

A person stands on a dark, silhouetted hill against a dark sky. Two large, glowing, golden-yellow crescent moons are visible. One is a thin, vertical crescent on the left, and the other is a large, horizontal crescent on the right. The person is positioned between the two moons, looking up at them.

Григорий Чулков

О Мистическом
Анархизме

ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ ЧУЛКОВ

О МИСТИЧЕСКОМ

АНАРХИЗМЕ

Г. И. Чулков выдвинул свою теорию (он называл её «Учением о путях последнего освобождения»), находясь под влиянием концепции Вячеслава Иванова о «мистическом энергетизме» и его идей о «соборности» и «свободном, „анархическом“ единении людей, связанных общностью сознания». Идеи, излагавшиеся Чулковым, обсуждались на Ивановских средах и других встречах. Впервые термин «мистический анархизм» был использован Чулковым в нескольких статьях, опубликованных в 1905 году в журнале «Вопросы жизни».

В июне 1906 года Чулков опубликовал книгу «О мистическом анархизме». Автор получил негативные отзывы на свою работу в письмах от А. Блока и Ф. Сологуба, в августе вышли разгромные рецензии от В. Брюсова и З. Гиппиус. Отзывы в журнале «Весы» сопровождались личными выпадами против Чулкова. В течение последовавших после публикации книги двух лет на страницах журнала против мистического анархизма была развёрнута целая кампания, одним из наиболее активных участников которой был А. Белый.

Теория Чулкова стала причиной запальчивой дискуссии среди символистов. В августе 1907 года, когда Чулков провозгласил в статье «Молодая поэзия» новое литературное течение «мистический реализм», споры достигли максимума. «О „мистическом анархизме“ иначе как с пеною у рта не говорят» (В. Ф. Нувель). Но уже в течение 1908 года полемика вокруг теории сошла на нет. В мистическом анархизме, ставшем заметным явлением на фоне революционных настроений в России 1905–1907 годов, Г. Чулков попытался «соединить мистическое мироощущение с социальными воззрениями эпохи». Основные положения теории состояли в следующем:

«борьба с догматизмом в религии, философии морали и политике»,
«утверждение мистической личности в общественности», внутренняя свобода личности,

устремление к соборности, сверхиндивидуализм,
неприятие мира («мистико-анархисты не принимают мира как такового и мечтают о мире преображённом»).

Доктрина Чулкова, изложенная им в книге 1906 года, имела «теоретические недочёты, сумбурность изложения и несамостоятельность». Блок обращал внимание на то, что теория мистического анархизма построена «на лирических основаниях». Брюсов отмечал, что изложенные Чулковым идеи принадлежат «Кропоткину, Бакунину, В. Розанову, Д. Мережковскому, Вл. Соловьёву, Ф. Достоевскому».

Тем не менее, мистический анархизм «в какой-то мере отразил настроения части русской интеллигенции — „хилиастические надежды, вызванные революцией 1905 г. у многих символистов“» и стал первым явным предвестником произошедшего в 1910 году раскола русского символизма на эстетов и мистиков. В эту книгу вошли основные сочинения Михаила Александровича Бакунина (1814–1876), великого философа и бунтаря, главного идеолога русского анархизма. Многие из этих работ неизвестны русскому читателю.

Г.И.ЧУЛКОВ – «О МИСТИЧЕСКОМ АНАРХИЗМЕ»; 36 стр;
Электронная библиотека «СКИТ ОТШЕЛЬНИКА»;
Интернет; 2017 год.

О МИСТИЧЕСКОМ АНАРХИЗМЕ

ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ ЧУЛКОВ



О МИСТИЧЕСКОМ АНАРХИЗМЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

I

Вячеслав Иванов. ИДЕЯ НЕПРИЯТИЯ МИРА.

Иван Карамазов говорит Алеше, что не Бога он отрицает, а мира Его не принимает: и Алеша называет это *неприятие мира* — бунтом. Но не иначе «бунтует» и праведный Иов. Неприятие мира — одна из древних форм богоборства.

Остановимся на этом последнем понятии, равно важном для историка и философа религии.

Без противления Божеству нет мистической жизни в человеке, — нет внутренней драмы, нет действия и события, которые отличают религиозное творчество и религиозность динамическую (имя ей — мистика) от неподвижной преданности замкнутому в себе вероучению с его скрижалями нравственных заповедей и обрядовых установлений.

Корни богоборства скрыты в тех экстатических состояниях, откуда проистекли первые религии. Божество овладевает сопротивляющейся душой, как у Вергилия Феб «одержит» упорствующую Сивиллу и толчками принуждает ее пророчествовать. Содержание древнейших оргий составляет священное убиение бога иступленными причастниками жертвы.

Богоборствующее безумие, как всякий религиозный экстаз, может быть правым (ὀρθὸς μανῆναι) и неправым. Оно несет в себе награду непосредственного общения с божеством — и опасность божественной мести. Иов оправдан; и Иаков, боровшийся с Незримым, улучил благословение, хотя и остался хром. Прометей побеждает. Но сколько других богоборцев сокрушено! Титаны, Гиганты, «богоравные» гордецы, дерзнувшие мериться с богами, как Тантал и Танталида — Ниоба, безумцы и слепцы, не узнавшие божеского лика, как Пентей; у евреев — Каин и его потомство, строители вавилонского столпа, Люцифер. В Библии самая повесть о грехопадении людей приобретает черты богоборческие: «вы будете как боги (или: Бог — Элогим)».

Это различие между угодным и неугодным божеству противоборством человека принадлежит, несомненно, эпохе позднейшей, когда не только первобытная оргийность уже успела кристаллизироваться в определенные религиозные формы, но и возникла потребность с одной стороны охранять эти формы от еще не успокоившихся вулканических судорог оргийного хаоса, с другой отстаивать и ограждать их в борьбе и соревновании с чуждыми религиозными образованиями.

Правыми богоборцами, после более или менее упорного сопротивления, признаются религиозною мыслью как те, которые кончают преклонением и покорством, подобно Вергилиевой Сивилле, осиленной Фебом (— сам Прометей у Эсхила надевает венок из *agnus castus* на голову и железное кольцо на руку, символы покорствующего духа), — так и те, коим удастся вынудить у божества уступки для своего рода или всего рода человеческого и заключить с ним сделку, договор, «завет» (Прометей, Израиль). Эти последние суть факторы постепенного расширения, смягчения и очеловечения идеи божества, прогрессивные моменты религиозно-исторического процесса.

В эпоху такой гуманизации представлений о божестве возникает впервые проблема теодицеи (богооправдания), подсказанная тем углублением религиозной идеи, вследствие которого божество мыслится уже как сила ответственная за мироздание, как его обусловливающая, а не им обусловленная. Зачинается судьбище между Богом и Иовом.

В лоне еврейства родился *мистический энергетизм*, ставший душою христианской культуры и связанный с нашими конечными чаяниями. Еврейство дало нам в спутницы вечную Надежду, —

она же распространяет свои радуги над всем нашим деланием, над всем творчеством европейской души, хотя бы душа эта и забыла до времени о своем таинственном и навеки действенном крещении.

В самом деле, евреи, с исключительной среди всех племен земли настойчивостью, провозгласили право человека на свое свободное самоутверждение; они поставили его судьей над миром и истцом перед Богом. Напротив, эллины не могли преодолеть уныния, возвращенного в них сознанием природного неравенства бессмертной семьи и рода смертных; ведь и Прометей их только потому был столь могущественным и успешным поборником человечества, что сам родился бессмертным титаном и полубогом. Эллинам оставалось или подчиниться бессмертным, или отрицать мир, и по отношению к миру — или принимать его как извне и насильственно данный (хотя бы, по мысли позднейших философов, и не сущий во истину), или искать из него выхода в самоубийстве. Индусы же растворили человеческое самоутверждение в едином целом мировой жертвы и круговой поруки вселенской; на идее отвержения феноменального, на морали отрешенности от всего данного в обманчивом представлении и призрачном разделении построили они глубочайшие идеалистические системы, философские и религиозные: но их отвержение значило только идеалистическое «нет» миру, их возмущение, лишенное реального объекта борьбы, было только «угашением».

Для арийской мысли мир остался безусловно данною, насильственно навязанною познающему духу наличностью явлений. Евреям же предстал он как результат сочетания свободы и принуждения, как форма взаимодействия воли дающей и воли принимающей, как взаимный долг и обязательство Творца и сотворенного. Эта почти юридическая концепция первоначальной, едва ограниченной свободы, древнего правонарушения со стороны человека, его отсюда проистекшей кабалы и, наконец, дальнейших договоров, смягчивших кабальные отношения, — была закреплена в почти неподвижных формулах прочно сложившейся религии; но мистика продолжала свое творческое дело и при этом не терпела в общем стеснений со стороны положительного вероучения вследствие принципиального допущения возможности «нового завета», в смысле обновленного, пересмотренного договора. Пророки посвятили себя предуготовлению этого нового завета, с некоторой поры уже, быть может, вдохновляемые и веяниями чужеземной мистики, пока Второму Исаии не удалось убедить сердца людей, что рай, «золотой век» и «Сатурново царство» древних, «новый Иерусалим» Апокалипсиса, «Гармония» Достоевского, иными словами — мир «преображенный», т.е. мир, по отношению к которому наше свободное Нет обращается в свободное Да, — не позади, а впереди живущих поколений.

Замена договорных отношений доверием любви и сыновства — в этом было содержание осуществленного Нового Завета. Если есть борение воли в их любовном слиянии, наложение своего я в беззаветной его отдаче, требование в поцелуе, — то и Христос — богоборец, Богом возлюбленный более всех. Христос раскрыл идею неприятия мира во всей антиномической полноте ее глубочайшего содержания. Он велит «не любить мир, ни всего, что в мире», — и сам любит мир в его конкретности, мир «ближних», мир окружающий и непосредственно близкий, с его лилиями полевыми и птицами небесными, веселиями и благоговениями, и прекрасными лицами людей, как в солнечной разоблаченности прозрачного мгновения, так и под дымною мглой личин греха и недуга. Он говорит, что царство Его не от мира сего, — и вместе благовествует, что оно «здесь, среди нас». Он тоскует в мире, потому что «мир лежит во зле»; но каждое мгновение сам снимает зло и восстанавливает мир истинный, который внезапно становится видимым и осязаемым тронутый Им душе, как исцелившемуся слепорожденному.

Такое неприятие мира мы называем правым, ибо оно — «непримиримое Нет», из коего уже сияет в своих сокровенных возможностях «слепительное Да». Здесь отрицающий дух уподобляется погруженному в землю зерну, которое не прозябнет, если не умрет. Это христианское неприятие мира составляет принцип мистического энергетизма, движущей силы нашей — явно или латентно — христианской души. «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Посл. к Римл. 8, 22).

Неприятие мира в душе и на устах Ивана Карамазова есть, прежде всего, пережиток (survival) старинного богоборства. Интеллектуально он атеист, хотя и не такой, как другие, — «иноного сорта, аристократ»... Но творит и переживает он свою поэму как бы сверхсознательно и пророчесвенно. В ней сам он раздвояется на двух богоборцев — соперников, двух печальников о мире, соревнующих о спасении мира. И поскольку, в творческом своем экстазе, он соединяется со Христом, уже видит Отца; и поскольку сливается с личиною Великого Инквизитора, не верует в Бога. Инквизитор борется отрицанием Бога, потому что не доверяет, не вверяется Ему. Отрицая Бога, — утверждает мир данный: под свою опеку приемлет мир, — следовательно, все же приемлет. Христос поэмы не приемлет безмолвием, не приемлет покорством; поцелуем борется за свой мир, и осуществляет его самым своим существованием. Истинно сущий истинно волит; волящий воистину — воистину творит. И знает творящий, что сам по себе ничего творить не может. Отсюда: «не Моя да будет воля, но Твоя». Истинная воля, творческая, сверхличная, излучается только чрез прозрачную среду личного безволия. Христос истинно волит, а потому и сознает непосредственно, что в Нем волит сам Отец: «Я в Отце, и Отец во Мне». Но момент пророчесвенного экстаза, подсказавшего Ивану даже поцелуй Христа, этот истиннейший символ Его неприятия мира, — прошел, и душа Ивана опять «расколота». Не то для него отличительно, что дух времени заставил его мыслить атеистически, а то, что он атеист в силу своего умопостигаемого характера, или, точнее, своей умопостигаемой бесхарактерности. Его атеизм — неспособность к сверхличной воле, безволие в категории сверхличного. Есть тому и эмпирический симптом: головное неприятие мира, оскверненного несмыслимым страданием, вовсе не делает Ивана в личной жизни добрым.

Мистическая воля отнюдь не обуславливается какими бы то ни было теологическими допущениями. Она не только автономна, она — сама внутренняя свобода. Если она осознает себя, как веру в Бога, она делается внутренним разумом. Если же не определится в этих терминах сверхрационального разума, то неизбежно предстоит, при сличении со сферой рационального, как некое безумие. Пусть! Кто из сильных духом не предпочтет остаться безумным и свободным в своем внутреннем самоутверждении и мятеже против всего данного, нежели рассудительным рабом необходимости? Европейская душа не может отказаться и от этого безумия, ибо яд его — *virus* христианства — в нашей крови.

Можно быть, в известном, условном смысле, иррелигиозным и вместе мистиком. Ибо мистика, лозунг которой «*ab exterioribus ad interiora*» («от внешнего к внутреннему») — чувствование и утверждение моей волевой монады, коренной и вне рационального сознания лежащей воли моей, подобной воле семени, предопределяющей его рост. Неприятие мира должно, чтобы стать действенным, корениться в этом моем сокровенном и сверхличном изволении, в неизреченном «Да» и «Нет», спящем в глубинах моего микрокосма.

Это утверждение свободы моего истинного я в отношении ко всему, что не я истинное, есть утверждение мистическое. Если бы человек был изначально «позитивист», никогда не вышел бы он из зачатого круга явлений и ничего не задумал бы отвергнуть из данного. В недрах религий прозябла и пустила росток свобода первоначального духа. И мы остаемся в этом смысле религиозными и вне ограды положительных вероучений, если дерзаем противопоставить очевидной и необходимой действительности свой внутренний голос. В нас жив росток мистического действия, и мы, сознательно или бессознательно, оказываемся органами творчества религиозного.

В каких же типах душевного настроения и устремления проявляется неприемлющая воля? Поскольку речь идет о мистическом энергетизме, как утверждении бытия должного и истинного, ясно, что мы не имеем в виду тех форм внутреннего действия, в которых целью этого действия полагается угашение самой воли к бытию, — т.е. мистической морали пессимизма (*virus* буддизма). С другой стороны, поскольку мистический энергетизм есть самоутверждение сверхличное, мы не имеем в виду и того бунта уединившейся личной воли, который извращается в отрицание самого принципа внутреннего действия — в самоистребление личности, — другими словами, того круга идей, какой мы находим у Достоевского в «Письме Самоубийцы».

Три великих современника эпохи Возрождения оставили векам в трех религиозных творениях кисти символы трех типов неприятия мира. Мы разумеем «Страшный Суд» Микель-Анджело, «Преображение» Рафаэля и «Тайную Вечерю» Леонардо да Винчи. «Страшный Суд» грандиозно ветхозаветен по духу. Художник здесь мститель миру за его зло и неправду. На фреске Христос, — но мы не узнаем милующего Лица. Это внешнее утверждение поруганной справедливости, восстановление нарушенного права есть торжество *веры*, какую знали ее до Христа, когда она еще не сочеталась нерасторжимо с надеждою и любовью. Неприятие мира, поскольку оно не пессимизм и не буддизм, а энергетизм, провозглашено в этом ужасающем и как бы звучащем оглушительною музыкой создании — как пламенная стихия священного пророческого гнева. «Любовью ненавидящей огонь омоет мир». Мы видим «непримиримое Нет»; но «святое Да» еще не восстановлено.

«Преображение» Ватиканской Пинакотеки новозаветно, как все Рафаэлево творчество. Здесь неприятие мира выражено с пронзающею сердце горечью, и все-же сквозит лучом новой надежды, но каким холодно-белым и потусторонним! Есть какое-то отдаление, отчуждение от мира в линиях, светах и слишком сгущенных (отчасти по вине довершителей незаконченного произведения) сумраках этого холста, как будто на нем напечатлелась тень Смерти, уже стоявшей за плечами художника. В этом великом и впервые болезненном творении Рафаэль отрицает самого себя. Кажется, будто жизнь от него отлетела вослед его гению, которому уже ничего более не оставалось открыть миру после этой последней своей и потрясающей исповеди, внезапно обнаружившей, на каком фоне души художника, счастливого любимца богов, отражалась дотоле сама гармония, сама полнота, само блаженство... В самом деле: этот страдальческий крик невольника земной юдоли, этот тоскливый порыв, этот неутоленный голод, эта призрачность естественного и сверхприродного, этот побег из земного в мерцание бесплотного, это отсутствие рая на земле и земли в небесах, этот кошмар внизу, где бьется бесноватый отрок между умоляющей женщиной и отчаявшимися апостолами, и транс там, наверху, где, в белом свете, что-то свершается и еще не свершилось, — все это мистическое и пессимистическое «Преображение» — что это как не Рафаэлево предсмертное «Илои, Илои, лама савахфани» («Боже, Боже, зачем Ты меня оставил»)??...

Но неприятие мира — не только аскетическое «Доколе?». Оно и жертвенное нисхождение духа в мир, жертвенно им приемлемый, дабы преобразен был мир его любовным лобзанием и кротким лучом его таинственного Да. В «Вечере» Леонардо мы видим тип неприятия мира в категории любви, которая антиномически говорит ему: «любовно приемлю», и тем преобразает его в мир должный, желанный, прекрасный и истинный. Так исполняется завет внутренней воли человеку: «творящей Матери наследник, воззови преобразование вселенной, и на лице земном напечатлей в любви свой идеал богоявленный».

Христос Леонардовой «Вечери» *приемлет* мир, Его не приемлющий, предающий и жертвоприносящий, приемлет грустным склонением покорно-божественного, прекрасно-духовного лица и солнечно-кротким жестом распростертых по столу бледных рук, — одной, обращенной ладонью книзу, другой жертвенно открытой, — раздающих пищу жертвы своей... Тишина в горнице. Вечеря ужаснувшихся святых. Молчаливое смятение детей мира в присутствии брата — «сына погибельного»... А вне дома умильная природа как бы упреждает преобразование, тщетно отвергаемое злою волей человека, пусть еще упорствующей и только стоящей на пороге последнего страшного сопротивления, но уже внутренне побежденной, уже себя осудившей в лице нравственно сраженного Иуды.

...Здесь мира скорбь, и желчь потира.
Из тесных окон светит вечер синий...
Се, Красота из синего эфира,
Тиха, нисходит в жертвенный триклиний...

II

Идея неприятия мира — идея мистико-анархическая, поскольку раскрытие ее необходимо вводит нас в круг мистических переживаний личности, и, противопоставляя необходимости последнюю свободу, человека, постулирует соборность, как последнюю свободу человечества, исключаящую в сфере общественных отношений всякое принуждение. С другой стороны, мистический анархизм до конца утверждает свою подлинную сущность только в этом споре против мира данного во имя мира, долженствующего быть, — так что идея неприятия является ближайшим определением мистического анархизма.

Термин «мистический анархизм», впервые, насколько мне известно, употребленный Георгием Чулковым с целью в одной обобщающей формуле охарактеризовать тяготения некоторой группы писателей, преимущественно художников слова-символа, — несомненно термин меткий и выразительный, и потому позволительно принять его, невзирая на недоумения, вызванные необычным соединением слов «анархия» и «мистика», с одной стороны, — некоторое формально-логическое его несовершенство — с другой.

Недоумения, о которых мы говорим, сводятся к утверждению «оксиморности» термина, как будто анархия и мистика — понятия, взаимно друг друга исключаящие. На самом деле, однако, можно было бы разве лишь исторически пытаться доказать, что мистики вовсе не были анархистами, ни особенно анархисты мистиками. Нам кажется, что история мистики столь же мало может считаться закончившейся, как история анархии. Последнее наименование не составляет, например, монополии бакунинского или кропоткинского толка. Всякое новое течение требует своей терминологии, всякая новая терминология составляет неологизм. Истинные анархисты не могут бояться, что их идея, в смысле конечного идеала их чаяния, будет ограничена в своей полноте тем или иным сочетанием с мистикой. Мы думаем, напротив, что такой союз единственно ее оправдывает и утверждает до конца.

Скорее, чем несовместимость частей составного термина, можно было бы поставить ему в упрек скрытую в нем, но легко обнаруживаемую анализом тавтологию. В самом деле, не трудно доказать, что мистика, будучи сферой последней внутренней свободы, уже анархия. Верховные переживания, составляющие ее содержание, в такой мере запечатлены характером безусловности, что они, оказываясь в противоречии с какими бы то ни было извне данными нормами, снимают их ценность и делают их для мистика или необязательными, или прямо враждебными. Истинный мистик уже есть *eo ipso* личность безусловно автономная. Даже в своем отношении к религии — той сфере, которая всего естественнее могла бы быть опасной для внутренней свободы мистика — он сохраняет всю полноту своей независимости: орган религиозного творчества, как пророк, он изменяет себе, склоняясь пред авторитетом извне преподанной, а не внутри себя обретенной истины. Но и это обретение становится изменою свободе, если оно не поддерживается постоянным переживанием истины и как бы непрерывным и непосредственным ее зрением, т.е. утрачивает тот динамический и текучий характер вечного в своей разнообразно повторяющейся мгновенности события, который не позволяет душе мистика стать замкнутым и однажды навсегда устроенным храмом, а превращает ее в корабль, плывущий под звездным небом, где восходят и заходят, извечно те же, но в постоянно новых сочетаниях, знакомые и все же иные, и другие, еще неузнанные, другие, дотоле невиданные, звезды.

Равно идея безвластия есть уже мистика, или по крайней мере является несостоятельной, если отчуждена от корней мистических. Ибо провозглашение своеначалия личности целью лишь тогда, когда личность понимается не в эмпирическом только, но и в умопостигаемом ее значении и когда (как хотя бы даже в иррелигиозной формуле Бакунина: «человек свободен; следовательно, Бога нет») свободе человека придается смысл безусловно самоопределяющейся волевой монады, утверждающей себя независимо от всего, что не она, будь то воля Божества, или мировая необходимость. Ведь в свободе и священном безумии этого волевого акта, противопоставляющего себя всему наличному и извне налагаемому на человека, мы и усматриваем существо мистики.

Хотя, в силу вышесказанного, понятие мистического анархизма совпадает с понятием мистики и понятием анархии, взятыми во всей полноте их содержания, — все же рассмотренный

термин целесообразен, как ясное означение наших разногласий с теми, кто называют себя анархистами, не делая последних выводов из своего же лозунга, а подчас и первых соображений о смысле анархии, как идеи метафизической; — целесообразен и как рубежная черта, разделяющая нас от тех религиозных мыслителей, которые думают, что мистика *ancilla theologiae* и что можно быть мистиком, не утвердив прежде всего своей неограниченной внутренней свободы.

Возможно было бы, наконец, заменить термин мистического анархизма, как вышепринятым термином мистического энергетизма, так и термином сверхиндивидуализма. Этот последний был бы по преимуществу ознаменованением генетическим в широком и тесном смысле: в широком — поскольку он указывал бы на историческую связь как мистики, так и анархии с индивидуализмом (анархия выросла из индивидуализма, индивидуализм осознал себя как сверхиндивидуализм чрез мистику); в тесном — поскольку он характеризовал бы генезис новейших течений философской мысли и художественного творчества. Объем настоящей статьи не допускает подробного развития этих положений, и я ограничусь, по данному вопросу, ссылкой на опыт о «Кризисе индивидуализма».

Естественно ожидать, чтобы вступительная статья к книге, являющей конкретный пример формирования идей, нас одушевляющих *), содержала ответ на вопрос: какое место, по мнению пишущего эти строки, притязает занять мистический анархизм в ряду культурных факторов современности, в какое отношение к ним он становится? И, прежде всего, как относится он к двум смежным мистике и анархии сферам культурной жизни: к религии с одной стороны, к политике с другой?

Обеим, поскольку обе равно устанавливают обязательные нормы вне «Да» и «Нет», метафизически заложенных в глубине индивидуального сознания, и полагают заповедные грани индивидуальной свободе, — мистический анархизм отвечает отказом от этих норм и этих граней. Пред лицом обеих он является с чисто отрицательными признаками религиозного адогматизма и общественно-правового аморфизма; но с тем большею настойчивостью утверждает динамическое самоопределение, как религиозного, так и общественного начала: религию, как жизнь и внутренний опыт, как пророчество и откровение, общественность — как становящуюся соборность.

Ибо мистический анархизм, если можно говорить о нем как о доктрине, принадлежит той области духовных исканий, которую можно было бы назвать *одегетикой*, т.е. субординируется под родовое понятие философствования о *путях* (не целях) свободы. Он изменил бы своей сущности, если бы предreshал положительное содержание внутреннего опыта, им постулируемого, или пытался облечь в статические формы творческую жизнь начал, которые он утверждает, как текущие энергии беспредельно освобождающегося духа. В этом смысле мистический анархизм лишь формальная категория современного сознания, взятого в его динамическом аспекте.

Будучи попыткой противопоставить познанию, стремящемуся осознать сущее в категории необходимости, практический разум, устремленный на осуществление должного в категории свободы, мистический анархизм — не мораль, поскольку не предопределяет действия, и вместе мораль, поскольку признает императив свободного и цельного самоутверждения нашей конечной воли, императив энергетизма. А это самоутверждение есть уже неприятие мира — хотя бы на один только миг, первый миг новой жизни в свободе, — неприятие мира, как мира данного и наличного, и противоположение ему своей автономной оценки и вольного избрания.

Так мистический анархизм не предreshает и путей делания общественного, полагая, однако, как цель, последнюю свободу и общественных отношений. Он не строит, и не скрепляет скрепами; развязывает, а не связывает энергии, и не знает между ними иной связи, кроме соприсущего им тяготения к полюсам сверхличного. Ибо соборность—сверхличное утверждение последней свободы.

Внешнею формою соборной связи, единственно приемлемою для мистического анархизма, но тем более ему желанною, были бы общины — союзы мистического избрания по сродству взаимно угаданного их членами друг в друге последнего «Да» и «Так да будет», погребенного в их последнем

Молчании. Когда эти общины обретут и назовут Имя, их связавшее, пусть они и отшатнутся одна от другой, и пусть будет между ними рознь и разделение. Ибо разное не приемлется мир; и есть изгоняющие бесов рабства и сна духовного именем Божиим, и есть изгоняющие именем Веельзевула. И всякой правде надлежит исполниться. Только бы ожили мы, мертвые, и не занимались лишь погребением своих мертвецов! Было бы напрасно искать в мистическом анархизме одностороннего утверждения какого-либо эстетического принципа; но из существа дела явствует, что, с эстетической точки зрения, его стихия определяется как начало трагическое. С другой стороны, связь мистического анархизма с символизмом не случайна. Течение символизма естественно окрашивается в цвета мистического анархизма, будучи пронизано лучом соборности. Сверхиндивидуализм был, в лоне символизма, преодолением «искусства интимного», эрой «келейного творчества», «уединение» которого из внутреннего и сознательного стало только внешним и вынужденным.

Крушение формальной морали, ознаменовавшее собою судьбы индивидуализма в XIX в., раскрыло в культурном сознании динамическую и энергетическую ее природу и придало ей формально характер патетический. Мораль поведения стала моралью страстных устремлений духа. Мистический анархизм есть также патетика. Его пафос — пафос неприятия мира — есть Эрос Невозможного. Эта любовь к невозможному — принцип всей религиозной жажды, всей творческой фантазии, всех порывов и дерзновений, совершавшихся доныне под знаменем «Excelsior» **, — есть патетический принцип современной души. И тот не анархист, кто примиряется с иным, чем свобода безусловная; и не мистик, кто не знает, что то, что зовется «невозможным» на языке рационального сознания, «чудом» на языке сознания религиозного, имеет в его внутреннем Слове (оно же его Молчание) иное Имя, общее всему, что мудрецы прозревают как воистину сущее, как единую реальность мира.

Григорий Чулков. О мистическом анархизме.

НА ПУТЯХ СВОБОДЫ.

Необходимо условиться в том, что мы разумеем под словами анархизм и мистицизм и объяснить выражение «мистический анархизм».

Под анархизмом я разумею учение о безвластии, т. е. учение о путях освобождения индивидуума от власти над ним внешних обязательных норм — государственных и социальных.

Под философским анархизмом я разумею учение о безвластии в более глубоком смысле, т. е. учение о путях освобождения индивидуума от власти над ним не только внешних форм государственности и общественности, но и всех обязательных норм вообще — моральных и религиозных. Наиболее ярким представителем такого философского анархизма приходится — конечно — считать Ницше.

Под мистицизмом я разумею совокупность душевных переживаний, основанных на положительном иррациональном опыте, протекающем в сфере музыки. Я называю музыкой не только искусство, открывающее в звуковых сочетаниях начало мелодии и гармонии, но и всякое творчество, основанное на ритме и раскрывающее нам непосредственно ноуменальную сторону мира. Таким образом, мое понимание музыки приближается к толкованию Шопенгауэра, который утверждал, как известно, что «музыка такая непосредственная объективация и снимок самой воли, каким оказывается сам мир». Вследствие этого мы можем смотреть на мир и музыку, как на два различных выражения одной и той же вещи. Музыка не снимок явления, а непосредственно изображает вещь самоё в себе. При чем — разумеется — мистический опыт, как начало музыкальное, обуславливает утверждение личности в ее сущности, открывая единство индивидуума с миром.

И — наконец — под мистическим анархизмом я разумею учение о путях последнего освобождения, которое заключает в себе последнее утверждение личности в начале абсолютном.

Девятнадцатый век нетерпеливо и остро поставил роковую проблему, организованной общественности: наиболее мятежные индивидуумы торопливо отказались не только от всякой государственности, но и от всякого союза, организованного сверху.

„Я стремлюсь к организации общества и коллективной собственности снизу вверх посредством свободного соединения, а не сверху вниз посредством какой-нибудь власти». (М. Бакунин).

Так говорил Бакунин и наивно верил, что этим утверждением он освобождает личность от власти.¹

Все анархисты — Прудон, Кропоткин, Макс Штирнер, Мих. Бакунин и др. даже, наконец, сам Лев Толстой—всегда рассуждали, имея в виду лишь один жизненный план, план социальный.

Кажется удивительным и неправдоподобным, что такие мыслители, как Лев Толстой и Михаил Бакунин могли пройти мимо Музыки, мимо безумного Достоевского,—пройти мимо, не заметив нового плана жизни, который является новым путем к желанному безвластию.

Особенно это странно для Михаила Бакунина, который—ведь—был когда то не только гегельянцем, но и мистиком.

Очевидно, ожидание смертной казни, тюрьма и цепь на ноге, Сибирь и полуголодные скитания с униженным попрошайничеством — изранили душу Бакунина, и дух разрушения, небытия внушил ему закрыть глаза на мистический опыт. В результате — идеал формальной свободы без внутреннего содержания: «Мы должны отдаться безраздельно разрушению, постоянному, безостановочному, неослабному, идущему крещендо до тех пор, пока не останется ничего из существующих общественных форм для разрушения.»²

Но где-же найти тот цемент, который свяжет индивидуумов в общины и общины в федерацию?

Макс Штирнер ничего не может предложить в качестве цемента, кроме обнаженного эгоизма и все прочие анархисты предлагают все тот же скучный и бессмысленный эгоизм, маскируя его более или менее. Лев Толстой предлагает, «любовь»,—но не веет ли от нее безнадежностью холодного склепа?

Очевидно, приходится обратиться к Земле, к «новому реализму», отказавшись от безличной любви, так же как от выдуманного фальшивого штирнеровского эгоизма.

Поразительно, что европейские философы-социологи, следуя по пыльной проезжей дороге и неустанно читая на верстовых столбах однообразные надписи — «столько-то верст до благополучного устройства» — никогда не поднимались на священный холм, где цветы тянутся к солнцу и где совершаются курения и молитвы Неведомому Богу. Благодаря этому скопчеству европейских социологов все их искания не удовлетворяют индивидуума, если последний ищет не только формальной свободы, но и жизненного содержания, музыкальной темы...

Ныне ставится задача — найти пути для воссоединения свободы и последнего утверждения личности, т. е. для воссоединения плана формального с планом мистическим.

¹ В настоящих „фрагментах» я совершенно не имел в виду дать критику анархизма, как „социологической» системы в связи с вопросами экономики и политики. Во всяком случае, считаю нужным предупредить читателя, что я не разделяю увлечений утопического анархизма, основанного на позитивном миропонимании.

² Бакунин. Письма. Изд. Драгоманова. Стр. 480—481.

Мы должны снова прочесть книги Бакунина и других мечтателей, жадно искавших свободы, и — приняв целиком их пафос ненависти «к казенной бумаге» и к «государственной печати», — должны сделать последние выводы из их формальных отрицаний власти.

Русское общество в лице своих лучших представителей всегда волновалось мечтами о последнем освобождении: наши революционеры всегда бессознательно служили анархической идее. И даже те социалисты, которые концами уст произносят слова о «диктатуре пролетариата», являются по своей неосознанной психологии прямыми анархистами и — быть может — они-то из всех, не переступивших грани мистицизма, самые нам близкие люди, поскольку они искренно ненавидят «собственность»!

Ведь около этой «проблемы собственности» поднимаются роковые вопросы о семье, о поле... Но здесь необходим уже новый опыт, новая психология. И — кажется — не пришло еще время говорить об этом...

Русское общество все время пытается разрешить вопрос об отрицании власти и все время скользим около темной бездны признания этой власти.

Бакунин начал борьбу с идеей государства, но не имея никакого внутреннего опыта, ничего не мог предложить новому обществу, и в конечном счете является прямым насильником с опустошенной душой.

Лев Толстой, отрицающий последовательно не только государство, но и все иные формы насилия, впадает в своеобразный мертвый морализм во имя какого-то скучного человеколюбия и тем самым не преодолевает этого мира, а наоборот его малодушно принимает во всей его эмпирической раздробленности.

Ныне наступает время точнее определить наше отношение к власти и к ее источнику — миру, множественному и страдающему. Последовательный анархист должен отрицать не только всякое государство, но и самый мир, поскольку он хаотичен, множествен и смертен. Но на путях мистического анархизма имеются преграды, которые необходимо преодолеть.

Первая преграда - это соблазн аскетизма.

Вторая преграда - это утверждение анархизма, как самоцели.

ДОСТОЕВСКИЙ И РЕВОЛЮЦИЯ.

Двадцатипятилетие со дня смерти Достоевского совпало с днями последнего суда над тем порядком, который казался великому писателю чем-то священными незыблемым.

Роковые заблуждения Достоевского раскрылись до самых глубин своих. И приобрели какую-то особенную, необычайную значительность именно теперь, при кровавом зареве революционного пожара.

Заблуждения гениальных людей порой наводят человечество на такие проблемы и заставляют задуматься над такими вопросами, которые — быть может — остались бы незамеченными, если бы не эта тревога, если бы не эти торопливые и несправедливые утверждения, переходящие незаметно в истерику, в странную, черную реакционность: эта мрачная реакционность Достоевского является как бы магическим зеркалом, которое отражает в себе весь старый порядок и раскрывает перед нами отвратительные черты разлагающегося строя. Однако у Достоевского было и другое лицо.

Есть такие неудачные «реакционеры», которые, несмотря на самые черные слова свои и писания, в конечном счете оказываются бунтовщиками, с которыми не может примириться никакое

благополучное правительство и «приличное» общество. Такие ненавистники демократии, как Ницше или такие приверженцы самодержавия, как Достоевский, оказываются слишком громоздкими, крупными, гениальными, чтобы вместить себя в формы какого бы то ни было «порядка и законности». Очевидно, поэзия и пророчество несовместимы с казенщиной: сегодня Тютчев напишет сладкогласное придворное стихотворение, а завтра весь мир пошатнется от его тревожного напева, и почувствуешь, что «все неблагополучно», что страшны ночные песни. Тогда плачет смущенный человек: «О, страшных песен сих не пой... Под ними хаос шевелится»!..

Вечные темы, которые волновали Достоевского, это все обратная сторона тех же проклятых «социальных» вопросов. Иван Карамазов утверждает, что «русские мальчики» всегда, с болезненной настойчивостью, скользят около этих роковых тем. Они вечно говорят о мировых вопросах, не иначе: «есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату,—так, ведь, это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца».

Достоевский и революция — вот тема, которой непрестанно касались критики и которую никогда не могли исчерпать до конца. Эта тема так значительна что — вероятно — еще много раз мировая литература будет скользить около нее, быть может, не произнося даже имени Достоевского, но всецело питаясь его идеями и волнуясь его «подпольными», его «каторжными» переживаниями.

Многие писали о Достоевском—Белинский, Добролюбов, Михайловский—и, с другой стороны,—Волынский, Розанов, Вл. Соловьев, Лев Шестов, но, кажется, никто не подошел так близко к центральным пунктам мирозерцания Достоевского, как Мережковский.

Однако, каким-то несчастным образом последнему слову Мережковского о Достоевском не суждено было попасть в эту огромную, толстую книгу его «Жизнь и творчество Л. Толстого и Ф. Достоевского». Воистину, это опоздание Мережковского должно быть источником его жизненной печали. В самом деле, когда выходило в свет первое издание книги Мережковского о Достоевском, этот «непонятый» литератор признавал положительное мистическое начало в принципе самодержавия, от которого ныне он—по счастью—отказывается.

Само собой разумеется, что это роковое и столь важное заблуждение Мережковского должно было отразиться на всей огромной монографии, и остается только пожелать, чтобы этот писатель потрудился над новой столь же обширной монографией о Достоевском, осветив теперь его отношение к общественности с иной мистическо-анархической точки зрения.

Идейная жизнь Достоевского была как бы одним долгим и напряженным спором с революцией. Достоевский, арестованный по делу петрашевцев в 1849 году и приговоренный к смертной казни —после смягчения приговора - отправленный на каторгу, приобрел самой жизнью своею исключительное право судить революцию или вернее—вызвать ее на последний поединок. Душа Достоевского, исполненная тревоги и предчувствий, искала непрестанных касаний к тревоге общественной. Естественно, что Достоевский не мог пройти равнодушно мимо идейного движения, которое увлекло русскую интеллигентную молодежь в конце сороковых годов. Фурье был властителем целого поколения. Изучали его самого и всех его последователей и интерпретаторов; все торопливо читали журнал «Phalange»; читали Луи Блана, Прудона, Ламенне и других социалистов-утопистов; спешили устроить кружки для изучения социальных систем...

В одном из таких кружков Достоевский познакомился с Петрашевским...

Но еще ранее Достоевскому пришлось встретиться с человеком, который заставил его тревожно пересмотреть все мирозерцание, все его верования и упования. Это был Белинский.

О своих отношениях к Белинскому Достоевский писал в дневнике 1873 года: «в первые дни знакомства, привязавшись ко мне всем сердцем, он тотчас же бросился, с самою простодушною торопливостью, обращать меня в свою веру... Я застал его

страстным социалистом, и он прямо начал со мной с атеизма. В этом много для меня знаменательного именно удивительное чутье его и необыкновенная способность глубочайшим образом проникаться идеей. Интернационалка в одном из своих воззваний... начала прямо с знаменательного заявления: «мы прежде всего общество атеистическое», т.е. начала с самой сути дела; тем же начал и Белинский... Как социалисту, ему следовало прежде всего низложить христианство; он знал, что революция непременно должна начать с атеизма».

В чрезвычайно любопытном письме к Страхову Достоевский писал из Дрездена 18-го мая 1871 года: «Взгляните на Париж, на коммуну... Если бы Белинский. Грановский и вся эта... поглядели теперь, то сказали бы: «Нет, мы не о том мечтали»... Они до того были тупы, что и теперь бы, уже после события, не согласились бы и продолжали мечтать. Я обругал Белинского более как явление русской жизни, нежели лицо. Это было самое смрадное, тупое и позорное явление русской жизни».—»Этот человек ругал мне Христа»...

Необыкновенная запальчивость, странная грубость Достоевского в этом отзыве о Белинском легко объясняется болезненной остротой последнего ответа на вопрос, на котором столкнулись эти две мятежные души.

В мечте Белинского о счастливом социалистическом устройении будущего человечества — несомненно — тайно заключался моральный мотив, идея справедливости, непродуманная до конца. В борьбе с формальным мещанством (в смысле класса эксплуатирующего) Белинский впадал — с точки зрения Достоевского — в мещанство иного порядка, в мещанство индивидуума, примирившегося с благополучным, но ограниченным существованием.

Известен случай, когда Белинский пришел смотреть постройку Николаевского вокзала, и плакал от умиления. Такому болезненно-чуткому человеку, как

Достоевский, легко было заподозрить, что эти слезы умиления не слишком мудры, ибо взбунтовавшуюся личность никакие вокзалы и даже никакие фаланстеры не успокоят: бунтовщики такого типа, как Достоевский, потребуют большего, потребуют чуда и бессмертия и будут неудержимо и горько смеяться над жалкими попытками утешить человечество.

Но если Достоевский имел право упрекать Белинского в том, что он не пошел дальше социализма, то Белинский имел еще большее право упрекать Достоевского за то, что он торопливо и брезгливо перескочил через социализм.

В самом деле, кажется единственный способ победить фурьеризм, как психологическое устремление, это принять формальные требования социализма, как практическую жизненную программу для внешнего экономического плана.

Достоевский никогда бы не впал в такую раздражительную запальчивость, если бы ему пришлось столкнуться с современным социализмом, а не с утопическим социализмом Фурье.

Напрасно некоторые идеалисты стараются навязать современному социализму безусловный и религиозно-догматический характер и противопоставить ему христианство, как единственное противоядие.

Уже одно то обстоятельство, что современный социализм не имеет единой и цельной философии и мечтает обосноваться то на материализме, то на эмпирио-критицизме, то на неокантианстве — показывает, что дело тут не в «приятии или неприятии мира», а в психологической и исторической необходимости: социализм — по счастью — перестал быть мечтой: он сделался практикой и борьбой, жизнью и необходимостью. И с тех пор, как социализм потерял свой

утопический характер, невозможно убежать от него, обнаруживая тем самым свою рабскую и мещанскую природу, скрыть которую не в состоянии никакие догматы и никакие доктрины.

Но Достоевскому пришлось бороться с мечтой о благополучном и пошло-счастливым устройении человечества. Социализм Белинского и фурьеризм петрашевцев уничтожали в корне дорогую для Достоевского идею страдающего Бога. С этим оскорблением его мечты о Богочеловеке Достоевский не хотел и не мог примириться. И кощунственный крик Белинского естественно должен был вызвать злую отповедь Достоевского: «Он (Белинский) был доволен собой в высшей степени, и это была уже личная, смрадная, позорная тупость».

Но в тоже время что-то неудержимо влечет Достоевского к социалистам и он сближается с кружком Петрашевского, Дурова, знакомится с Д. Ахшарумовым, Спешневым и другими фурьеристами.

Пятнадцатого апреля 1849 года Достоевский читает в кружке молодежи письмо Белинского к Гоголю, которое вызывает «множество восторженных одобрений», при чем положено «распустить это письмо в нескольких экземплярах». А незадолго перед этим в том же кружке Толь произносит речь «о религии, доказывая, что будто она не только не нужна, но даже вредна, потому что убивает нравственность и подавляет развитие ума».

Спешнев читал однажды у Петрашевского трактат об атеизме. Ханыков в речи на обеде в память Фурье, между прочим, сказал: «Преображение близко! но не в вере... а в науке чистой будем приобретать мы бодрость наших страстей на терпение, на дело!»

Но наряду с таким атеистическим настроением в кружке Петрашевского были и другие определенно-религиозные настроения. По выражению самого Достоевского, Дуров—например — был «до смешного религиозен».

Легко себе представить, как эти противоречия влияли на чувства и настроения Достоевского.

Среди наивных юношей, исполненных жадой справедливости, Достоевскому чудился какой-то темный демон, раскрывалась идея человекобожества. Несомненно, что Достоевский не без основания усматривал в некоторых из своих друзей известную психологическую глубину, переходящую в какое-то темное и горделивое утверждение человека, как самоцели.

Петрашевский — например—был по натуре своей воинствующим атеистом. Некоторые фразы его записанные на допросе, поражают своей глубиной и силой, воистину демонической. Петрашевский имел право сказать следственной комиссии: «Что вам угодно, господа следователи, то и делайте, а перед вами стоит человек, который в колыбели чувствовал свою силу и, как Атлант, думал нести землю на плечах своих». И далее:

«Развеется ли прах мой на четыре конца света, вылетит ли из груди моей слабый вздох конца тишины подземного заточения, его услышит тот, кому услышать следует, упадет капля крови моей на землю, вырастет зорюшка, мальчик сделает дудочку, дудочка заиграет, придет девушка и повторится та же история».

Таковы были отношения Достоевского к социализму и революции в 1849 году.

Впоследствии — после каторги — Достоевскому не раз приходилось встречаться с революцией, но уже исключительно в литературе, как публицисту.

И каждый раз эти встречи оканчивались печально для Достоевского: или его не понимали, или он — раздраженный и оскорбленный — произносил несправедливые и скучные слова, повторяя казенно-славянофильские формулы.

Приблизительно в то время, когда шел процесс петрашевцев, анархист Бакунин (принципиальный враг религиозного анархиста Достоевского) был арестован за границей и сидел в крепости Konigstein (с августа 1849 по май 1850 г.). Бакунина также, как Достоевского, приговорили к смертной казни, но затем заменили казнь «вечной тюрьмой».

Это совпадение сроков и обстоятельств кажется мне знаменательным: судьба Бакунина и Достоевского заключает в себе что-то общее и в тоже время раскрывает пути человеческие, прямо противоположные, быть может, скрещивающиеся на миг.

Бакунин от мистицизма ушел к формальному анархизму, а Достоевский от формального бунта против дурной действительности пришел к мистицизму. Ни тот, ни другой не сумели найти путей для воссоединения вечных начал свободы и любви.

А то, что Бакунин был действительно мистиком, засвидетельствовано хотя бы его письмом к Анненкову из Брюсселя: «Может ли быть капля жизни без мистицизма? — писал он (в декабре 1847 г.) Жизнь только там, где есть строгий, безграничный и потому и несколько неопределенный мистический горизонт; право, мы все почти ничего не знаем, живем в живой сфере, окруженные чудесами, силами жизни, и каждый шаг может их вызвать наружу без нашего ведома и часто даже независимо от нашей воли».

Как известно, впоследствии Бакунин не только отказался от мистицизма, но и сделался воинствующим атеистом. В своих сочинениях он едва ли не через каждые две страницы воссылает проклятия небу.¹

Тоска по воле, напряженные, мятежные мечтания о каком-то последнем разрушении для нового созидания, для жизни в ином плане — равно характеризуют, как Бакунина, так и Достоевского. Различие выводов, к которым приходят эти жадно ищущие души, обусловливается различием ими избранных путей.

Мечты «о новом небе и новой земле», затемненные впоследствии практическими материально-политическими задачами, первоначально были ярко выражены у Бакунина. В одной из своих ранних статей Бакунин писал: «Демократизм далеко еще не состоит из своего аффирмативного богатства, но он черпает свою жизненность в отрицании позитивного, и вот почему он должен погибнуть вместе с позитивным, для того, чтобы после воспрянуть из своего свободного основания в совсем возрожденном виде и как живая полнота своего собственного я. И это превращение демократической партии в самой себе не будет одним только количественным изменением, т.е. не только расширением ее теперь особенного, а вследствие этого, дурного существования — сохрани Боже! — ведь подобного рода расширение было бы просто опошлением целого мира и конечным результатом всей истории, было бы просто напросто абсолютное ничтожество; о, нет, это превращение демократической партии будет качественным изменением, новым живым и оживляющим откровением, новым

небом и новою землею, новым и восхитительным миром, в котором все современные диссонансы сольются в одно гармоническое целое».

Достоевский наоборот начал с «бедных людей», с их маленьких земных страданий, человеческих, «слишком человеческих» и пришел к великой, неутолимой жажде «нового неба и новой земли». Однажды в кружке Петрашевского кто-то спросил Достоевского: «ну а если бы освободить крестьян оказалось невозможным иначе как через восстание?»—Достоевский воскликнул:—«так хотя бы через восстание!»—Но прошли года, и Достоевский — в ужасе перед

¹ Вот например, характерные слова из статьи Бакунина, «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «Не в обиду будь сказано всем полуфилософам, всем так называемым религиозным мыслителям: существование Бога обязательно предполагает отречение от человеческого разума и человеческой справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и неизбежно приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству.».

«бесами» революции, — неуверенно выкрикивает в «Дневнике писателя» ненужные слова о «православии, самодержавии и народности».

Однако, несмотря на реакционные утверждения в «Дневнике Писателя», в Достоевском жил анархический дух. В «поэме о Великом Инквизиторе» раскрывается наиболее полнозвучная мистическо-анархическая идея Достоевского «о неприятии мира», которая ныне снова волнует наших искателей. (См. статью Вяч. Иванова «Кризис индивидуализма» в «Вопросах жизни»).

Если Бакунин не принимал Бога, пользуясь формулой «Бог есть раб человека», то Достоевский не принимал «Божьего мира».

«Итак, принимаю Бога и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его...» — говорит Иван Карамазов:—»Я не Бога не принимаю», — поясняет он далее:—»я мира Им созданного, мира то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять». И еще далее;

«Не Бога я не принимаю, а только билет Ему почтительнейше возвращаю». «Это бунт»,—тихо и потупившись отвечает Алеша на мятежные речи брата.

Не возражая прямо на это обвинение в анархизме, Иван Карамазов дает косвенный ответ: «Можно ли жить бунтом, а я хочу жить. Скажи мне сам прямо, я зову тебя:—отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное

созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулаченком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!»

Казалось бы, что такой «бунт» в плане религиозном должен неминуемо повлечь за собой бунт в плане мира эмпирического, в плане социальном; казалось бы, что отрицание власти мистической предполагает отрицание всякой власти вообще, всякой государственности: но Достоевский не успел раскрыть для себя этой необходимой связи.

А Бакунин, яркий представитель русского революционного бунтарства, враг всякой власти, всякой государственности, почему-то перестает быть последовательным, когда перед ним жизнь ставит последнюю проблему «о власти над человеком эмпирического мира».

Эта проблема Бакунина смущает и он не решается «не принять мира».

А между тем в кругу именно этих идей нужно искать разрешения роковой проблемы о последнем освобождении. Правда, сам Достоевский, гениальный Достоевский, не сумел выйти на истинный путь последнего утверждения личности, сам он постыдно склонил голову перед лицом эмпирической государственности, перед мертвым ликом православной церкви, но тем не менее именно он раскрыл мистическо-анархическую идею «неприятия мира».

На современность возлагается ответственная задача исправить ошибку Достоевского и, исходя из той же идеи «неприятия эмпирического мира», показать, что за личиной множественного и страдающего мира, скрывается начало непреходящей гармонии.

Необходимо также показать, что идея «неприятия мира» в нашем освещении приобретает совершенно иное значение, чем в психологии буддиста или даже аскета-христианина.

0 СОФИАНСТВЕ.

I.

Книга стихов Владимира Соловьева одна из самых замечательных книг, им написанных. Она имеет какое-то особенное, роковое значение, выделяющее ее из ряда других его произведений. В своих философских и богословских статьях Вл. Соловьев всегда оставался трезвым и холодным мыслителем: сосредоточенное спокойствие, щит закаленной логики и алмазно-твердая убежденность характеризуют даже те страницы его писаний, которые трактуют о центральных метафизических проблемах и о глубочайших мистических утверждениях.

Читая стихи Вл. Соловьева, мы касаемся непосредственно его души, вступаем в область тех переживаний, которые были источником его религиозного мирозерцания. Повторяю: несмотря на всю свою глубокую интимность, эта книга имеет едва ли меньшее значение, чем вся его религиозно-метафизическая система. Если последняя оценивается верующими, как счастливая попытка приблизиться к Истине, и вызывает негодование у врагов Богочеловека, его поэзия находится вне этой борьбы умов и настроений, и одинаково отвечает всем мистикам — и христианам, и тем, которые не ищут утешения ни в чем положительном и отвергают всякую догматику.

В стихах Вл. Соловьева мы находим не только могущественный синтез, приведший Соловьева-мыслителя к системе цельного знания, но и трагический разлад, властно охвативший душу Соловьева - человека, этого «железом схваченного орла». Трагический разлад этот обуславливается важными, основными, общечеловеческими моментами, и нельзя пройти равнодушно мимо него. Единство и цельность философского мирозерцания нарушается. Многообразие и сложность психологии раздробляют то, что выковала логика, и с ужасом видишь торжество хаоса над органическим порядком, который пытались создать разум и вера.

Великий, черный разлад в душе Соловьева характеризуется вопросом, который он сам себе задает:

*Отчего же день расцвета
Для меня печали день?
Отчего на праздник света
Я несу ночную тень?*

Не та ли это траурная тень, с которой хотел бороться Ницше? Не есть ли эта страшная тень тот призрак, та болезнь духа, смиренная и горделивая одновременно, про которую автор Заратустры сказал: «Это была самая роковая мания величия, которая встречалась до сих пор на земле»? И вспоминаешь невольно

лукавое толкование одного из пророчеств: «Некое обледенение сердца распространится параллельно проповеди некоей стеклянной любви, без родины ее, без источника»...

Мы оставим пока открытым вопрос о том, что является причиной движения в сторону «стеклянной любви», заполонившей все страны, где звучала известная проповедь смирения. Здесь мы коснемся только некоторых мотивов поэзии Соловьева, имеющих отношение к «обледенению сердца».

Про это «обледеневшее» сердце поэт говорит с ужасающей откровенностью:

*Утомлено годами долгой муки,
Ненужной лжи, отчаянья и скуки,
Оно сдалось и смолкло пред судьбой.
И как среди песков степи безводной
Белеет ряд покинутых гробов,
Так в памяти моей найдут покой холодный
Гробницы светлых грез моей любви бесплодной,
Невыраженных чувств, невысказанных слов.*

Однако поэзия Соловьева является для нас не только Прекрасной мраморной гробницей его «бесплодной любви».

Самое важное и сокровенное в поэзии Соловьева — ее пророческий характер. Искусство имело для Соловьева значение лишь как пророческое служение, как «предварение совершенной красоты», и служило переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни. «Но идеал искусства не в предварении, а в осуществлении — в подвиге Пигмалиона, оживившего камень, в подвиге Орфея, потрясшего всепобедной песнью своды Аила и возвратившего Эвридику».¹

«Предварения совершенной красоты» — по Соловьеву — бывают трех родов: во-первых, косвенное, через отражение идеала от несоответствующей ему среды, типически усиленной художником для большей яркости отражения; во-вторых, косвенное, через усиление (потенцирование) данной красоты, через воспроизведение явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализованном виде; в-третьих, прямое или магическое, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром (или с бытием *an sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика).²

Нетрудно заметить, что последнее толкование искусства почти совпадает с теорией так называемого «нового искусства и. Но, несмотря на внутреннее родство этих теорий, Вл. Соловьев, как известно, встретил с необычайной враждебностью русских символистов и декадентов. Это объясняется, разумеется, тем демоническим началом, которым сразу окрасилась русская новая поэзия. Впрочем, первые опыты были так неудачны, что осмеяние их было слишком нетрудной задачей... Несомненно, что, осмеивая молодых поэтов, Вл. Соловьев понимал те опасные возможности, которые заключались в их юношеской игре с огнем. Соловьев слишком хорошо понимал сокровенное этого искусства: в примечании к статье «Общий смысл искусства» (III глава, 79 стр.) Соловьев пишет между прочим, что существуют «лирические стихотворения (а также лирические места в некоторых поэмах и драмах), эстетическое впечатление которых не исчерпывается теми мыслями и образами, из которых состоит их словесное содержание».

Вероятно, на это намекал Лермонтов в известных стихах:

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

Приходится вспомнить и «Silentium» Тютчева:

*Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.*

Возможно ли отнести стихи Соловьева к поэзии «магической»? Нам кажется, что всякая неподвижная схема неизбежно удаляет от живой и всегда сложной правды. Поэзию Соловьева в ее целом нельзя заключать в теорию Соловьева-философа. В иных стихах льдистые иглы разума поражают своим холодным блеском,—таково, напр., стихотворение «Ночь на Рождество»; в иных раскрывается мистическая глубина,—таково стихотворение «Сон наяву»; его принимаешь невольно,

¹ См. статью С. Трубецкого «Основн. начало учения Вл. Соловьева», «Вопросы философии» январь—февраль (№ 56), 1901 г. — См. также стихотворение Вл. Соловьева «Три подвига».

² См. ст. Вл. Соловьева «Общий смысл искусства». Собр. соч., VI т., стр. 79.

как «магическое»; проникновенная грусть является в своей целомудренной чистоте,— слышишь удары больного сердца, в душе реют тихие слова:

*Лазурное око
Опять потонуло в тумане,
В тоске одинокой
Бледнеет надежда свиданий.*

*И когда пристально вглядываешься в неизвестное—
Печальные ели
Темнеют вдали без движенья.*

*И слышится шепот признанья:
Пустыня без цели
И путь без стремленья.*

II.

Поэзия Соловьева неразрывно связана с его учением о Мировой Душе. Чтобы уразуметь творчество Соловьева в его символическом углублении, необходимо обратиться к этому учению, установить связь между идеей второго абсолютного центра и живым конкретным воплощением Вечной Женственности.

По учению Вл. Соловьева, Мировая Душа является некоторой сущностью, имеющей образ и подобие Бога. Обладая потенциально всеми божественными свойствами, она не может не обладать абсолютным правом на самоопределение. Она могла пребывать в единстве с Богом, но она воспользовалась своим правом на самоопределение для того, чтобы сделать самое себя центром. Отсюда ее отпадение от Бога. Все выявление мира есть постоянное стремление к Богу, стремление к гармоническому и необходимому с Ним сочетанию. Обратно — Божественный Логос стремится проникнуть в глубину Мировой Души, но в силу своей хаотичности (состояния — вне Бога) она не может Его вместить в себя окончательно и томится неполнотою этого союза.

Таким образом у Соловьева мы находим какбы некоторое метафизическое противоречие: утверждение двух абсолютных начал. Но из этого противоречия Соловьев выходит путем следующего рассуждения: «Так как двух одинаково абсолютных Существ, очевидно, быть не может, то это второе не может быть абсолютным в том же смысле, как и первое. Но в том нет и надобности; так как быть абсолютным значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединство), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; если первое есть всеединое, то второе становится всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает, и постольку соединяется с первым».¹

Второе абсолютное—по мнению Соловьева—впервые сознает себя в человеке. Таким образом эмпирическая действительность человека, составляющая материальное или природное начало его бытия, является непосредственно как случайное, многое, частное, которое может только постепенно становиться единым и всем, каковым оно и действительно становится, поскольку человек из своего ненормального (неабсолютного) положения возвращается ко всеединству, становясь абсолютным от

¹ См. Соловьевъ. «Крит. Отвл. Нач.». Соч., т. II, стр. 301.

себя, т.е. свободно и сознательно. «Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единого, как действительного. Но так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному существу (Богу) и абсолютному становящемуся (человеку), и полная истина может

быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа—находит свое действительное осуществление в

обоих своих началах».¹ Поэтому Богочеловек Христос является центром всего исторического и космического процесса, и чрез Него все человечество стремится к выявлению в Боге своей абсолютной сущности. В этом союзе Христа с миром раскрывается истина. И, вероятно, это таинство имел в виду философ-поэт, когда говорил:

*И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным²*

В стихотворении XL он говорит:

*Пламень вечной души, как с Востока звезда.
Повеет нас туда, где немеркнущий свет.*

Осенью 1898 года Владимир Соловьев написал свое замечательное стихотворение «Три свидания», тема которого всецело соответствует его вере в существование второго абсолютного центра. В примечании к этому стихотворению поэт писал: «Осенний вечер и глухой лес внушили мне воспроизвести в шутливых стихах самое значительное из того, что до сих пор случалось со мной в жизни. Два дня воспоминания и созвучия неудержимо поднимались в моем сознании, и на третий день была готова эта маленькая автобиография, которая понравилась некоторым поэтам и некоторым дамам».

В «этой маленькой автобиографии» Соловьев между прочим говорит:

*Все видел я, и все одно лишь было,—
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило,—
Передо мной, во мне—одна лишь ты.
О, лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вале*

Это поклонение воплотившейся в единую личность Мировой Душе является наиболее интимной и характерной чертой психологии Вл. Соловьева. В то же время эта влюбленность философа была для него источником мучительных душевных переживаний. Скептицизм, граничащий с цинизмом, непрестанно боролся в сердце Соловьева с верой в живую реальность Вечной Женственности. Свои интимные признания

Соловьев облакает в полушутливую стихотворную форму и рассказывает в «Трех свиданиях» о Софии в таком тоне, в каком вряд ли стал бы говорить искренно влюбленный человек даже о своей смертной возлюбленной. Очевидно, Соловьев никогда не терял из вида своих слушателей, считался с трезвым настроением толпы и, презирая ее, в то же время всегда оставлял для себя выход, надевал на свое лицо холодную маску. Ледяной смех звучит даже в таких пророческих произведениях, как «Три разговора». Напомню начало третьей главы «поэмы».

¹ См. Соловьевъ. Соч. II т. стр. 306.

² Стихотворение «Земля владычица! К тебе чело склонил я».

*Я ей сказал: твое лицо явилось,
Но всю тебя хочу я увидеть.
Чем для ребенка ты не поспешила,
В тому юноше нельзя же отказать!*

*«В Египте будь!» — внутри раздался голос.
«В Париже!» — и к югу пар меня несет.
С рассудком чувство даже не боролось:
Рассудок промолчал как идиот.*

В музыке самого стиха чувствуется этот странный смех и эта страшная шутливость еще раз доказывает, что существуют вещи, о которых говорить можно только символами или совсем не говорить...

Здесь нужно выяснить одно недоразумение. Некоторые думают, что в «Трех свиданиях» Соловьев описывает свое отношение к Деве Марии. Такое мнение вряд ли имеет достаточно оснований. Я приведу сейчас строки, явно намекающие на свойства Софии, как ее понимал Соловьев:

*Глядела ты, как пестрое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядет во веки—*

*Все обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор—
Все видел я, и все одно лишь было,—
Один лишь образ женской красоты...*

*безмерное в его размер входило.—
Передо мной, во мне—одна лишь ты.*

Но если может явиться вопрос, имел ли в виду Соловьев Софию или он в данном случае воспевал Богоматерь, то во всяком случае еще более спорно то, что Соловьев вообще отождествлял эти два мистические лица.

Напрасно думают, что средневековые гимны «Mater Dei» и т. д., песни Петрарки и вообще культ Мадонны можно приписывать Вечной Женственности, Софии, как ее понимал Соловьев. Правда, в своей лекции «Идея человечества у Августа Конта» Соловьев, стараясь сблизить мысль Конта о «Grand Etre» со своей идеей Вечной Женственности, между прочим говорит: «Само собою напрашивается сближение между контовой религией человечества, представляемого в Великом Существом женского рода и средне вековым культом Мадонны. Однако несколькими строками далее Соловьев говорит, что «древний культ вечно-женственного начала имеет одно историческое проявление, о котором Конт совсем ничего не мог знать, и которое однако ближе подходит и к существу дела, и к мыслям этого философа». Это образ и культ Софии, Премудрости Божией. При чем Соловьев называет Софию лицом «явно отличным и от Христа и от Богородицы».¹

«Das Ewig Weibliche», «Лестница чудная к небу ведущая», «Таинственная Подруга» — вот мистический центр поэзии Вл. Соловьева. Невозможно отождествить это мистическое начало с личностью Девы Марии. Валерий Брюсов в своей статье о Вл. Соловьеве высказывает осторожную мысль: «Поклонение Вечной Женственности приводит к поклонению той, кто является ее чистейшим образом», т. е. Богоматери. Здесь еще нет утверждения тождества Софии и Марии. Впрочем, этот вопрос интересен лишь постольку, поскольку он выясняет догматическую сторону

¹ См. об этом «Записки» А. Н. Шмид. («Записки» еще не изданы. Г-жа Шмид умерла в 1906 году. После нее остались в рукописи «Мысли по поводу сочинений Вл. Соловьева» и ее переписка с покойным философом).

учения Соловьева. Характер поэзии не меняется от разрешения этого недоразумения. Важно лишь одно: «Дева Радужных Ворот»—вот путь к освобождению от времени и от чувственной любви. Наша страсть—лишь «злое пламя земного огня»; необходимо искать спасения в молитвах перед образом «Жены, облеченной в солнце». В пророческой книг. Нового Завета сказано: «И явилось на небе великое знамение: жена облеченная в солнце; под ногами ее луна, на голове ее венец из двенадцати звезд (Апокал. XII). И Соловьев откликнулся:

*И только знак один неотложного завета
Меж небом и землей по-прежнему стоял,
А с неба тот же свет и Деву Назарета
И змия тщетный яд пред Нею озарял.*

III.

Вечная Женственность—путь к истине; но единственный ли? И сомнение не закрадывается ли в душу поэта? Или быть может это отблеск собственного я, которое жаждет найти себе оправдание, хотя бы во мгновенном союзе с мечтой?

*Нет, силой не поднять тяжелого покрыва
Седых небес...*

*Все та же вдаль тропинка вьется снова,
Все тот же лес.
И в глубине вопрос—вопрос единый
Поставил Бог.
О, если б ты хоть песней лебединой
Ответить мог!*

*Весь мир стоит застывшею мечтою,
Как в первый день.
Душа одна и видит пред собою
Свою же тень.*

Естественно, что при таком отношении к миру, нельзя полюбить жизнь во всей её эмпирической раздробленности.

И Соловьев последователен, когда говорит с обычной для него определенностью:

*Всю жизнь, с которою так тягостно считается,
Какой-то сказкой считаю я теперь*

Здесь необходимо отметить, что взгляд Соловьева на жизнь, как на «сказку», коренным образом отличается от того понимания мира, которое хотя и характеризуется чувством трагического надлома этой жизни, однако вовсе не исключает святости жизненной основы для такого мирозерцания жизнь раскрывается в своей мистической глубине, не только как процесс трагического освобождения, сопряженного с мировым и индивидуальным страданием, но и как процесс непрерывного тайнодействия, непрерывного счастливого общения с истинно реальной первоосновой. Если Соловьев-философ не отвергает всего мира, то Соловьев

поэт не может скрыть своего презрения к этому миру, к этой жизни, «с которой так тягостно считается». Для нас драгоценна эта откровенность поэта. Она дает нам возможность заметить то, что ускользает от нас в его метафизических построениях.

Я говорю о непримиримости психологии исторического христианства с любовью к жизни.

Роковое разделение души и тела, неба и земли неизбежно приводит к какой-то лукавой дилемме, и Соловьев вслед за всеми проповедниками аскетизма звал от жизни туда, где

*...Небо высылось ночное
С невозмутимостью святой
И над любовью земною
И над земною суетой...*

С безразличностью, характерной для монашеской психологии, Владимир Соловьев в предисловии к своим стихам делает «серьезные оговорки» по поводу стихотворений «Das Ewig weibliche» и «Три свидания». «Они могут подать повод — говорит он — к обвинению меня в пагубном лжеучении. Не вносится ли здесь женское начало в самое Божество? Не входя в разбор этого теософского вопроса по существу, я должен, чтобы не вводить читателя в соблазн, а себя оградить от напрасных нареканий, заявить следующее: 1) Перенесение плотских животночеловеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая мерзость и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, «глубины сатанинские» последних времен); 2) Поклонение женской природе самой себе, т. е. началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и злу не менее, чем к истине и добру—есть величайшее безумие и главная причина господствующего ныне размягчения и расслабления;

3) ничего общего с этою глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности, как действительно от века воспринявшей полноту добра и истины... Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить

слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная Красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобиya исчезнут, как та морская пена, что родила престонародную Афродиту. Этой мои стихи не служат ни единым словом»...

С мрачной настойчивостью отвергает Соловьев земную любовь, противопоставляя ей холодную любовь, не имеющую «ничего общего с этою глупостью.

*...от божественного тела
Не жди любви, Пигмалион!
Нужна ей новая победа.*

Итак, мы видим, что душевное настроение, которое преобладало у Соловьева, несовместимо с любовью и творчеством здесь, на земле. Между сияющей ледяной вершиной и цветущей долиной разверзается пропасть. Перебросить через эту пропасть мост не сумел Соловьев, как не сумело это сделать все историческое христианство. Во всю свою жизнь, во всех

своих философских и богословских трудах, Соловьев стремился именно к совмещению мира и Христа, к примирению религии Христа с религией Земли, — и если ему удавалось иногда внешним образом примирить эти начала, в минуты поэтического творчества он не мог быть не откровенным,— и тотчас же наступал разлад, и хаос праздновал свою страшную победу. Однако возможна иная философская концепция, включающая в себя идею «неприятя мира», но в то же время влекущая нас к той Красоте, которая раскрывается в мире, которую мы прозреваем сквозь сеть множественности. Здесь мы видим, как начало аскетическое свободно переходит в мистический анархизм.

IV.

В течение двух лет (1892—1894) Соловьев писал свою статью «Смысл любви». Статья осталась незаконченной. «Связавшее любовь с истинной сущностью всеобщей жизни, я исполнил свою прямую задачу—писал Соловьев в заключении своей статьи— задачу—определить смысл любви, так как под смыслом какого-нибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь с всеобщей истиной. Что касается до некоторых специальных вопросов которые мне пришлось затронуть, то я предполагаю еще к ним вернуться».

Вопросы, которые Соловьев назвал «специальными», По-видимому, вопросы первостепенной важности, и можно только пожалеть, что философу не пришлось к ним вернуться. Дело в том, что Соловьев в статье своей «Смысл любви» как раз не дал решительно никакого ответа на роковой вопрос, но еще более обострил его. По своему обыкновению, Соловьев

жгучий вопрос о любви замкнул в строгую суровую схему; — и таким образом то, что волновало человека не определении, после рассуждений Соловьева, приобрело чисто логическую остроту и рассудочную сосредоточенность.

Критика обыденной любви (страсти, семейственности и т. д.) исполнена Соловьевым в совершенстве, и трагический надлом человеческой психики обнаружен блестяще еще один раз. Так любить нельзя, — повторяет Соловьев вслед за всеми мыслящими; и невольно веришь этому утверждению, когда эта маленькая истина, освобожденная от сложных комбинаций жизни, преподносится в рационализированном и схематизированном виде.

Соловьев забывает только, что жизнь и необходимый элемент жизни — любовь — можно принимать только музыкально, т. е. непосредственно во всей сложности.—Всякая попытка отделить то или другое душевное движение от совокупности иных переживаний, всякий опыт изоляции любви от сложной душевной жизни неминуемо умерщвляет отношение человека к тому, что он по праву принял. Одним словом: маленькая изолированная истина противоречит большой сложной истине, — и не в этом ли разгадка того мертвого кольца, которое называется «метафизической системой»? Всякая метафизическая система алгебраична в том смысле, что она стремится заменить живое и сложное мертвым и схематизированным. Иное дело религия, но чистая религия свободна от метафизики. Она вся в музыке, культе, поэзии... И сам Соловьев подтверждает это теми стихами своими, которые даны непосредственно, и которые мы можем непосредственно, принять, и тогда—

*Тает лед, расплываются хмурые тучи
Расцветают цветы...
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.
Исчезает в душе старый грех первородный,
Сквозь зеркальную гладь.
Видишь, нет и травы, змей не виден подводный
Да и скал не видать.
Только свет да вода. И в прозрачном тумане
Блещут они одни,
И слились давно, как роса, в океан,
Все житейские дни.*

Возвращаемся к взглядам Соловьева на любовь. «Предмет истинной любви — говорит Соловьев — не прост, а двойствен: мы любим, во-первых, то идеальное (не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш идеальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации, и которое через эго идеализуется не в смысле нашего субъективного воображения, а в смысле своей действительной объективной перемены и перерождения. Таким образом истинная любовь есть нераздельно и восходящая, и нисходящая (amor ascendens и amor descendens, или те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял — Афродίτη Ουρανία и Афродίτη πάνδημος. Для Богато другое(т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы

он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс её реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней». (Вл. Соловьев. Собр. соч., VI т., стр. 405).

*Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною воде
Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей,—
Все совместит красота не земная
Чаще, сильнее, и живей, и полней.*

Нам кажется самым важным в этом пророчестве Соловьева не содержание его, а его музыка. Главное — открывается религиозная тема, начинается религиозное творчество. И этот шаг Соловьева в сторону религиозного освобождения, быть может, самое ценное из того, что он сделал. Влюбленность Соловьева, как факт мистического переживания, характерен для религиозного ренессанса.

В эпохи религиозных движений мистическая влюбленность, — вот главный нерв, вечно горящий и никогда не сгорающий. Религиозное освобождение, церковная реформация и развитие догматов возможно только в том случае, если в обществе вспыхивает эта подлинно-святая влюбленность. Вне этой общей, совместной влюбленности церковь может обновиться только с материальной стороны: сердце её по-прежнему будет в параличе.

Владимир Соловьев стоит на том пути, где оканчивает свое траурное шествие историческое христианство и на который вступает для дальнейшего движения вперед религия освобождения и обновления. Будет ли этот ренессанс христианским ренессансом мы не знаем, но, во всяком случае, необходимым условием для того, что бы возникла церковь любви и свободы, а не церковь смерти и тления, должна быть живая надежда, что сомкнется, наконец, земля с небом в едином союзе, и тогда вместе с Соловьевым мы скажем:

*Пойте про ярые грозы
В ярой грозе мы покой обретаем...
Белую лилию с розой
С алою розою мы сочетаем.*

V.

Исходя из символов Песни Песней, Вл. Соловьев утверждает, что половые отношения представляют «любовь по преимуществу, являясь типом и идеалом всякой другой любви». (См. «Смысл любви». Собр. соч. VI т. стр. 376). Признавая вполне «великую важность и высокое достоинство других родов любви, которыми ложный спиритуализм и импотентный морализм хотели бы заменить любовь половую», он убежден, однако, что только эта последняя удовлетворяет основным требованиям, «без которых невозможно решительное упразднение самости в полном жизненном общении с другим».

И так, Соловьев, несмотря на непрестанное тяготение свое к церковно-аскетическим идеалам, понимал, что любовь (влюбленность), влекущая нас к «новому небу и новой земле» имеет нечто общее с тою земною любовью, которая обуславливается отношениями полов.

Понимание Соловьева проблемы пола было затемнено психологическими переживаниями, характерными для человека, связанного церковно-монашескими настроениями. Однако нельзя упрощать мысли Соловьева, нельзя забывать, что Соловьев в статье «Смысл любви» определенно говорит: «мнимо-духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому он стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью». Вот почему фраза Соловьева о любви, которая не имеет «ничего общего с этой глупостью», т. е. с половой

любовь является противоречащей его учению о Мировой Душе, но вполне естественной для человека, воспитавшегося в душевной атмосфере православия.

Учение о Вечной Женственности имеет прямое отношение к вопросу об аскетизме, к проблеме мирового страдания и, наконец, к идее преображения, вне которой нельзя себе мыслить религиозную жизнь.

То или другое разрешение проблемы пола влечет за собой определенное отношение к миру, а небрежное отношение к вопросу любви является постыдным индифферентизмом к жизни вообще — вот почему несколько угловатая, но смелая постановка этой проблемы у В. В. Розанова должна быть рассматриваема, как желанный выход из православного тупика.

Правда, прозрения Розанова затемняются постоянно его бесчисленными отступлениями, однако иные страницы его писаний пылают подлинным мистическим огнем, и при этом свете воочию видишь святую первооснову земли, кощунственно поруганную «спиритуалистами», которые не понимали песней Соломона и никогда не знали религиозной влюбленности.

Любовь и влюбленность всегда были основным моментом всемирной поэзии, но—кажется—никогда с такой очевидностью не выяснялось религиозное значение любви, как теперь у нас, в России: богословские искания Вл. Соловьева и Д. Мережковского — встретились с поэзией, и перед нами раскрылись такие дали, которые лишь предчувствовались в веках.

Подобно тому как люди прошлого поколения искали и находили пути к религиозной вере, мы ищем отныне пути к мистическому опыту.¹

Отрицать возможность мистического познания и опыта значит отрицать смысл религиозной жизни, т. е. такой жизни, в условиях которой человек пребывает, как гармонически развитая личность. Элементарный случай мистического опыта — эстетическое переживание. Мы должны рассматривать душевное движение человека при созерцании, напр., картины Рембрандта, не только как результат психо-физиологического процесса, но и как результат откровения, полагая, что механический процесс является лишь параллельным и сопутствующим основному мистическому акту. В еще большей мере мы бываем причастны к

мистическому опыту, непосредственно участвуя в творчестве, слагая песни или запечатлевая в красках волнующие нас образы. Экстатическое состояние при совместном оргиастическом действии может также рассматриваться, как один из видов мистического опыта; таков, например, трагический момент революционной борьбы, когда народная гекатомба является священной жертвой Истории. Во всех случаях мистического опыта — и в искусстве, и в оргиастических служениях — момент пола имеет роковое значение. Эта истина, раскрытая уже давно, обнаруживается до полной очевидности Вяч. Иванивым в эллинской религии страдающего бога.

Итак, мы видим, что мистический опыт, напр., «влюбленность» Вл. Соловьева, неразрывно связан с моментом пола, который является как бы окном в сферу трансцендентного, как бы божественным огнем, который мы похитили у бессмертных.

¹ Оригинальное гносеологическое обоснование мистического опыта мы находим в новой чрезвычайно интересной и ценной книге Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма». (Книга предварительно печаталась в «Вопросах Философии»).

Отсюда, допуская идею преображения, как единственное, что может вывести мир из состояния трагического хаоса, мы должны признать, что «новая земля» явится не как «духовный» мир, чуждый нашей жизни, а как мир, освобожденный от смерти, как выявление преображенного пола.

То или другое разрешение мировой трагедии, тот или другой взгляд на мир всецело обуславливается известным пониманием идеи преображения. Если мы будем связывать идею преображения исключительно с идеей конца и «страшного суда» мы впадем в роковую ошибку. В самом деле, если земля не подлежит преображению до конца мира, то история теряет всякий смысл; если в истории мы не совершаем мистических актов, приближающих нас к абсолютной свободе, и если посюсторонняя деятельность наша ничем не связана с нашей мистической личностью, мы, чтобы быть последовательными, должны отказаться от мирской жизни, как от греха.

Если же мы примем идею конца, как завершение преображения этой земли, и найдем мистическое основание в каждом акте нашей посюсторонней деятельности, мы приобретем право сознательно отнестись к миру и, страдая его страданиями, религиозно полюбить его. Тогда земная любовь и борьба за освобождение, совершающаяся в пределах истории, явятся для нас, как отблеск мировой любви и космического освобождения, и мы не отнесемся к ним брезгливо и высокомерно, как относятся к ней соблазнившиеся аскетизмом.

Мистический анархизм освобождает нас от этого соблазна: мистик-анархист рассматривает весь исторический процесс, как путь к освобождению и зовет к жизнедеятельности. Борьба с догматизмом в религии, философии, морали и политике — вот лозунг мистического анархизма. И не к безразличному хаосу приведет борьба за анархический идеал, а к преображенному миру, если только наряду с этой борьбой за освобождение мы будем причастны мистическому опыту через искусство, через религиозную влюбленность, через музыку вообще.

И начало этому преображению, через мистический опыт, положено здесь, на земле. В этих рассуждениях нет гедонизма; невозможно отождествить трагизм с аскетизмом и таким образом мирозерцание не аскетическое характеризовать, как гедонистическое. Напротив, мистический анархизм, чуждый аскетизму, всегда трагичен, и в нем преображаемся мы чрез страдание, чрез жертву.

Правда, эти страдания и эта жертва решительно не связаны с покорной и бессильной психологией раба: напротив, момент богоборчества выявляется здесь с великой силой. В этом богоборчестве и одновременно богопризнании и раскрывается глубочайший, мистический трагизм личности.

Таков Тантал в трагедии Вячеслава Иванова. И голос хора воистину голос трагический:

*Кто богоносец? кто богоборец?
Страшно, о, страшно богов приближение.
Их поцелуй
Бога обнявший, - с богом он борется...*

ОБ УТВЕРЖДЕНИИ ЛИЧНОСТИ.

Мистический анархизм не противопоставляет себя декадентству, как литературной школе, но он должен и может противопоставлять себя декадентству, как психологическому факту.

Что такое декадентство, как психологический факт? Я разумею под декадентством утверждение эмпирической личности, как самоцели. Правда, поэтам-декадентам, как и всяким поэтам, дано прозревать Красоту мира в её непреходящем единстве, но эти прозрения — в большинстве случаев неосознанные — не влияют на личность в смысле её утверждения, как начала мистического.

Утверждение мистической личности возможно лишь в общественности.

Пока для личности существует некоторое эмпирическое «ты», как начало ей враждебное, пока личность не познала своего утверждения во всем и во всех, до тех пор она не более как жертва кошмара «действительности». Но — с другой стороны — «любовь к ближнему» тоже не спасет личность от её роковой уединенности И Ницше прав, когда со скорбью свидетельствует: «Das Du ist alter als das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich» (**Ты старше**, чем Я; **Ты** признано священным, но ещё не Я — *прим. пер.*). А между тем Я следует признать священным: таким образом кризис декадентства характеризуется не отказом от индивидуализма, а таким последовательным и углубленным утверждением его, которое приводит нас к истинной общественности, освобожденной от власти.

Общественность, о которой я говорю, не всегда совпадает с той формальной общественностью, которая имеет место в плане внешних человеческих отношений, однако есть момент, где эти две общественности соприкасаются. Выражая эту идею в математических символах, мы предложим мысленно начертить две касающиеся окружности: если малая окружность, символизирующая общественность формальную, будет вписана в большую окружность, символизирующую общественность мистическую, то точка касания этих окружностей будет выражать момент совпадения свободы формальной с мистической свободой.

Так индивидуум, если он в движении, если он активен, совершает свой путь из свободы к свободе чрез эмпирический мир, в котором обычно нет совпадений плана формального с планом мистическим, но в моменте чуда это желанное совпадение происходит.

Идея чуда предполагает эго единство. Для личности в мире может раскрыться только одно чудо. Чудо в смысле повторного нарушения феноменального порядка есть противоречие само в себе. Два чуда — абсурд, потому что два чуда есть уже не чудо, а закон.

К единому чуду есть единый путь — чрез мистический опыт и чрез свободу. Я называю этот путь мистическим анархизмом. Таким образом, очевидно, что мистический анархизм не является законченным мирозерцанием, но он вводит нас в сферу Музыки.

Некоторые называют нас неоромантиками. Это не совсем верно: мы слишком реалисты и слишком скептики, чтобы так говорить или мечтать о вере, как мечтали и верили в эпоху романтизма. Но мы жаждем Музыки и мы причастны к Музыке, и в этом смысле мы — пожалуй — романтики, поскольку верно утверждение Иоэля, что «романтическая поэзия желает разрешиться музыкой, воплотить в музыку себя и мир».

Новая общественность строится на начале влюбленности. И здесь есть некоторое совпадение романтизмом, который называл музыку «искусством любви». Нам кажется знаменательным, что современные поэты мечтают, как романтики, о «Вечной Женственности», о «Мировой Душе», которую смутно прозревал Шеллинг и которую знал Влад. Соловьев.

Мир является для нас «становящимся божеством», в нем открывается свобода. История, как отблеск мирового целого, также раскрывает в себе ту же желанную свободу. Эмпирического мира мы не презираем, как презирали его христиане монашествующие: за личиною смертности и страдания мы видим начало Вечной Гармонии, — и наше неприятие мира характеризуется последним утверждением Мировой Красоты.

Но не все из нас смеют назвать имя, которое совпадает с единственным чудом, влекущим к себе мир, а тот, кто решился громко произнести роковое имя, едва ли всегда умеет оставаться верным.

В этом настойчивом крике об имени слышится странная истерика. А — ведь — истерика не пророчество!

Люди разучились покорно любить и покорно молиться, и слагают песни о святой любви, «бросая небу святой укор».

*Слышу: ветер повеял в поле,
И стебли плачут о новой воле.*

Но будем надеяться, что и наши слезы, людские слезы о новой воле, оправдают нас перед Неведомым Богом.

«Неприятие мира» для современного сознания имеет совершенно иное значение, чем для сознания буддиста. «Высшее блаженство, поистине, заключается в том, чтобы победить свое прямое я» — вот мудрость буддизма.

«Высшее блаженство, поистине, заключается в том, чтобы утвердить свое мистическое я — вот заповедь нашего времени.

Таким образом мы видим, что идейная общность буддизма и современного религиозного сознания выражается только в том, что и буддизм и современный мистицизм относятся сознательно к эмпирическому миру, как началу множественному и страдающему, а следовательно и постигают этот мир в его разложение и падении. Однако, как только мы входим в план восстановления этого мира, буддизм перестает нас интересовать, ибо он знает освобождение, но не знает утверждения.

Одним словом: буддизм — идеалистичен, мы все ищем истинного реализма. И только в Шопенгауэре, поскольку он был причастен музыке, буддизм имеет уклон к желанному нам новому реализму, но — разумеется — нам мало музыки Шопенгауэра; мы не забываем, что Шопенгауэр сам сближал свою формулу — мир, как воля и представление» с идеалистической формулой Декарта — «Cogito ergo sum». Нам мало музыки Шопенгауэра, потому что мы вместе с Ницше ищем и жаждем такой музыки, которая «не потеряла бы своих прав и перед темно-красными закатами в пустыне».

Мы — «запоздалые беглецы от морали». Это приближает нас к разгадке нашего союза с новой «мощной» музыкой. Пусть музыка не знает больше ничего о добре и зле. А — ведь — это только первый шаг на пути к освобождению. Мы ищем напевности в природе мятежа:

*Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах.*

Личность утверждает себя в музыке. Ранее мы указывали, что личность утверждает себя в общественности. Это не противоречие, а усиление одной и той же основной идеи.

Общественность есть наиболее желанная форма, внутри которой полагается начало музыкальному творчеству.

Но для окончательного утверждения личности необходима борьба и преодоление. Эта борьба начинается в плане эмпирического мира и переносится в мир трансцендентный. В противоположность буддизму в новом религиозном сознании открывается для личности жизнедеятельность богоборческого характера.

Тайна богоборчества, раскрывшаяся в полноте своей в саду Геесиманском, влечет нас к себе неудержимо: познавая Бога, мы противопоставляем его воле свою волю, и выражение «да будет воля твоя» приобретает для нас ценность не как формула богопокорства, а как признание первенства моего я мистического перед я эмпирическим.

«Да будет воля Твоя» — так говорит наша эмпирическая личность нашему изначальному я, которое утверждает себя в общественности и далее — в мире, как становящееся божество. Мы являемся богоборцами, пока мы не ведаем, что абсолютное и наше мистическое я есть одно и то же вечное начало, пока мы не сознаем своей божественной воли и своей извечной жертвы.

Момент богоборчества характеризует мистический анархизм не исчерпывающим образом. Мы настаиваем на том, что мистический анархизм не есть цельное мирозерцание, замкнутое в себе “он является лишь путем к религиозному действию, и в этом отношении его необходимо противопоставить буддизму, который обещает человеку высшее знание в себе самом.”

Если мистический анархизм — путь к религиозному действию, то необходимо признать его путем опасным, кремнистым — в противоположность буддизму, который предлагает путь безопасный «срединный».

«О, братья! — поучает одна из легенд о Будде — в две крайности не должен впадать человек, вступивший на путь! Одна из них в страстях... Другая в собственном истязании... Совершенный, обойдя обе эти крайности, уразумел срединный путь, дающий прозрение, знание, ведущее к успокоению, высшему уразумению, нирване».

Мистический анархизм — путь крайний, на краю бездны; эта бездна опасности заключается в непрестанной возможности принять голос эмпирического я за веление я мистического.

Но остановит ли эта великая опасность индивидуума, если он воистину возжелал свободы?

Наоборот, мы видим, как жадно приникли устами к чаше с ядом некоторые смельчаки: быть может, они погибнут; быть может, он исцелит их. Но возврата нет. Я говорю о тех, кто искусился: я говорю о тех, кто преодолел мещанский скептицизм.

Две тени великих богоборцев витают над европейским миром — Ибсена и Ницше. Они родные братья наших пророков — Достоевского и Вл. Соловьева, этих безумных мятежников, видевших личину богопокорства...

Для кого раскрылись эти великие сердца, кто угадал пророчества, должен — не смущаясь — идти на встречу свободе.

«Религия не может быть чем-нибудь: она вас или ничего», — так утверждал Вл. Соловьев. «Мой лозунг — все или ничего» — так говорит Генрик Ибсен устами Бранда. И тот же Бранд провозглашает, как верховный принцип:

*Место, простор и свобода
Личности дельной и верной себе!*

Сопоставляя воистину религиозную формулу Бранда, — «Все или ничего» — с его требованием личного самоутверждения, мы приходим к заключению, что Ибсен искал такого самоутверждения личности, какое желанно с точки зрения анархиста-мистика.

Однако лозунг «все или ничего» понимается часто не как требование полноты личного самоутверждения, а как полнота исповедания. Вот источник нашего разногласия с теми, кто торопливо и подозрительно требует от нас догматического исповедания. Как не похожи эти вопрошатели на мятежного Бранда, который безбоязненно раскрывает свою израненную душу: «я не знаю, христианин ли я, но я твердо знаю, что я человек».

Христиане-ли мы?

Христианин ли Никодим? Не вместе ли с ним приходим мы к Учителю ночью, когда спят дневные ученики, утомленные собственными восклицаниями, «Господи! Господи!». — Не от Учителя разве мы приняли мудрость «должно нам родиться свыше?»

Но т., кто вместе с Брандом другими «обреченными» ищет нового храма на вершине, христиане ли только? Не раскрыло ли свое лицо третье Вечное Начало, освобождающее нас от христианской морали? Не полагается ли начало третьего царства? «Третье — царство великой тайны, — царство, которое должно утвердиться на древе познания и на древе креста вместе, ибо оно ненавидит и любит и то, и другое, ибо начало его живых источников скрывается и в саду Адама и в недрах Голгофы». (Ибсен. «Кесарь и Галилеянин»). Свою идею третьего царства Ибсен пояснил в торжественной речи, произнесенной в Стокгольме в 1887 году.

«Я думаю — сказал он - что теперь действительно близок век, когда политические и социальные понятия перестанут существовать в современных формах, и что из них, тех и других, вырастет нечто новое и единое, и что на первых будет заключать в себе условия для счастья человечества; я думаю, что поэзия, философия и религия сольются и создадут новую категорию и новую жизненную силу, о которой мы, современные люди, не можем составить себе ясного представления... Особенно же я верю в то, что идеалы нашего времени, отживая свой век, обнаруживают явное тяготение возродиться в том, что я в своей драме «Кесарь и Галилеянин» подразумеваю под «третьим царством».

Мы разделяем упования Ибсена и думаем, что путь к этому новому освобожденному и преображенному миру есть путь великого возрастания, - великого мятежа. Социальная революция, которую должна в ближайшем будущем пережить Европа, является лишь малой прелюдией к всемирному прекрасному пожару, в котором сгорит старый мир. Старый буржуазный порядок необходимо уничтожить, чтобы очистить поле для последней битвы: там, в свободном социалистическом обществе, восстанет мятежный дух великого Человека-Мессии, дабы повести человечество от механического устройства к чудесному воплощению Вечной Премудрости.

Историческое христианство, проповедуя богопокорство, скрыло от нас мятежное лицо Того, кто с высоты Голгофы воззвал к Верховной Силе: «Элои! Элои! Ламма савахани.» (Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? – *прим. пер.*)

Власть и Свобода! «Кесарь и Галилеянин! Как примирить непримиримое? Да, этот Иисус Христос — величайший мятежник, когда-либо живший на земле. Что такое Брут, что Кассий в сравнении с Ним? Они убили одного Юлия Цезаря, а Он убивает Цезаря и Августа вообще. Мыслимо ли примирение между Галилеянином и кесарем? Хватит ли на земле места для них обоих? Ведь Он живет на земле... Галилеянин жив — говорю я, — как неправы были иудеи и римляне, воображая, что убили Его. Он жив в мятежном духе человеческом, жив в его упорном сопротивлении и презрении всякой видимой власти. «Воздай кесарево кесарю, а Божие Богу». Никогда еще уста человеческие не изрекали ничего коварнее. Что скрывается за этими словами? Что и сколько именно надлежит воздать кесарю? Эти слова подобны палице, сбивающей венец с головы кесаря».

Наша жизнь проходит в непрестанном касании к власти, источник которой лежит в изначальном отпадении этого множественного мира от вечной любви и свободы. Не во имя нравственного долга, как начала лежащего вне нас, а во имя нашей личности, стремящейся найти полноту своего я в союзе с любовью и свободой, мы должны превратить нашу жизнь в неустанную борьбу с властью. Наша непримиримость обусловлена сознанием нашего единства с Премудростью: всякое механическое начало в истории и в космосе нам равно ненавистно, будет ли оно проявляться, как «государство»,—или, как «социальный порядок»,—или, как «законы природы». Мы можем быть «политиками», но только в обратном смысле, т. е. мы должны участвовать в политической жизни, поскольку она динамична и революционна, поскольку она разрушает государственные нормы; и в социальной борьбе мы должны участвовать, поскольку дело идет о разрушении того порядка, который экономически закрепощает личность, но всякое строительство политическое и социальное недопустимо с нашей точки зрения: наши построения совершаются внутри механических отношений. Такова схема «теории прогресса», которая объясняет нашу позицию вечных воителей с «венцом кесаря».

«Свобода, равенство и братство уже давно не имеют того значения, как в бывшие дни гильотины — пишет Ибсен. — Вот этого то политики и не хотят понять... Эти люди стремятся только к внешним, политическим переворотам. Но... дело идет теперь о возмущении человеческого духа».

«Государство—проклятие личности! Долой государство! С такой революцией я согласен. Подрывай понятие государственности, пусть добровольное соглашение и духовное родство будет единственной основой для соединения людей и тогда наступит свобода, для которой действительно стоит жить!» (Письмо Ибсена к Брандесу).

Так падение государства—вот первая победа грядущего человека. Но мы не забудем и последней доли.

«Разве вы не видите, — говорит Ульфгейм — что над головами у нас собирается буря? Не слышите, как насвистывает?»—и Рубек прислушиваясь, отвечает: «Точно прелюдия ко дню восстания из мертвых».

«Пробуждение мертвых»! — Если христиане переносили свою надежду в мир трансцендентный и самое преображение земли мыслили, как преобразование её в мир духовный, — мы — современные «искатели и зачинатели» — представляем себе будущий мир, как восстановление

истинной реальности и свою надежду связываем с утвержденной и оправданной землей. Мы не

бежим, как аскеты, от поруганного и страдающего мира, но видим в хаосе возможность единой красоты и участвуем в жизни, как сыны земли.

«Над головами у нас собирается буря!» — и в этой бури мы слышим радостный голос Премудрости («веселие Бога»). Это Она веселится «в сынах человеческих».

И поскольку мы слышим голос извечной Свободы, мы участвуем в новой жизни: мы не «декаденты», не завершители старого мира, а «зачинатели» нового творчества...

ОГЛАВЛЕНИЕ

О МИСТИЧЕСКОМ АНАРХИЗМЕ.....	1
Предисловие	4
Вячеслав Иванов. ИДЕЯ НЕПРИЯТИЯ МИРА.	4
II.....	7
Григорий Чулков. О мистическом анархизме.....	10
НА ПУТЯХ СВОБОДЫ.	10
ДОСТОЕВСКИЙ И РЕВОЛЮЦИЯ.	12
О СОФИАНСТВЕ.	17
I.	17
II.....	20
III.....	23
IV.	24
V.....	26
ОБ УТВЕРЖДЕНИИ ЛИЧНОСТИ.	29

ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ ЧУЛКОВ

О Мистическом Анархизме

Редакция: Asqwerty

Художественный редактор: Амидала

Ответственный за выпуск: (в бегах)

Компьютерное обеспечение: (в подполье)

Подписано в печать (точная дата неизвестна)

Формат бумаги 60х90/16

Тираж: невероятный.

Цена непомерная

Издательство: засекречено, адрес прежний, телефоны те же.

Отпечатано в типографии «Юный подпольщик»



Под философским анархизмом я понимаю учение о безвластии в более глубоком смысле, т. е. учение о путях освобождения индивидуума от власти над ним не только внешних форм государственности и общест-венности, но и всех обязательных норм вообще — моральных и религиозных.

Под мистицизмом я понимаю совокупность душевных переживаний, основанных на по-ложительном иррациональном опыте, про-текающем в сфере музыки. Я называю музы-кой не только искусство, открывающее в зву-ковых сочетаниях начало мелодии и гармо-нии, но и всякое творчество, основанное на ритме и раскрывающее нам непосредствен-но ноуменальную сторону мира.

Георгий Чулков