

Владимир ГОЛЬШТЕЙН

ДОСТОЕВСКИЙ
И ИНДИВИДУАЛИЗМ:
PRO И CONTRA

Индивидуализм, как мне представляется, никогда не имел такого сторонника и такого врага, объединенных к тому же в одном лице, как в случае Достоевского.¹ Тексты писателя полны нападок на обособление, разединение, распад, эгоизм, неспособность к братству, своеволие и прочие черты, связанные с понятием индивидуализма.² Но в то же время Достоевский постоянно сокрушается по поводу отсутствия в людях чувства собственного достоинства, чувства личности, независимости, способности иметь и отстаивать свое мнение. Вполне естественно, что многие отрицательные черты индивидуализма связаны у Достоевского с породившим это явление Западом и в частности с западным, точнее байроническим героем. Достоевский часто путается в генеалогии своих собственных героев-индивидуалистов, возводя их то к Онегину, то Алеко, то к Сильвио, то к Байрону, но наличие романтических корней отрицать трудно.

Рассмотрим, например, как Достоевский интерпретирует пушкинскую Клеопатру:

«Она — это представительница того общества, под которым уже давно пошатнулись его основания. Уже утрачена всякая вера; надежда кажется бесполезным обманом, мысль тускнет и исчезает... Жизнь задыхается без цели. В будущем нет ничего; надо требовать всего у настоящего, надо наполнить жизнь одним насущным. Всё уходит в тело, всё бросается в телесный разврат... Самые чудовищные уклонения, самые ненормальные явления становятся мало-помалу обыкновенными. Даже чувство самосохранения исчезает... Ей [Клеопатре] теперь скучно, но эта скука посещает ее часто. Что-нибудь чудовищное, ненормальное, злорадное еще могло бы разбудить ее душу... Перед ней маркиз де Сад, может быть, показался бы ребенком. Разврат ожесточает душу, и в ее душе давно уже есть что-то способное чувствовать мрачную, болезненную и проклятую радость отравительницы Бренвелье при виде своих жертв. Но это душа сильная, сломить

ее еще можно не скоро: в ней много сильной и злобной иронии... Бешеная жестокость уже давно исказила эту божественную душу и уже часто низводила ее до звериного подобия. Даже и не до звериного; в прекрасном теле ее кроется душа мрачно-фантастического, страшного гада; это душа паука, самка которого съедает, говорят, своего самца в минуту своей с ним сходки... И вот демонский восторг наполняет душу царицы, и она гордо бросает свой вызов» (19; 135).

Кто не узнает в этом ужасном изображении неограниченного «я» Клеопатры своеволия, безбожия, жестокости и презрения к людям, свойственных другим героям Достоевского, будь то Свидригайлов, князь Валковский, князь Ставрогин или даже Федор Карамазов. Можно вспомнить и садистов из рассказа «Бобок» — Клиневича и Тарасевича. По словам Клиневича, старика Тарасевича «раскаляла» именно мысль о том что он на разврат тратит деньги, предназначенные на сирот и вдов (21; 50).

Спустя девятнадцать лет Достоевский вернется к образу Клеопатры, но оценка его не изменится: «вот эти земные боги, севшие над народом своим богами, уже презирающие гений народный и стремления его, уже не верящие в него более, ставшие впрямь уединенными богами и обезумевшие в отъединении своем, в предсмертной скуке своей и тоске тешащие себя фантастическими зверствами, сладострастием насекомых, сладострастием пауковой самки, съедающей своего самца» (26; 146). Очевидно, что мы имеем дело с топосом, с определенным набором черт, нераздельным, по Достоевскому, с демоническими героями и с западной цивилизацией, их породившей.

В своей заметке «Социализм и христианство» Достоевский так рисует эпоху цивилизации: «Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру и в Бога... В Европе, например, где развитие цивилизации дошло до крайних пределов, то есть до крайних пределов развития лица — вера в Бога в личностях пала. Это состояние, то есть распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное... свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни» (20; 192).

В изображении Достоевского Клеопатра предстает как байронический герой, посылающий вызов всем основам, как прототип ницшеанского сверхчеловека, анархического индивидуалиста и т.д. Не удивительно поэтому, что Достоевский сравнивает Клеопатру и с де Садом, и с Бренвелье, т.е. фигурами, принадлежащими уже современности, и наделяет Клеопатру яркой личностью, гордостью, садизмом, сладострастием, жестокостью, пустотой, существованием, лишенным цели.

Очевидно, что образ демонического героя, который, подобно пушкинскому Алеко. «для себя лишь хочет воли», привлекал к себе Достоевского, подобно тому, как образ Демона завораживал Лермонтова. Достоевский

постоянно к этому обрезу возвращается. Изображая демонических героев, этих сладострастных пауков, Достоевский весьма убедительно показывает их грустную судьбу: самоубийство, пустоту, отчужденность, страх. Со свойственным ему самому даром отзывчивости, который он так ценил в Пушкине, Достоевский берет байронического героя, прославленного романтической литературой, и доводит его до логической завершенности. Впереди у этих соблазненных своевольным демоном нет ничего, кроме баньки с пауками, да и в настоящем — ничего, кроме паучьей души. Достоевский обнажает неприглядную сторону Мельмотов-скитальцев, Каинов, Манфредов, Печориных, Демонов и Алско, или, говоря словами литературоведческих статей застойного периода. Достоевский развенчивает их индивидуализм.

Достоевский заметил однажды, что дух русского народа заключает «в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации» (25; 195). Не берусь судить о духе всего народа, но дух Достоевского безусловно содержит такие великие силы. Культура Запада заметила содержащиеся в произведениях Достоевского решения и разъяснения роковых недоразумений своей цивилизации и сделала Достоевского своим любимым писателем. Как это ни парадоксально, но Достоевский является самым западным из русских писателей — и причина этому, по моему мнению, в том, что его волновали проблемы отчуждения, своеволия и неограниченного индивидуализма, которые так остро стоят перед Западом. Отмечая необыкновенную популярность Достоевского на Западе, Семен Франк писал: «Достоевский — единственный русский писатель, идеи которого играют существенную роль в духовном обороте западной жизни и который стал некоторым фактором в идейном развитии западного мира» (Франк; 391).

Достоевский оказался столь созвучным Западу именно в силу своей нацеленности на героев западной культуры и литературы. Автор блестящей книги о байроническом герое, Питер Торслев, справедливо замечает, что романтический период был последним великим периодом героев. Роль героя во второй половине XIX века стал играть анти-герой. Огромная заслуга в этом явлении принадлежит Достоевскому, что Запад и отмечает.

Но какое отношение байронический герой и его трагические противоречия имеют к России? Достоевский порой наделяет правящие классы России чертами, знакомыми нам по его описаниям демонических героев: «У нас барская вера — атеизм, равнодушие и холодный, прискучивший разврат, возведенный в нравственность» (24; 191) или «нравится им именно эта пакость и утонченность пакости, не столько скверное слово, сколько идея, в нем заключающаяся; нравится низость падения, нравится именно вонь, словно лимбургский сыр (неизвестный народу) утонченному гастроному; тут именно потребность размазать и понюхать и учиться запахом» (21; 116). Тем не менее Достоевский гораздо чаще настаивает, что байро-

нический герой — явление на русской почве внешнее и наносное. В важнейшем своем признании на эту тему Достоевский сам подчеркивает литературное, а отнюдь не реальное происхождение такого героя. В февральском номере «Дневника писателя» за 1876 год он пишет:

«У нас, может быть, дурных-то людей и совсем нет, а есть разве только дрянные. До дурных мы не доросли... мы ведь до того доходили, что за неимением своих дурных людей... готовы были, например, чрезвычайно ценить, в свое время, разных дрянных **человечков, появлявшихся в литературных наших типах и заимствованных большею частью с иностранного**. Мало того, что ценили, — рабски **старались подражать им в действительной жизни**... Родоначальником этих дурных человечков был у нас в литературе Сильвио, в повести «Выстрел», взятый простодушным и прекрасным Пушкиным у Байрона» (22: 39-40).

В другом месте Достоевский еще раз формулирует разницу между западным и русским развитием личности: «Эти исключительности, это взаимное соперничество, эта замкнутость от всех в самих себя, эта гордая надежда на себя одного — и придаст каждому из них (европейцев) такие исполинские силы в борьбе с препятствиями на пути. Но тем самым эти препятствия все более и более увеличиваются и умножаются. Вот почему европейцы совершенно не понимают русских и величайшую особенность в их характере называли безличностью» (18: 54).

Если же русский человек до Клеопатры, то есть, до дурного, но исполинско-демонического образа еще не дорос, то естественно спросить, насколько проблемы индивидуализма и чрезмерного развития личности актуальны для самой России? Недавно западными социологами был проведен весьма любопытный эксперимент. Участников двух групп ученых, японских и американских, просили оценить их индивидуальный вклад в групповые проекты, которыми они занимались. Оказалось, что каждый из десяти американцев в среднем оценил свой вклад как 20 процентов, а каждый из десяти японцев — как 5 процентов. То есть, в среднем американец в два раза преувеличил свой индивидуальный вклад, а японец — в два раза уменьшил. Возвращаясь к Достоевскому, хочется спросить — одинакова ли применима формула «смирись, гордый человек» к американцам и японцам? И не разумнее ли будет сказать японцу — «возгордись, смиренный человек?» Пушкин в свое время блестяще сформулировал исторический парадокс: «что нужно Лондону, то рано для Москвы». И если, согласно эксперименту социологов, Лондону или Нью-Йорку самое время смиряться, то странам с такими мощными традициями самоотрицания и самопожертвования, как Россия или Япония, слушать призывы к смирению представляется преждевременным, если не бессмысленным. Ибо призыв к смирению имеет смысл только в контексте гордости, сво소волия, независимости и завышенной оценки собственного «я», то есть тех культурных ценностей, которые отличают западную цивилизацию. В противном случае подобные призывы не приведут ни к чему, кроме «смирения паче гордости».

Достоевский, как никто другой исследовал и описал парадигму поведения, связанного с злоупотреблением смирением. Неспроста Достоевский обращал внимание читателей на отрицательный аспект смирения многих своих героев, среди которых следует особо выделить Фому Опискина, капитана Снегирева и Мармеладова. Смирение этих героев вызвано насильственным подавлением личности и является пародией истинного смирения. Раскрытый Достоевским негативный потенциал смирения необходимо учитывать в спорах о русском смирении и западном самоутверждении.³

В своей статье «М.Ю. Лермонтов — поэт сверхчеловечества» Мережковский справедливо замечает:

«Кажется чего другого, а смирения, всяческого — и доброго и злого, — в России довольно. Смирению учила нас русская природа... Смирял нас Петр, смирял Аракчеев, смирял Николай 1-й, смиряет вся русская литература... Где же, где, наконец, в России тот гордый человек, которому надо смириться? Хочется иногда ответить на этот вечный призыв к смирению: откуда же еще смиряться?» (Мережковский, 384).

Поэтому, как мне представляется, в русском контексте гораздо важнее рассмотреть ту сторону мысли Достоевского, которая видит позитивное в развитии личности и болезненное в ее подавлении. Еще в 1847 году он писал:

«Коль неудовлетворен человек, коль нет средств ему высказаться и проявить то, что получше в нем (не из самолюбия, а вследствие самой естественной необходимости человеческой сознать, осуществить и обусловить свое Я в действительной жизни), то сейчас же и впадает он в какое-нибудь самое невероятное событие..., то сопьется..., то пустится в картеж и шулерство, то в бретерство, то наконец, с ума сойдет от амбиции, и даже страдая тем, что пришлось страдать из-за таких пустяков, как амбиция» (18; 31).

То есть, если здоровое развитие личности не возможно, то начинаются эксцессы, прямо ведущие к надломам, знакомым нам по поведению подпольного парадоксалиста. Хочу отметить, что этот «анти-герой» Достоевского, по большому счету, олицетворяет трагедию не сверхчеловека, а недочеловека.

Говоря о Жорж Занд, Достоевский замечает: «Она верила в личность человеческую безусловно... возвышала и раздвигала представления о ней всю жизнь свою... и тем самым совпадала и мыслью, и чувством своим с одной из самых основных идей христианства, то есть признанием человеческой личности и свободы ее (а стало быть, и ее ответственности)» (23; 37). О том что христианство отнюдь не противоположно развитию личности, Достоевский говорил не раз: «Закон разумной необходимости есть первое всего уничтожение личности... Христианство же, напротив, наиболее провозглашает свободу личности» (24; 171). В другом месте он отмечает, что «в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли» (22; 191).

Достоевский часто сокрушался по поводу безличности: «Совсем неко-

го уважать (вот язва теперешнего), как несерьезно у нас принялось просвещение прежнее. Лица без образов» (21; 252) и отмечал, что в России: «Личность не обеспечена... Общество правил нравственности не имеет... Из Европы, стало быть, ничего не принесло» (24; 229). Достоевский, как мы помним, выделял исполинские силы западного «я», потому и писал о России:

«Мне хотелось бы изобразить твердого и умиленного человека... Вот таких людей у нас нет, желательно, чтобы были. Личностей, самостоятельных мало. Оскудели. Отчего бы это?.. двухсотлетняя опека. Сами себя в грош не ставим и даже с умилением, тем самым признаем неизбежность опеки... Оно хорошо, опека, только не слишком ли уже долго. Нам говорят: живи самостоятельно, — вот вам учреждения. Но ведь самостоятельность нечто живое и самобытное, и плохо, если обратится только в учреждение. В опеку над несовершеннолетними» (2; 146).

В другом месте он пишет: «вот где начало зла: ... в вековом национальном подавлении в себе всякой независимой мысли» (21; 132), и жалуется, что «честь и порядочность понимаются как-то странно, собственного же достоинства не оказывается никакого» (26; 47).

Таким образом, мы видим, что взгляд Достоевского на проблему индивидуализма сложен, противоречив, словом, диалектичен. Достоевский знает, что позитивное в развитии личности связано с отрицательным. Он пишет о том, что западная сила связана с замкнутостью, гордостью и соперничеством и что поэтому исполинские силы западного «я» побеждают препятствия, но одновременно создают их. Будучи убежденным, что Христос является идеалом развития личности, Достоевский видит все недостатки западного «я» по сравнению с христианским идеалом. Отказываясь признать самостоятельность, независимость, чувство собственного достоинства в качестве конечного идеала, Достоевский тем не менее сокрушается по поводу их отсутствия в России.

Наиболее полным образом взгляд на проблему индивидуализма выражен Достоевским в заметке «Социализм и христианство» (1864-5). Достоевский отмечает три фазы в развитии человечества. Первая фаза, связанная с патриархальным обществом, характеризуется тем, что «человек живет массами» и «живет непосредственно» (20; 191). Затем наступает современный период, период цивилизации. Это период переходный, но необходимый: «факт, которого никому не миновать» (20; 192). Он определяет этот феномен как «развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (патриархальных, авторитетных, законов масс)» (20; 192). И, наконец, третья стадия: «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь... не авторитетно, а напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли» (20; 192). Осуществляется это возвращение по мере реализации личностью христианского идеала: «А по Христу получите: Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем» (20; 193).

Хочется подчеркнуть, что несмотря на всю свою негативную риторику, несмотря на образы болезни и распада, трихин и моровой язвы, которыми Достоевский порой наделяет индивидуализм, несмотря на желание убедить русский народ от болезненных явлений, связанных с развитием личности, Достоевский, тем не менее, признает, что второй фазы, то есть периода развития личного сознания, «никому не миновать». И говорит он это не в силу своей приверженности троичной гегелевской схеме, а в силу того, что он видит в этом процессе положительное явление, ибо если «в христианстве крайнее развитие личности», то достигнуть его без развития личного начала, свойственного второму этапу, нельзя.

Конечно же, Достоевский не был первым, кто обсуждал проблему индивидуализма в России и кто видел позитивное в развитии личности. Одним из аспектов полемики между западниками и славянофилами было отношение к Западу и к понятию личности, выработанной Западом. В своей ключевой статье на эту тему «Взгляд на юридический быт древней России» (1847) Константин Кавелин настаивает, что «личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, — есть необходимое условие всякого духовного развития народа» (Кавелин, 22). Кавелин подчеркивает, что в отличие от германских племен, которым «предстояло развить историческую личность, которую они принесли с собою, в личность человеческую», задача России заключается в том, чтобы «создать личность» (Кавелин, 23). Излагая мысль об отличии между западным и русским характером, мысль, которая стала общим местом как для западников, так и для славянофилов, Кавелин замечает:

«Он (человек Западной Европы) привыкает надеяться и опираться только на самого себя, быть вечно начеку, вечно настороже. Отсюда возникает в нем глубокое сознание своих сил и своей личности. Семейный быт действует противоположно. Здесь человек как-то расплывается; его силы, ничем не сосредоточенные, лишены упругости, энергии и распускаются в море близких, мирных отношений. Здесь человек убаюкивается, предается покою и нравственно дремлет. Он доверчив, слаб и беспечен, как дитя. О глубоким чувстве личности не может быть и речи» (Кавелин, 22).

«Генияльная», по выражению Белинского, мысль Кавелина (Белинский, 577) породила длительную полемику по вопросу о человеческой личности, полемику, в которую оказались вовлечены не только Кавелин и Белинский, но и Самарин, Хомяков, Герцен, Шевырев и т.д. При всем разнообразии идей и взглядов на развитие личности, которым отличалась эта полемика, мыслители, обратившиеся к этой теме после Достоевского, вняли в основном только одной стороне полемики и последовали за Достоевским лишь в его отрицательном и утопическом взгляде на индивидуализм.

Тон, как мне представляется, был задан Владимиром Соловьевым в его «Трех речах в память Достоевского» (1883). Соловьев почти не говорит о необходимости развития отдельной человеческой личности и уделяет все свое внимание идеалам всеединства, всечеловечества и вселенского хрис-

тианства. Разъединение и отчуждение, в котором, по-видимому, предстоит еще долго жить человечеству, Соловьеву не интересны, это для него «факт», а «в том-то и заслуга, в том-то и все значение таких людей, как Достоевский, что они не прсклоняются пред силой факта и не служат ей» (Соловьев, 304). А ведь еще сам Достоевский сокрушался по поводу презрения к фактам: «Факты. Проходят мимо. Не замечают... никто не хочет понатужиться и заставить себя думать и замечать» (16; 329) и высказанно это именно относительно ситуации подполья, тесно связанной с неразрешенными проблемами развития отдельной личности.

Согласно же Соловьеву, период цивилизации, этот необходимый фазис, настолько прост и ясен, что о нем можно не говорить, это факт, перед которым незачем преклоняться. Но отказ прсклоняться не означает, что факты следует игнорировать и концентрироваться вместо этого на утопических описаниях идеала. А именно этим и занят Соловьев в своих речах о Достоевском. С радикализмом, поражающим воображение даже сейчас, в конце двадцатого века, привыкшего к отрицанию прошлого и настоящего ради светлого будущего, Соловьев в своей третьей речи заявляет: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла» (Соловьев, 311). То есть, то, что должно являться венцом человеческого развития — победа над собой, над собственным эгоцентризмом и своеволием — а также весь процесс борьбы эгоизма с самопожертвованием, который определяет современную цивилизацию — для Соловьева представляются первым шагом, не сделав которого, ничего делать и не следует. Хочется вспомнить по этому поводу известные слова Чехова: «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский (же) человек знает какую-либо одну из этих двух крайностей, середина же между ними не интересуется его» (Чехов, 224). Таким же полем является индивидуализм, лежащий между первобытной общиной прошлого и христианской общиной будущего. И именно это огромное поле, охватывающее века западной цивилизации, утопическая мысль Соловьева перешагивает за секунду.

То, что Достоевский считает необходимым этапом развития, Соловьеву представляется абсолютным злом: «Отделение от Божества, т.е. от полноты Добра, есть зло, и, действуя на основании этого зла, мы можем делать только дурное дело» (315). Конечно, Достоевский сам часто описывал западную цивилизацию как зло и болезнь, но тем не менее, если смотреть на цивилизацию как на зло и дурное дело, не возникнет ли соблазна полностью этот необходимый этап отвергнуть?

В творчестве Достоевского Соловьев видит объяснение «призвания России» (315), формулировку «общественного идеала» (300), «высшего идеа-

ла общества» (296), тогда как сам Достоевский в полемике с Градовским отрицал существование каких-либо общественных идеалов, не связанных с идеалом личного самосовершенствования: «а нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы» (26; 164).

Для Соловьёва Достоевский становится общественным пророком, лечащим все общество. Естественно, что при такой перспективе, т.е. на фоне интересов всего общества, вся глубина и сложность взглядов Достоевского на проблему индивидуальности теряется, становится незначительной. Процесс, в ходе которого индивидуум преодолевает себя и стремится к реализации Христианского идеала, уступает место окончательному результату: братству, всеединству и всеенской Церкви. Перемена точки зрения приводит к определенному нетерпению. Коль результат известен, борьба и преодоление перестают быть интересными, и личность начинают подгонять. В те редкие моменты, когда Соловьёв отвлекается от формулировок общественного идеала и начинает говорить о личности, делает он это только в терминах задач и обязанностей: «требуется от личности, чтобы она отрелась... личность должна преклониться» (301), «от личности же... прежде всего требуется, чтобы она отказалась» (300), «беспредельная самоуверенность должна исчезнуть... самодельное самооправдание должно смириться» (299) и т.д.

Мережковский тоже считает, что проблемы личного саморазвития узки и ограничены по отношению к общему делу. В своей известной статье «Пророк русской революции» Мережковский отмечает неадекватность личной святости и личного совершенствования и связанного с ними христианства, которое, согласно Мережковскому, целиком направлено на индивидуальную человеческую личность: «христианство есть откровение единой Личности Богочеловеческой: вот почему подлинная святость христианская есть по преимуществу святая личная, внутренняя, уединенная, безобщественная. И вот почему, — добавляет Мережковский, — так бесплодны все попытки включить в христианство общественность, которая есть начало множественности» (Мережковский, 346). В этом, согласно Мережковскому, лежит ошибка Достоевского. Несмотря на эту ошибку, Достоевский, согласно Мережковскому, был пророком новой религии, того, что Мережковский называет по-разному: «религией Троицы», «религией Святой Земли», или «религией Святого Духа»: «Не в христианство, а только в религию Троицы, Всех Трех — Божественной Множественности, открывающейся в Божеском единстве — включается и человеческая множественность, совокупность личностей — святая общественность... Церковь как царство» (Мережковский, 347).

Мережковскому, как мы видим, скучна личная, уединенная святость, поэтому он спешит объединиться с Достоевским на уровне нового мировоззрения, «Божественной Множественности».

Безусловно, список подобных высказываний можно было бы продолжать, ибо выражение скуки, нетерпения, а то и неприятия проблем индивидуализма, так же как и уверенность в неадекватности личного самоусовершенствования для высших задач и мировых гармоний свойственны многим мыслителям, последовавшим за Достоевским. Вывод же напрашивается следующий. Мне кажется, что критика индивидуализма, также как и прославление общинных ценностей в обществе, где, говоря словами Белинского, «личность еще только наклеивается» (Белинский, 682) — занятие преждевременное. Запад, возможно, уже реализовал положительный потенциал индивидуализма и остался лишь с людьми, которые считают себя центрами вселенной и поэтому в два раза завышают удельный вес своего вклада в общую жизнь. Поэтому Западу и стоит себя критиковать или читать на худой конец Достоевского. Те же, кто концентрируется на отрицательных аспектах индивидуализма в русском контексте, примитивизируют диалектику Достоевского, точнее, воспринимают только отрицательную сторону его мысли, которую, очевидно, всего легче заметить. Поэтому те представители русской культуры, которые, апеллируя к авторитету Достоевского и ссылаясь на Люцифера, Аримана, богочеловека, демонизм или Ницше, критикуют индивидуализм, заняты занятием несвоевременным и неадекватным.

Вместо того, чтобы внимать тому положительному и необходимому, что содержится в развитии личности, русские интеллектуалы последовали за Достоевским в другом: демонизм и болезненное начало индивидуализма были неопровержимо доказаны, сильная, независимая, самостоятельная личность стала пугалом, которым, ссылаясь на авторитет Достоевского, стали запугивать людей; индивидуализм был отвергнут, а идея преодоления индивидуализма была переиначена в идею отрицания личности. Достоевский же не раз подчеркивал, что «лишь трудом и борьбой достигается самобытность и чувство собственного достоинства» (21; 18). Говорил он и о том, что «осмыслить и прочувствовать можно даже и верно и разом, но сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина. Вот эту-то неустанную дисциплину над собой и отвергают иные наши современные мыслители: слишком де много уж было деспотизму, надо свободы, а свобода эта ведет огромное большинство лишь к лакейству перед чужой мыслью, ибо страх как любит человек все то, что подается ему готовым» (25; 47).

Такой вот готовой и была подана русскому обществу критика индивидуализма. Ее и восприняли без труда, без преодоления, без победы над соблазнами личности и отъединения. Неужели о таком христианском развитии, борьбе и свободном выборе мечтал Достоевский?

БИБЛИОГРАФИЯ

Анненкова Е.И. «Русское смирение и западная цивилизация (спор славянофилов и западников в контексте 40-50-х годов XIX века)». «Русская литература», № 1, 1995.

Белинский В.Г. Собрание сочинений в девяти томах. Том 9. Москва, 1982.

Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Том 17. Москва, 1987.

Елиас Норберт (Elias, Norbert). *The Society of Individuals.* Translated by **Edmund Jephcott.** Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Кавелин К.Д. «Взгляд на юридический быт древней Руси». Наш умственный строй. Москва, 1989.

Мережковский Д.С. «Пророк русской революции»: «М.Ю. Лермонтов — поэт сверхчеловечества». В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. Москва, 1991.

Соловьев Владимир. «Три речи в память Достоевского». Сочинения в двух томах. Том 2. Москва, 1988.

Торслев Питер (Thorslev Peter L.) *The Byronic Hero: Types and Prototypes.* Minneapolis: Minnesota University Press, 1968.

Франк С.Л. «Достоевский и кризис гуманизма». О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Москва, 1990.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная статья является частью большой работы на тему «Русская культура и индивидуализм: Наследие Достоевского», в которой я рассматриваю отношение русских мыслителей и писателей к проблемам индивидуализма, и пытаюсь проанализировать как корни, так и проявления этого отношения.

² Согласно влиятельному немецкому социологу Норберту Элиасу, каждому человеку свойственно видеть себя и как индивидуальную особь («я-идентификация»), и как члена группы («мы-идентификация»). Индивидуализм и связанные с ним понятия наиболее ярко проявляются в тот момент, когда члены общества начинают идентифицировать себя прежде всего как конкретную личность (имя и фамилия), а не как члена какой-либо группы, будь то национальной, этнической, религиозной, профессиональной, возрастной и т.д. (Елиас, 153-239). Комментируя ситуацию в современных западных обществах, Елиас пишет: «для структур современных развитых обществ характерен тот факт, что то, что отличает людей, их «я-идентификация», ценится выше, чем то общее, что они имеют между собой, их «мы-идентификация» (Елиас, 156).

На Западе существует обширная литература на тему индивидуализма. Среди классических работ следует указать следующие монографии: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.* Edited by Michael Carrithers and Steven Lukes. New York: Cambridge University Press, 1985; **Dumont Louis.** *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago: The University of Chicago Press, 1986; **Elias Norbert.** *The Society of Individuals.* Translated by Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell, 1991; **Hayek Friedrich A.** *Individualism and Economic Order.* Chicago: The University of Chicago Press, 1948; *Individualism: Theories and Methods.* Edited by Pierre Birnbaum and Léon Krier. Oxford: Clarendon Press, 1990; **Lukes Steven.** *Individualism.* London: Blackwell, 1973; **Oakeshott Michael.** *On Human Conduct.* Oxford: Clarendon Press, 1975.

На русском языке выделяются дореволюционные труды **Андреевича** «Опыт философии русской литературы» (С.-Петербург, 1905) и **Иванова-Разумника** «История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX века» (С.-Петербург, 1911). Среди недавно опубликованных работ следует отметить сборник очерков **Владимира Кантора** «В поисках личности: Опыт русской классики» (Москва, 1994).

³ Чего не делает, например, Е.И. Анненкова в своей недавней статье «Русское смирение и западная цивилизация» (Анненкова, 123-137).