанием, скрепленные цементом аналогии и окаменевшие личные пристрастия, замершие личные водовороты, мертвые точки единого мирового движения. Они хуже страстей, потому что страсть — все же движение, хотя и прикрепленное к месту, здесь же движения вовсе нет, но мертвый покой, ужас и пагуба всякой жизни»<sup>\*</sup>. Но мысль, высеченная на камне, не достигает внимания современного человека, чье сознание уже наводнено множеством знаний, не запрашиваемых его личностью. Его знания — мертвый груз, они косные, но не твердые, то есть не дают никакой уверенности осознания истины, духовной твердости.

Теоретик не может миновать «законодательства», он должен поставить акцент на увиденном, чтобы во взгляде другого прочесть новый отклик на «драму познания»<sup>\*\*</sup>, которая для говорящего и воспринимающего разыгрывается всегда различно. Так он познает сказанное им (и, в конце концов, себя) вновь и вновь, в каждом акте восприятия другим. Любое творчество, поиск истины, «законодательство» имеет только эту цель — *создать новое восприятие*, в котором творец через посредство другого познает себя (что равнозначно и познанию мира, поскольку я и мир равнозначны в акте познания). Познание посредством слова — самый распространенный вид, доступный большинству. Но есть выдающиеся мыслители, способные, как Гераклит, например, к познанию «многообразия вещей из одного созерцания»<sup>\*\*\*</sup>. Гершензон мечтает о возможности передачи знания без посредства слов<sup>\*\*\*\*</sup>, а слово и «законодательство» из него вытекающее есть пока еще необходимая *функция* познания, стремящегося в бесконечность. В том, что словесное познание есть *функция* (и смысл этого также следует понимать буквально) нас убеждает

<sup>\*</sup> Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 280.

<sup>\*\*</sup> «...Во внешнем драма познания разыгрывается совершенно иначе, нежели в изрекшем слово» (Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 236).

<sup>\*\*\*</sup> Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 1. С. 214.

<sup>\*\*\*\*</sup> «...Я передал бы другому мое чувство без слов, непосредственно ...» (выделено мной. — Н. С.) (НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 40, л. 25).

утверждение, что самопознание личности осуществляется «точками звуковых жестов»: «Каждым словом она бросает на экран одну точку и постепенно вычерчивает точками, как бы пунктиром, свой облик по мере своих восприятий, так что в бесчисленных звуковых жестах изреченных слов она получает вне себя свой частичный зеркальный образ, и в нем познает себя». Но, разумеется, это функция, описывающая движение в бесконечность: таков смысл подлинного «законодательства». В статье «Нагорная проповедь» читаем: «Законодательство, какое бы ни было, бывает двух родов. Запретительный закон всегда дурен, потому что он убивает зародыши, а зародыши жизни всегда ценны, даже когда мы не узнаем в них добра; он статичен, парализует силы. Напротив, положительный закон — благо, потому что он отпирает, а не запирает дверь, дает толчок движению и не предрешает его предела. Нагорная проповедь — сообщение и положительный закон». Вот этот вид законодательства являет образ знания, приближающего к искомому совершенству. В этом смысле то, что и любовь — «орудие», и истина Христа — «закон», — не противоречие мысли ученого, перешедшей в «законодательную» стадию, не «отвердевание» слов, ищущих опоры в родовых понятиях, а только поиск *нового восприятия* в бесконечности постижения образа совершенства. Окаменелость словесной материи после половодья и изначальная твердость семени («жеста») внутри слова — различные состояния. Семя («жест») в слове порождено личностью, и только так личность постигает истину при помощи слов. Другие части слова («мякоть») для нее закрыты, они вняты «роду» (и, следовательно, родовому началу в личности, — обществу, культуре). Семя — ключ к неведомому совершенству. А «прах и добыча тления» со временем превращается в мертвую породу.

---

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 237. Это самопознание имеет, безусловно, творческий характер, даже несмотря на то что оно описывается как функция. Во второй части «Тройственного образа совершенства» Гершензон говорит прямо: «Функция создает, поддерживает и развивает орган. Да; но орган раз созданный, отправляет функцию. Значит живое существо не только сотворено, но и само есть творящий деятель в мире» (НИОР РГБ, ф. 746, к. 10, ед. хр. 40. Л. 18).

\*\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 280–281.

\*\*\* «В слове уцелел для личности только жест, тот первоначальный жест глухонемого, зерно, из которого род взрастил плод — слово. Звуковой жест в слове — как семя в плоде. Семя — сущность, а греющую и укрывающую его мякоть плода точит червь, клюют птицы, ест человек. Им только мякоть и нужна; так готовое слово нужно роду, природе же нужно семя и личности — жест в слове. Но жизнь — только в семени, мякоть же — прах и добыча тления» (Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 236).

Такова «минералогия» слова в творчестве Гершензона. Однако исследует она не только словесную материю, но и то, как две личности могут войти в контакт друг с другом, минуя слова, укорененные в культуре (то есть слова, игнорирующие индивидуальность «жеста»). Она исследует также перспективы науки, «которая уже начинает видеть и когда-нибудь ясно разглядит индивидуальное в природе»\*. Как в деятельности не раскрываются подлинная природа личности (и в этом смысле демонстрирует ложь), так же и наука, игнорирующая неповторимое, неизбежно достигает ложных результатов, ведь «всякая идея, закон, учреждение основаны на аналогии, то есть на признании полного тождества вещей, которые только издали кажутся сходными», «аналогия — цемент духовных окаменелостей»\*\*. Любая закономерность, поскольку она игнорирует индивидуальное, ложна. Наука имеет дело с бесчисленными индивидуальностями, рисуемыми всем своим существованием, присутствием в этом мире, «точками звуковых жестов» загадочную картину. Но так как смысл «жестов» не сводится ни к какому общему закону, смысл картины остается неясным до тех пор, пока наука не найдет способа видеть неповторимое и несходное.

Для того чтобы увидеть это, не подходят аналитические методы, которым в терминологии Гершензона соответствует «внедрение»: любое проникновение в «естество» (исследуемый объект) с целью исследования его составных частей, разделения их, создания на их основе новых искусственных конструкций и т.п. Анализ целиком направлен на *деятельность* («действие» в противоположность «бытию»), ложь которой проявляется в попытке человека заново создать природу, а эта мертворожденная природа уже не способна развиваться по скрытым законам, ведущим все существующее к неведомому совершенству. Противоположность анализа («внедрения») — «восприятие» — способ познания, позволяющий постичь природу целостно, не расщепляя на составные части, и в конце концов, постичь единый замысел развития мироздания. Парадокс человеческого существования в том, что ради целостного восприятия все равно нужен творческий импульс: то есть сначала внедрение, расщепление, воссоздание, и только потом — восприятие. Человек вынужден творить ради создания новых восприятий, чтобы в них познавать себя и мир. Но никакого творчества не было бы, «если бы духовный взор человека был достаточно зорок, если бы идеальные образы предстояли ему так же отчетливо и ясно, как видимая вещь

\*Гершензон М.О. Избранное. Т. 1—4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 283.

\*\*Там же.

предстоит телесному оку»\*. Так в человеке происходит постоянная борьба творческого импульса и попытки отказаться от него.

Подлинные ценности человеческого бытия – любовь, образ совершенства – не заключены в его природе как врожденные элементы. «Любовь не врождена человеку», зато «отвлечение, орудийность, производство врожденны»\*\*. Однако личная заинтересованность (вне практической полезности, оцениваемой обществом) ведет от частичного восприятия к целостному, заставляет творить, чтобы увидеть образ совершенства, без которого личность ощущает себя чужой в мире. Любовь как целостное постижение другого, противопоставляет частичному, отвлеченному, практически-обусловленному как свет противопоставляет тьме. И чем менее личность видит совершенства в реальности, тем ярче оно в творческом воображении. «Пусть все фигуры на картине темны, пусть нет на ней источника света, – свет есть, только его источник за пределами картины, и чем фигуры темнее, тем отдаленнее источник света от того места, где происходит действие картины»\*\*\*. Мысль Гершензона-ученого всегда была сосредоточена на поиске источника света за пределами картины, то есть на том, что вдохновляло художника: как ни мрачна картина, в ней есть нечто, позволяющее нам видеть мечту художника, не нашедшую отражения в действительности, но оттого не менее желанную. Это *нечто* – свет, идеал, образ совершенства, который вовсе не должен присутствовать в произведении в виде явного авторского намерения. «Неужели нужно еще и теперь доказывать, что не Чехов «не верит в жизнь», а его печальные герои, и что читателей привлекала к нему именно его глубокая вера в потенциальную красоту жизни и человека? Люди, томившиеся в сумерках, полюбили его не за искусство, с которым он изображал эти сумерки, а за то, что он весь был страстная тоска по яркому солнцу, по голубому небу, или, вернее, за то, что он сумел выразить эту тоску, жившую в них самих»\*\*\*\*, – так писал Гершензон в 1904 г. А в 1922 г. он исследует разные виды света, излучаемого образом совершенства, и предполагает, что все они сольются в один, который уже не будет означать *борьбы* с тьмой (именно так видится образ совершенства самому Гершензону). Полное воплощение идеала – преодоление необходимости какой-либо борьбы (даже такой, как противостояние любви культуре). «Да, лю-

---

\* Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 74.

\*\* Там же. С. 102, 91.

\* \* \* М. Гершензон. [Литературное обозрение] // Научное Слово. М., 1904. № 10. С. 140.

\*\*\*\* Там же.

бовь и подвиг, даже любовь Франциска и подвиг Дон-Кихота, — это тот свет, который «во тьме светит», — свеча в ночи; это свет не свободный, а обусловленный тьмою, реакция на тьму и оттого неизбежно — противодействие, борьба с нею, телесная или духовная, хоть в виде невольного и безмолвного укора». Свет любви здесь *вынужденно* противостоит мраку отвлечения, а значит, ее освобождающая сила отрицательна, она действует как необходимость. Также и «свет проповедей Толстого, например, — жестокий свет и больно ранит сердце, томящееся во тьме. Это свет воинственный, — значит, все еще война»<sup>\*\*\*</sup>. Мыслитель же ищет *полного* освобождения. «Тьма сама в себе — непрестанное взаимоубийство, но и свет нынешний — еще борьба; когда же кончится теснота свалки? Последний закон термодинамики гласит: все виды энергии стремятся перейти в теплоту, а теплота — излучиться и в конце концов равномерно распределиться в мировом пространстве. Так: свет будущий льна курящегося не угасит и трости надломленной не переломит»<sup>\*\*\*\*</sup>.

Но до тех пор, пока эта пророческая картина не воплощена на земле, не менее важно, чем предвидение будущего света, исследование «исконной тьмы человека», в том числе и той, которая проступает за яркими очертаниями культуры, никак не преодолевающей темных глубин человеческого духа. О Гершензоне-ученом можно сказать теми же словами, которыми он сам описал суть творческого видения Рембрандта: «Он изучил тьму во всех направлениях так пристально и глубоко, как никто. Но в этом неустанном измерении преисподней — какая пожирающая тоска по солнцу!»<sup>\*\*\*\*</sup> Ведь именно это исследование тьмы побуждает Гершензона вести с Вяч. Ивановым полемику о кризисе культуры, искать спасительного забвения от «света истин, больно ранящих сердце», показывать в «духовной нищете» источник возрождения духа, но не в грандиозном масштабе культуры, а для каждого человека в отдельности, оставшегося наедине со своей изначальной тьмой, где ни одно слово культуры не заменит *истины для себя*.

---

<sup>\*\*</sup> Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 261.

<sup>\*\*</sup> Там же.

<sup>\*\*\*</sup> Там же. Ср.: Исаия 42: 1–4; Мф. 12: 17–21.

<sup>\*\*\*\*</sup> Гершензон М.О. Избранное. Т. 1–4. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 263.

# Указатель имен

## А

Абдул-Гамид (Абдул-Хамид I),  
султан Турции 134, 140

Августин Аврелий (Блаженный)  
308

Авраамий Палицин 198

Агесандр 241

Адрианов С.А. 185

Александр VI, папа Римский  
(в миру: Родриго Борджиа)  
202

Александр Великий (Македон-  
ский) 137, 138

Алянский С.М. 118

Андреев Л.Н. 107, 249–261

Андрущенко Е.А. 109

Атенодор 241

Ахмед III, султан Турции 134

## Б

Базаров В.А. 186, 277

Байрон Дж.Г. 69, 70, 247,  
248, 260

Бальмонт К.Д. 73

Баратынский Е.А. 34, 107

Барнав А. (Barnave A.) 249,  
262

Баулер А. 186

Бедье Ж. 75

Белинский В.Г. 69, 73, 108,  
167, 169, 305

Белый А. (собств.: Б.Н. Бугаев)  
63, 109, 119, 246

Бенвенуто Челлини см.: Челли-  
ни Б.

Бергсон А. (Bergson H.) 57, 58,  
60, 121–123, 186, 277

Бердяев Н.А. 266, 276, 277

Беркли Дж. 58–60

Бёрнс Р. 44

Блауберг И.И. 121, 123

Блок А.А. 73

Богушевский Л.Л. 268, 270–  
272

Болотов А.Т. 49

Борджиа Родриго см.: Алек-  
сандр VI, папа Римский  
(в миру: Родриго Борджиа)

Борджиа Цезарь см.: Цезарь  
Борджиа

Боссюэ Ж.Б. 76, 77, 84, 101

Боткин В.П. 305

Брандес Г. 189

Брокгауз Ф.А. 140

Брюнетьер Ф. 75, 82, 85, 100,  
107

Буасье Г. 75

Булгаков С.Н. 244, 245, 247,  
248, 276, 277

Бутру Э. 192, 273–275, 277, 278

Бычковский Б.С. 186

## В

Вальден П.И. 291, 293

Велихов Л.А. 185

Веселовский А.Н. 47, 63, 65,  
104, 109, 291

Виллей П. 89

Виньи А.В. де 89

Владимир Мономах 49, 73

Войтоловский Л.Н. 264–266

Волжский А.С. (наст. фам.:  
Глинка) 241

Волошин М.А. 119

Вольней К.-Ф. (Volney K.-F.)  
135, 136, 138–140

Вольтер (собств.: Ф.М. Аруэ)  
76, 77, 84, 101

Вормс Р. 268–272

Вундт В. 123

- Г
- Гальковский Н.М. 201
- Гальтон Ф. (Galton F.) 159, 186
- Гаршин В.М. 229
- Гегель Г.В.Ф. 183
- Гераклит 319, 320
- Герцен А.И. 167, 169, 172, 304, 305
- Гершензон А.О. 13–24, 307
- Гессен С.И. 186
- Гёте И.В. 64, 302
- Гинзбург Л.Я. 186
- Глинка М.И. 38, 154
- Гоголь Н.В. 38, 39, 49, 54, 64, 68, 71, 154, 166, 188, 195, 295, 317
- Годунов Борис 196
- Гончаров И.А. 51, 52, 64
- Гораций (Квинт Гораций Флакк) 123, 140
- Горький М. (собств.: А.М. Пешков) 107, 154, 186, 309, 310
- Гофман Э.Т.А. 37
- Граббе Х.Д. 64, 109
- Грановский Т.Н. 304, 305
- Греч Н.И. 49
- Грибоедов А.С. 49
- Гумбольдт В. фон 26
- Гуссерль Э. 192
- Гэмпден (Хемпден) Д. (Hamptden J.) 249, 262
- Гюго В. 94
- Д
- Даль В.И. 120
- Данте Алигьери 71
- Дарвин Ч. 186
- Дашкевич Н.П. 49, 108
- Декарт Р. 269
- Дельвиг А.А. 107
- Дементьев П.А. (псевд.: Питер Деменс); см. также псевд.: Тверской П.А.
- Державин Г.Р. 49, 295
- Джеймс У. (Джемс В.) 273–279, 288
- Димитрий Иванович, царевич 196
- Диоген Лаэртский 219
- Дмитриев М. 140
- Добролюбов Н.А. 69
- Достоевский Ф.М. 39, 40, 63, 64, 109, 229, 230–232, 239, 241
- Дружинин А.В. 262
- Е
- Екатерина II 49
- Ефрон И.А. 140
- З
- Зиммель Г. 192
- И
- Иван Тимофеев, дьяк 198
- Иванов Вяч.И. 7, 27, 38, 62, 106, 107, 154, 302, 308, 309, 321, 323, 328
- Иеремия, пророк 320
- К
- Казамиан Л. 96
- Каменский А.П. 266
- Кант И. 123, 192, 317
- Карамзин Н.М. 50
- Карлейль Т. 44, 108, 143, 144
- Качалов В.И. (наст. фам.: Шверубович) 245
- Келлер Г. (Keller G.) 261, 263
- Кирпичников А.И. 108
- Киселев-Сергенин В.С. 186
- Ключевский В.О. 196
- Книппер-Чехова О.Л. 245
- Колбасин Е.Я. 177, 189
- Кондорсе Ж.А.Н. 26
- Конт О. 277
- Корнеев Ю. 133
- Корнель П. 77, 86
- Корнель Т. 86

- Корш В.Ф. 108  
 Котляревский С.А. 277  
 Кронеберг А.И. 133  
 Круазе А. 75  
 Круазе М. 75  
 Крылов И.А. 49  
 Кузина Л.Н. 119, 198  
 Курганов Н.Г. 177, 189  
**Л**  
 Лабзин А.Ф. 295, 296  
 Ламартин А. 94  
 Ламенне Ф.Р. де 94  
 Ланглуа Ш.-В. 77, 98  
 Лансон Г. 46, 47, 54, 61, 64,  
 65, 75, 85, 89, 102–104, 107  
 Лафонтен Ж. де 86  
 Левит С.Я. 5–7, 120–123, 144,  
 187, 207, 289  
 Левитан И.И. 233, 241  
 Левицкий Д.Г. 294–296  
 Лейбниц Г.В. 274, 278, 279  
 Ленау Н. 64, 109  
 Лермонтов М.Ю. 32–36, 39,  
 49, 52, 61, 68, 69, 107, 317  
 Лихтварк А. (Lichtwark A.) 302  
 Лихтенберже А. 203  
 Ломоносов М.В. 290–293  
 Лопатин Л.М. 277  
 Лосский Н.О. 122  
 Лотман Ю.М. 189  
 Лука Жидята 49  
 Лурье С.В. 277  
 Лушников Л.И. 185  
**М**  
 Майерс Ф.У. 274, 278  
 Майков А.Н. 64  
 Макагонова Т.М. 119  
 Максимов А.Н. 183, 189  
 Медведев П.Н. 103  
 Медведев Ю.П. 104  
 Медведева Д.А. 104  
 Меншуткин Б.Н. 290, 293  
 Мережковский Д.С. 63, 109,  
 267  
 Метерлинк М. 204  
 Миллер М. 217  
 Мильская Л.Т. 5, 7, 120–123,  
 144, 187, 207, 211, 289  
 Михайловский Н.К. 232, 233,  
 240  
 Моисей 215  
 Моно Г. 77  
 Монтень М. 77, 89, 92, 100,  
 101  
 Монтескьё Ш.Л. 86, 249  
 Морне Д. 96  
 Москвин И.М. 245  
 Муретов Д. 191, 192, 220–226  
 Мусоргский М.П. 70  
 Мустафа III, султан Турции  
 140  
 Мюллер Ф.М. 121, 219  
**Н**  
 Наполеон I Бонапарт 119, 290  
 Некрасов Н.А. 64  
 Немирович-Данченко В.И. 246  
 Нестор Летописец 49  
 Нибур Г.И. 183, 189  
 Ницше Ф. 179, 200, 201,  
 302, 303  
 Новалис (собств.: Х. фон Хар-  
 денберг) 133  
 Ньютон И. 215  
**О**  
 Овсянико-Куликовский Д.Н.  
 69  
 Огарёв Н.П. 34, 169, 188,  
 304, 305  
 Островский А.Н. 239  
**П**  
 Павел ап. 216  
 Павлов И.П. 291  
 Павлова К.К. 165  
 Паньков Н. 104



- Парис Г. 75, 87  
 Паскаль Б. 83, 94, 101  
 Пастер Л. (Pasteur L.) 185, 205, 206  
 Пауль Г. 47  
 Пейтер (Патер, Патэр) У.Х. 84  
 Петников Г. 133  
 Петровский Ф.А. 140  
 Петрушевский Д.М. 291, 293  
 Пигарев К.В. 119, 198  
 Платон 33, 107  
 По Э. 37, 204  
 Погодин М.П. 15  
 Подолинский А.И. 153, 185  
 Покровский И.А. 220, 224, 226  
 Полидор 241  
 Полинковский Г. 272  
 Полонский Я.П. 64  
 Попов Н. 203  
 Потебня А.А. 47, 65, 104, 119, 121, 122, 291, 322  
 Пришвин М.М. 108, 154  
 Проскурина В.Ю. 118, 119, 132, 139, 144, 312  
 Пушкин А.С. 15, 32, 35, 36, 40, 43–45, 52, 53, 60, 62–71, 107, 108, 120, 144, 160, 169, 179, 187, 189, 204–206, 239, 317, 319, 323  
 Пыпин А.Н. 49, 50, 69, 108  
**Р**  
 Рабле Ф. 108  
 Радин Е.П. 176  
 Радищев А.Н. 73  
 Расин Ж. 79, 81, 86, 95  
 Рау Фр. 87  
 Рембрандт Х. ван Реймс 77, 82, 328  
 Ришелье, кардинал (А.Ж. дю Плесси) 77  
 Роберти Е.В. де 207, 211  
 Робеспьер М. 249  
 Рубенс П.П. 77  
 Рубинштейн М.М. 277  
 Руссо Ж.-Ж. 83, 92, 95, 101, 249  
 Рылеев К.Ф. 169  
**С**  
 Саводник В.Ф. 69, 109  
 Салтыков-Шедрин М.Е. 64, 239  
 Сен-Симон К.А. де Рувруа 79  
 Сент-Бёв Ш.О. де 46, 87, 97, 100, 108  
 Сеньобос Ш. 77  
 Сервантес М. Де Сааведра 61, 71, 328  
 Сеченов И.М. 291  
 Скабичевский А.М. 232, 240  
 Скворцов А.М. 294  
 Смирнов А.А. 104, 105  
 Смирнова Н.Н. 5, 299  
 Сократ 200, 300  
 Соловьёв В.С. 44, 63, 108, 203, 206, 276  
 Соловьёв Н.М. 273  
 Спиноза Б. 268–270, 272  
 Станиславский К.С. (наст. фам.: Алексеев) 245  
 Станкевич Н.В. 167, 169, 305  
 Стахович А.А. 185  
 Страхов Н.Н. 60, 109, 321  
 Струве П.Б. 220, 225, 226, 271, 277, 280, 286–288, 300  
**Т**  
 Тайлер У. 291, 293  
 Таронян Г.А. 219  
 Тверской П.А. (собств.: П.А. Дементьев; псевд.: Питер Деменс) 161, 163, 187, 188  
 Тейлор Ф.У. 161, 163, 165, 187  
 Тихонравов Н.С. 47, 65

- Толстой А.К. 34, 35, 107  
Толстой Л.Н. 24, 39, 60, 63,  
64, 109, 219, 229–231, 306,  
308, 317, 321, 328  
Топорков А.К. 277  
Топорков А.Л. 122  
Трубецкой Е.Н. 220, 225, 226,  
277  
Тургенев И.С. 25, 32, 37, 52,  
64, 71, 72, 176, 195, 229, 239  
Тэн И. 81, 82, 85, 100, 108  
Тютчев Ф.И. 39, 40, 44, 63,  
108, 110, 119, 195, 198, 260,  
317
- Ф**  
Фет А.И. 34, 64, 317  
Фехнер Г.Т. (псевд.: доктор Ми-  
зес) 203, 204, 206  
Фишер В.М. 69, 109  
Фишер К. 269, 272  
Флобер Г. 71  
Фонвизин Д.И. 49  
Франк С.Л. 267, 276, 277,  
287, 288  
Франковский А.А. 186  
Франциск Ассизский (в миру:  
Джованни Бернардоне) 328
- Х**  
Хавкин В.А. 205, 206  
Хвостов В.М. 277
- Ц**  
Цезарь Борджиа (Чезаре Борд-  
жиа, Borgia Cesare), герцог  
201, 202  
Церетели С.И. 277  
Цицерон Марк Туллий 247
- Ч**  
Чаадаев П.Я. 49  
Чайковский П.И. 70  
Челлини Б. 160, 187  
Чернышевский Н.Г. 54  
Чертков В.Г. 306
- Чехов А.П. 26, 41, 229–248,  
309
- Ш**  
Шатобриан Ф.Р. де 101  
Шекспир У. 19, 41, 124–133,  
137–139, 189, 257, 259, 262  
Шенрок В.И. 64  
Шестов Л. (собств.: Л.И. Швар-  
цман) 189, 300  
Шиллер Ф.К.С. 277  
Шолем Гершом 28  
Шопенгауэр А. 56, 109, 319
- Э**  
Эйнштейн А. 186  
Эльцбахер П. 212, 218  
Эпиктет 219  
Эпикур 212, 213, 219  
Эрн В.Ф. 192  
Эсхил 320
- Ю**  
Юшкевич П.О. 57
- Я**  
Яковлев А.И. 196, 198
- S**  
Shepherd D. 104

# Содержание

Н. Н. Смирнова. Вместо предисловия. Наука и жизнетворчество .....	5
--	---

## Раздел 1.

### Теоретико-литературные и философские работы 1900—1920-х годов

Письма к брату .....	13
Видение поэта .....	30
Демоны глухонемые .....	110
Человек, пожелавший счастья .....	124
Пальмира .....	134
Человек, одержимый Богом .....	141

## Раздел 2.

### Канун и эпоха Первой мировой войны

На разные темы .....	147
Второй год войны .....	190
Урок войны .....	193
Безумное молчание .....	195
Сказка и быль .....	199
Закон Фехнера .....	203
Религия прогресса .....	207
Закон и норма .....	212
О сознательном и бессознательном патриотизме .....	220

## Раздел 3.

### Статьи, полемические заметки и рецензии разных лет

<О творчестве А. П. Чехова> .....	229
«Иванов» на сцене Художественного театра .....	242
<О «Жизни Василия Фивейского» Л. Андреева> .....	249
Рецензия на книгу: Л. Войтоловский. Текущий момент и текущая литература .....	264

Рецензия на книгу: Рене Вормс. Мораль Спинозы. Изучение ее принципов и влияния, произведенного ею в новейшие времена.....	268
Рецензия на книгу: Эмиль Бутру. Вильям Джемс и религиозный опыт .....	273
Ответ П.Б. Струве (По поводу «Исторических Записок»).....	280
К юбилею М.В. Ломоносова .....	290
Рецензия на книгу: А.М. Скворцов. – Д.Г. Левицкий, 1735–1822.....	294
<b>Н.Н. Смирнова.</b> Исследовательские принципы и язык М.О. Гершензона-теоретика .....	299
Указатель имен ( <i>сост. И.И. Ремезова</i> ) .....	329

**Гершензон М.О.**

**Демоны глухонемые**

Статьи, эссе, заметки разных лет

Серийное оформление: П.П. Ефремов

Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова

Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:

«Центр гуманитарных инициатив»

e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Подписано к печати 6.08.2017. Формат 60х90 1/16. Заказ № 9181.

Усл. печ. л. 21.

Тираж 1000 экз. (Первый завод 500 экз.)

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета  
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»

109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.

Тел.: 8 (495) 221-89-80



9 785987 127469