

## ГЛАВА IV.

### Толстой и Достоевскій.

(Апогей этического индивидуализма).

Взаимоотношеніе Михайловскаго съ одной стороны, Толстого и Достоевскаго — съ другой можетъ быть сопоставлено съ взаимоотношеніемъ западничества къ славянофильству: соціологическій индивидуализмъ былъ характеренъ для перваго, этическій индивидуализмъ — для втораго. Точно такъ же соціологическій индивидуализмъ характеризуетъ собою, какъ мы только-что видѣли, міровоззрѣніе Михайловскаго; мы увидимъ сейчасъ, что этическій индивидуализмъ заполняетъ собою все міровоззрѣніе и Толстого и Достоевскаго. Міровоззрѣнія эти являются такимъ образомъ взаимно-дополнительными; логика мысли у Михайловскаго и логика образовъ у Толстого и Достоевскаго является рѣшеніемъ съ двухъ сторонъ одной и той же проблемы индивидуализма.

Такимъ раздѣленіемъ мы выставляемъ на видъ только главныя черты изучаемыхъ нами воззрѣній; мы видѣли у Михайловскаго не только соціологическій, но и яркій этическій индивидуализмъ; мы увидимъ у Толстого и Достоевскаго индивидуализмъ не только этическій, но и соціологическій. Но въ исторіи русской общественной мысли намъ нужно отбѣнить прежде всего наиболѣе характерныя черты развивающейся нити русскаго самосознанія.

„Великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ“, — слышали мы отъ Михайловскаго. Толстой и Достоевскій оба были „семидесятники“, хотя творчество такихъ людей разбиваетъ не только рамки десятилѣтій, но и границы столѣтій. Однако не надо забывать и того, что есть Гете творецъ

вѣчно-юнаго „Фауста“ и есть Гете авторъ мѣщанской поэмы „Германъ и Доротея“, есть Шекспиръ создатель вѣчныхъ типовъ Лира, Гамлета, Отелло и есть Шекспиръ авторъ посредственныхъ сонетовъ: первые стоятъ выше пространства и времени, вторые принадлежатъ определенному мѣсту и узко ограниченной эпохѣ. Такъ и въ нашемъ случаѣ: есть міровые гении Достоевскій и Толстой, творцы и создатели бессмертныхъ художественныхъ образовъ и этическихъ системъ, а есть кромѣ того Достоевскій и Толстой — російскіе семидесятники, эпигоны народничества, тѣсно связанные съ запросами своей эпохи, своего народа. Остановимся сначала на этихъ простыхъ смертныхъ, чтобы потомъ перейти къ бессмертнымъ сторонамъ ихъ дѣятельности.

Толстой — кающійся дворянинъ, Достоевскій — разночинецъ: вотъ краткая формула, предложенная еще Михайловскимъ для объясненія нѣкоторыхъ основныхъ чертъ разбираемыхъ писателей, — формула, съ восторгомъ принятая впоследствии, въ девяностыхъ годахъ, критиками изъ лагеря ортодоксальныхъ марксистовъ (см. Михайловскій, III, 496—509 и др.). Въ этой формулѣ, какъ схемѣ, лежитъ большая доля относительной истины; руководствуясь ею, уже а priori можно отбѣнить двѣ-три интересныя для насъ черты міровоззрѣнія Достоевскаго и Толстого. Мы помнимъ, что кающіеся дворяне были представителями анти-индивидуалистической идеологіи уязвленной совѣсти, примата социальнаго надъ политическимъ и индивидуальнымъ — и мы увидимъ у Толстого семидесятыхъ годовъ крайній социологическій анти-индивидуализмъ; мы знаемъ, что разночинцы исповѣдывали ультра-индивидуалистическую идеологію возмущенной чести, приматъ индивидуальнаго и политическаго надъ социальнымъ — и мы найдемъ у Достоевскаго яркій индивидуализмъ. Поскольку это вѣрно — вѣрна и вышеприведенная формула, какъ схема; однако, никакая формула не можетъ покрыть собою живого человѣка — это надо постоянно имѣть въ виду; исключительно слѣпой вѣрой въ этикетки можно объяснить себѣ то противорѣчіе, въ которое впадаютъ критики, пытающіеся разобраться въ постановкѣ и рѣшеніи проблемы индивидуализма у Достоевскаго и Толстого. Такъ, на примѣръ, одни утверждаютъ, что Толстой — „истый индивидуалистъ до мозга костей“, въ то время какъ Достоевскій является типичнымъ анти-индивидуалистомъ, котораго „свобода и самосовершенствованіе личности мало заботятъ (!!). Личность по его ученію должна лишь смириться и принести себя въ жертву отечеству“ (см. „Исторію новѣйшей русской литературы“ г. Скабичевскаго,

стр. 165—166); другіе въ то же самое время находятъ у Достоевскаго „рѣшительный индивидуализмъ“, а у Толстого — отрицаніе личной воли и самоподчиненіе личности обществу (см. „Минувшій вѣкъ“, г. Морозова, стр. 221)...

Не придавая особаго значенія какимъ бы то ни было формуламъ, попробуемъ непосредственно разобраться въ основныхъ чертахъ, связующихъ Достоевскаго и Толстого съ теченіями семидесятыхъ годовъ: познакомимся съ почвенной теоріей Достоевскаго и съ народничествомъ Толстого въ семидесятыхъ и второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ. Оба они были народниками того или иного оттѣнка и оба были далеки отъ народничества критическаго.

Достоевскій въ началѣ шестидесятыхъ годовъ пришелъ къ убѣжденію, что и западничество и славянофильство уже не могутъ удовлетворять постоянно растущимъ запросамъ развивающейся мысли; онъ желалъ синтезировать оба эти направленія и пытался сдѣлать это въ своемъ журналѣ „Время“ (1861—1864). Сразу приходится сказать, что попытка эта была крайне неудачной: чтобы синтезировать враждебныя теченія сороковыхъ годовъ, нужна была критическая проницательность Герцена, твердая научная основа Чернышевскаго, выдающаяся синтетическая способность Михайловскаго; ни тѣмъ, ни другимъ, ни третьимъ Достоевскій не обладалъ. О чемъ изо дня въ день твердили „почвенники“ — Достоевскій, Григорьевъ, Страховъ и др.? въ чемъ заключалась ихъ проповѣдь? Это было смутное, тягучее, неопредѣленное воззрѣніе, не выдерживающее критики, какъ общественная программа, а между тѣмъ Достоевскій упорно держался за него до послѣднихъ дней своей жизни. Когда Михайловскій однажды наголову разбилъ это воззрѣніе (въ „Отечественныхъ Запискахъ“ 1873 г.), то Достоевскій признался, что статья Михайловскаго была для него въ нѣкоторомъ смыслѣ „какъ бы новымъ откровеніемъ“ и что объ этой статьѣ „когда-нибудь непременно надо поговорить“... („Гражданинъ“ 1873 г., № 8; Собр. сочин., IX, 233 <sup>1)</sup>); но больше никогда не вспоминалъ онъ объ этой статьѣ, молчаливо признавая безсиліе своей позиціи и слабость своей общественной программы. Однако примкнуть къ критическому народничеству онъ не могъ, расходясь съ нимъ въ коренномъ вопросѣ — чего надо держаться, *мнѣній* или *интересовъ* народа? Такъ онъ и остался при своей крайне безсвязной и догматической „почвенной“ точкѣ зрѣнія, утверждая, что всѣ наши бѣды

<sup>1)</sup> Цитаты по изданію Маркса 1894—1895 г.

коренятся въ нашей оторванности отъ почвы, отъ народа, что именно народу (подъ которымъ онъ понимаетъ не всѣ трудящіеся классы общества, а только мужика), народу, а не интеллигенціи, предстоитъ сказать „новое слово“, которое потрясетъ не только Россію, но и Европу: пусть мужички свое слово скажутъ, а мы, „интеллигенція народная“, пусть пока „постоимъ въ сторонкѣ“, единственно чтобы уму-разуму поучиться“... (IX, 524). Подобно всѣмъ народникамъ, Достоевскій былъ убѣжденъ въ возможности особаго пути развитія Россіи; но и здѣсь его аргументація слаба и наивна: у насъ есть замѣчательныя литературныя произведенія удивительной силы мысли и исполненія, заявляетъ онъ; на примѣръ, „Анна Каренина“; такъ почему же у насъ не можетъ быть впослѣдствіи и своей науки, своихъ рѣшеній экономическихъ и соціальныхъ? (XI, 249—250). Впрочемъ самъ Достоевскій указываетъ, что это — не научное предвидѣніе, а *пророчество*: „мы, вѣрующіе, пророчествуемъ“... (XI, 243; см. еще пророчества Достоевскаго — увы! все неудачныя — XI, 301—304). Россія неизбежно скажетъ свое „новое слово“, ибо Европа находится „наканунѣ паденія, повсемѣстнаго, общаго и ужаснаго“... „Грядетъ четвертое сословіе“ — и побѣдитъ всѣхъ и вся: и это не въ отдаленномъ будущемъ, а чуть ли не на дняхъ: это все „близко, при дверяхъ“... „...Уплата по итогу можетъ произойти даже гораздо скорѣе, чѣмъ самая сильная фантазія могла бы предположить“... (XI, 495; всѣ эти цитаты — изъ „Дневника Писателя“ за 1877 и 1880 г.). Европу спасетъ только Россія своимъ „новымъ словомъ“, и тогда на землѣ наступитъ миръ и въ человѣцѣхъ благоволеніе... Что это за новое слово — Достоевскій, конечно, не знаетъ; однако мы увидимъ, что въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ онъ намекнулъ на содержаніе этого „новаго слова“; въ „Дневникѣ Писателя“ онъ только старался выяснитъ, почему именно русскій человѣкъ способенъ сказать всепримиряющее новое слово, — потому что „всечеловѣчность есть главнѣйшая личная черта и назначеніе русскаго“ (1876 г., X, 204). Какъ извѣстно, эта старая чаадаевская мысль легла въ основаніе знаменитой „Пушкинской рѣчи“ (1880 года).

Какая удивительная путаница вѣрныхъ мыслей съ предвзятыми положеніями и наивными „пророчествами“! Какіе убогіе перепѣвы на темы изъ гоголевской „Переписки“! Помните, какъ то же „пророчествовалъ“ вѣрующій въ провиденціальное назначеніе Россіи Гоголь: „еще пройдетъ десятокъ лѣтъ — и вы увидите, что Европа пріѣдетъ къ намъ не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой

мудрости, которой не продаютъ больше на европейскихъ рынкахъ “... Прошло десять, двадцать, тридцать лѣтъ; за такія же дѣтскія пророчества и прорицанія принимается такой колоссъ художественной мысли, какъ Достоевскій... Конечно, не такими пророчествами можно синтезировать воззрѣнія западничества и славянофильства; Достоевскій не хотѣлъ видѣть, что единственно возможный синтезъ ихъ задолго до него сдѣланъ Герценомъ, а впоследствии Михайловскимъ. Кое-что Достоевскій понималъ вѣрно, кое въ чемъ онъ раздѣлялъ предразсудки крайняго славянофильства; въ общемъ же его „почвенничество“ представляло неопредѣленный конгломератъ истерическихъ всхлипываній на ряду съ глубокими и вѣрными мыслями: отчасти мы это видѣли и выше. Достоевскій прекрасно понималъ всю буржуазность эпигоновъ западничества, доктринеровъ либерализма; онъ ѣдко высмѣивалъ пресловутую *свободу*, воспѣваемую сытыми буржуа и остающуюся нереализованной по отношенію къ массѣ народа. Одинаковая свобода всѣмъ дѣлать все что угодно въ предѣлахъ закона является осязаемой величиной только для владѣльца милліона—иронизируетъ Достоевскій въ своихъ „Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ“ (1863 г.): „человѣкъ безъ милліона есть не тотъ, который дѣлаетъ все что угодно, а тотъ, съ которымъ дѣлаютъ все что угодно“... (т. III, ч. II, 45). Но тутъ же онъ повторяетъ старый грѣхъ славянофильства, указывая, будто бы на Западѣ чрезмѣрно развито начало личности: оказывается, что въ Европѣ царитъ „начало личное, начало особняка, усиленнаго само-сохраненія, самопромышленія, самоопредѣленія въ своемъ собственномъ Я, сопоставленія этого Я всей природѣ и всѣмъ остальнымъ людямъ какъ самоправнаго отдѣльнаго начала, совершенно равнаго и равноцѣннаго всему тому, что есть кромѣ него“... А между тѣмъ, заявляетъ Достоевскій, „личность прежде всего должна бы была все свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротивъ, отдать его обществу безъ всякихъ условій“... Отъ имени личности Достоевскій обращается къ обществу со слѣдующими характерными словами: мы крѣпки только всѣ вмѣстѣ: возьмите же меня всего, если вамъ во мнѣ надобность, не думайте обо мнѣ, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я всѣ свои права вамъ отдаю и пожалуйста располагайте мною... Уничтожусь, сольюсь съ полнымъ безразличіемъ, только бы ваше-то братство процвѣтало и осталось“... Братство съ своей стороны тоже великодушно отдаетъ себя всецѣло въ распоряженіе личности. послѣ чего настаетъ миръ всего міра и благораствореніе воздѣховъ...

Не трудно узнать во всемъ этомъ стараго знакомаго—политическій романтизмъ славянофильства, но ошибочно было бы видѣть въ этомъ анти-индивидуализмъ Достоевскаго; напротивъ, подобно славянофиламъ, онъ стоитъ здѣсь на почвѣ этического индивидуализма, ставитъ личность высоко. „Что-жъ—спрашиваетъ онъ—...надо быть безличностью, чтобъ быть счастливымъ? Развѣ въ безличности спасеніе? Напротивъ, напротивъ, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо въ высочайшей степени, чѣмъ та, которая теперь опредѣлилась на Западѣ“. Дѣло въ томъ, что самовольное, сознательное самопожертвованіе есть признакъ высочайшаго развитія личности: „добровольно положить свой животъ за всѣхъ, пойти за всѣхъ на крестъ, на костеръ, можно только сдѣлать при самомъ сильномъ развитіи личности“ (т. III, ч. II, 45—47).

Конечно, съ послѣднимъ утвержденіемъ спорить не приходится, такъ какъ безспорно, что сознательное самопожертвованіе во многихъ случаяхъ именно проявляетъ личность во всей ея полнотѣ и силѣ; говоря о славянофилахъ, мы уже указывали, что ихъ требованіе подчиненія личности не противорѣчитъ ихъ этическому индивидуализму. Но уже Герценъ вскрылъ главнѣйшую ошибку этой теоріи самопожертвованія. „...Позвольте спросить,—иронизировалъ онъ:—возможно ли *хроническое* самоотверженіе? Разомъ пожертвовать собою не важность: Курцій бросился въ пропасть, да и поминай какъ звали,—это понятно; а безпрестанно, цѣлые годы, каждый день приносить себя на жертву,—да гдѣ же взять столько геройства или столько ослинаго терпѣнія?“... Здѣсь вопросъ поставленъ ребромъ, ярко и выпукло, по-герценовски. Бываютъ случаи, когда и можно и должно жертвовать своей личностью, и жертва эта будетъ яркимъ проявленіемъ индивидуализма; но *въ возведеніи этого возможнаго частнаго случая въ необходимый общій принципъ* заключается вся ошибка и славянофиловъ и Достоевскаго, въ этомъ возведеніи лежитъ причина того политическаго романтизма, въ которомъ повинны и тѣ и другой. Очевидно поэтому, что какъ политическая платформа, какъ общественная программа, теорія Достоевскаго не удовлетворяла практическимъ запросамъ жизни; она была утопична во сто кратъ болѣе, чѣмъ критическое народничество со своей экономической утопией соединенія въ единомъ лицѣ двухъ ипостасей—производителя и потребителя. Исповѣдуя свой общественный романтизмъ, Достоевскій въ то же самое время слегка иронизировалъ надъ „мечтательнымъ элементомъ славянофильства“ и выражалъ

свои симпатіи общественному реализму западничества (см. его статьи во „Времени“ 1861 г.; ср. IX, 154, 156 и др.); онъ не видѣлъ, что самъ онъ въ этомъ отношеніи является вѣрнымъ послѣдователемъ славянофильства, что именно у него вполне отсутствуетъ общественный реализмъ... Въ общемъ приходится прійти къ тому выводу, что попытка синтеза славянофильства и западничества не могла быть реализована Достоевскимъ и осталась въ разрядѣ „добрыхъ намѣреній“; почвенничество же его было только догматическимъ народничествомъ второстепеннаго значенія: своего слова въ этой области ему сказать не пришлось.

Если мы обратимся теперь къ народническимъ воззрѣніямъ Толстого, то намъ придется повторить многое изъ сказаннаго выше. (Мы пока будемъ говорить исключительно о социологической сторонѣ воззрѣній Толстого, откладывая на время ихъ этическую подоплеку; особенно это касается его ученій восьмидесятыхъ годовъ). По своей окраскѣ народничество Толстого стоитъ посрединѣ почвенничества Достоевскаго и критическаго народничества семидесятыхъ годовъ: подобно первому, Толстой склоняется къ *интересамъ*, а не интересамъ народа, подобно второму, онъ обращаетъ свое главное вниманіе на раздѣленіе блага реальной личности и абстрактнаго человѣка. Познакомимся немного подробнѣе съ главными положеніями его народничества. Еще въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Толстой вполне ясно высказалъ свои взгляды въ рядѣ глубоко интересныхъ статей, а особенно въ статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“ (1862 г.); въ ней онъ съ замѣчательной силой мысли предвосхитилъ многія основныя положенія критическаго народничества, подробно развитыя въ слѣдующемъ десятилѣтіи Михайловскимъ. Онъ первый въ русской литературѣ послѣ Герцена и Чернышевскаго указалъ на противоположность интересовъ народа и націи; очевидно по всему, что это было сдѣлано внѣ всякаго вліянія антибуржуазныхъ нѣмецкихъ экономистовъ, съ которыми Толстой въ то время вовсе не былъ знакомъ. „Интересы общества и народа—завяляетъ Толстой—всегда бываютъ противоположны. Чѣмъ выгоднѣе одному, тѣмъ невыгоднѣе другому“; это положеніе онъ подтверждаетъ далѣе примѣромъ, а именно, прилагая его къ понятію прогресса: „прогрессъ тѣмъ выгоднѣе для общества, чѣмъ невыгоднѣе для народа“ (IV, 141 <sup>1</sup>). Не трудно видѣть, что Толстой говоритъ здѣсь объ эволюціи и намѣчаетъ ту самую мысль, которую десятью го-

<sup>1</sup>) Цитаты по 9-му изданію собранія сочиненій Л. Толстого.

дами позже подробно развилъ Михайловскій, отрицательно относясь къ развитію общества по органическому типу. Народъ, т.-е., по опредѣленію Толстого, „занятыя классы“ (и здѣсь предвосхищеніе Михайловскаго, признававшаго народомъ всѣ „трудящіеся классы общества“) заинтересованъ ростомъ своего благосостоянія, а отнюдь не ростомъ апокрифической „цивилизаци“, между тѣмъ какъ „прогрессъ благосостоянія... не только не вытекаетъ изъ прогресса цивилизаци, но большею частью противоположенъ ей“ (IV, 141, 151; ср. XII, 333 и др.); другими словами, Толстой выставляетъ впередъ благо реальной личности и относится вполне отрицательно къ благу абстрактнаго человѣка. (Эту мысль Толстой впоследствии художественно развилъ въ началѣ VI-й главы „Смерти Ивана Ильича“, а отчасти и въ XXXVIII-й главѣ II-й части „Воскресенья“; ту же самую мысль выразилъ и Достоевскій извѣстными словами: „...любить общечеловѣка, значитъ навѣрно ужъ презирать, а подчасъ и ненавидѣть стоящаго подлѣ себя настоящаго человѣка“, т. IX, 203).

Вполнѣ понятно, что, придя къ такой точкѣ зрѣнія, Толстой поставилъ во главу угла своихъ воззрѣній вопросъ о раздѣленіи труда; впрочемъ, вполнѣ ясно онъ выразилъ свои мысли по этому вопросу только къ восьмидесятымъ годамъ, и мысли эти были весьма близки къ критическому народничеству. Особенно полно онъ изложилъ свои взгляды на это въ замѣчательной статьѣ „Такъ что же намъ дѣлать?“ (1884 — 1885 гг.). Наука доказываетъ неизбежность раздѣленія труда, но тутъ-то и возникаетъ неустрашимый вопросъ — да правильно ли этотъ трудъ раздѣленъ? „И если люди считаютъ извѣстное раздѣленіе труда неразумнымъ и несправедливымъ, то никакая наука не можетъ доказать людямъ, что должно быть то, что они считаютъ неразумнымъ и несправедливымъ“ (XII, 324). Въ этихъ словахъ у Толстого безсознательно сказалося признаніе дуализма сущаго и должнаго и этического примата второго надъ первымъ; но, устраняя пока этическую точку зрѣнія, мы скажемъ только, что взгляды Толстого здѣсь и въ дальнѣйшемъ вполнѣ совпадаютъ съ основоположеніями критическаго народничества и субъективизма Михайловскаго. Толстой рѣзко нападаетъ на спеціалистовъ, этихъ „скопцовъ мысли“ съ вывихнутыми мозгами; онъ горячо проповѣдуетъ, что человѣкъ выше науки, выше всего на свѣтѣ; онъ удачно опровергаетъ органическую теорію общества и т. п. (XII, 329, 317—324 и др.)—но во всемъ этомъ мало новаго по сравненію съ основными положеніями критическихъ народниковъ семидесятыхъ годовъ. Поскольку Толстой приближается



здѣсь къ критическому народничеству, постольку несомнѣненъ его соціологическій индивидуализмъ; въ восьмидесятыхъ годахъ этотъ индивидуализмъ сказался еще ярче, когда Толстой пришелъ къ теоретическому анархизму.

Однако взгляды Толстого таили въ себѣ и явные признаки анти-индивидуализма. Признавая подобно всѣмъ народникамъ особый путь развитія Россіи (о чемъ см., напр., IV, 118—119, 151 и др.), Толстой, подобно Достоевскому, находилъ нужнымъ для этого держаться *мнѣній* народа, а не только бороться за его интересы. Въ этомъ сквозила крайняя субъективистическая точка зрѣнія, не признававшая объективнаго блага и утверждавшая, что сколько головъ, столько и умовъ, сколько умовъ, столько и интересовъ; однако въ то же время Толстой считалъ вполне допустимымъ подчиненіе всѣхъ общимъ мнѣніямъ народа—и самъ не видѣлъ противорѣчія, въ которое впадалъ; подавленіе личности при этомъ подчиненіи оставалось имъ безъ вниманія. Цѣлая сторона человѣческаго духа, разумъ, — безпощадно зачеркивалась Толстымъ, на томъ основаніи, что наука не можетъ отвѣтить на вопросъ „какъ мнѣ жить свято?“ (вспомнимъ исканія кающихся дворянъ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ); толстовство въ этомъ отношеніи пошло еще дальше Толстого и впало не только въ анти-индивидуализмъ, но и въ явное мѣщанство, какъ мы это увидимъ въ слѣдующей главѣ.

Итакъ, въ своей общественной программѣ Толстой стоялъ по-среди нѣ между почвенниками и критическими народниками; тщетны были поэтому попытки различныхъ критиковъ причислить его къ западникамъ или приобщить къ лику славянофиловъ. Онъ никогда не пытался синтезировать эти два направленія, какъ это хотѣлъ сдѣлать Достоевскій, а шелъ своей тропой, одинаково далекой отъ всѣхъ группъ нашей интеллигенціи. И несмотря на это, связь его съ идеями семидесятыхъ годовъ несомнѣнна, также какъ и связь съ ними Достоевскаго. *Достоевскій отчасти, а Толстой въ особенности были предшественниками критическаго народничества въ шестидесятыхъ годахъ; въ семидесятыхъ они сдѣлались эпигонами его и ученія ихъ стали вырожденіемъ критическаго народничества.* Мы можемъ смѣло высказать эту непочтительную мысль, такъ какъ не смѣшиваемъ истинно великихъ сторонъ дѣятельности Толстого и Достоевскаго со сторонами слабыми и даже мало достойными величайшихъ представителей русской интеллигенціи. Сравнить *apud für sich* соціологическія воззрѣнія и общественныя программы Толстого и Достоевскаго, съ одной стороны, и Михайловскаго съ дру-

гой — настолько же наивно, какъ ставить рядомъ „Анну Каренину“ или „Братьевъ Карамазовыхъ“ съ беллетристическими произведеніями автора „Борьбы за индивидуальность“ („Карьера Оладушкина“ и т. п.). Конечно, сами по себѣ Толстой и Достоевскій такія громадныя величины, что самая наивная и слабая теорія пріобрѣтаетъ въ ихъ устахъ величайшій интересъ для общей характеристики ихъ воззрѣній, — что однако нисколько не мѣшаетъ этимъ теоріямъ быть ничтожной цѣнности безотносительно. Почвенничество Достоевскаго прошло совершенно безслѣдно въ исторіи русской жизни шестидесятыхъ-семидесятыхъ годовъ, имѣло нѣсколько большій успѣхъ въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ (его апогей — пушкинская рѣчь 1880 г.); толстовство достигло значительной силы въ печальной памяти „эпоху общественнаго мѣщанства“ — но это былъ успѣхъ этическихъ и религіозныхъ основаній, а не общественныхъ программъ Достоевскаго и Толстого: мы знаемъ, что программы эти были неясны, спутанны, противорѣчивы; въ нихъ, по мѣткому и извѣстному выраженію Михайловскаго, десница постоянно боролась съ шуйцей, и зачастую побѣждала послѣдняя. Не такимъ общественнымъ программамъ можно было идти противъ гармоничнаго и стройнаго міровоззрѣнія критическаго народничества въ томъ видѣ, въ какомъ оно было разработано Герценомъ, Чернышевскимъ и Михайловскимъ. Достоевскій и Толстой велики какъ геніальные художники, какъ проповѣдники этико-религіозныхъ системъ, и именно на этомъ надо сосредоточить главное вниманіе, оставивъ въ сторонѣ тѣ стороны дѣятельности этихъ великихъ людей, которыя не могутъ прибавить имъ славы съ какой бы то ни было точки зрѣнія.

Отношеніе Толстого и Достоевскаго къ проблемѣ индивидуализма — вотъ вопросъ, который намъ предстоитъ разобрать на послѣдующихъ страницахъ. Приступая къ этому вопросу, мы сперва, въ видѣ предисловія, познакомимся съ отношеніемъ Достоевскаго и Толстого къ мѣщанству; это отношеніе, конечно, можно предугадать заранѣе въ общихъ его чертахъ; обратимся однако къ подробностямъ.

Въ „Дѣтствѣ, отрочествѣ и юности“ (1852—1857 гг.) Толстой посвящаетъ особую главу разбору понятія „*comme il faut*“ и подчеркиваетъ, что самъ онъ „имѣлъ положительную неспособность къ *comme il faut*“, что пріобрѣсти это *comme il faut* ему стоило огромнаго труда, что пріобрѣтеніе этого понятія онъ считаетъ однимъ изъ самыхъ пагубныхъ вліяній воспитанія и общества на человѣка (I, 305—308). Такъ началась у Толстого борьба съ мѣ-

щанствомъ; въ дальнѣйшей борьбѣ онъ только расширялъ кругъ своего отрицанія и отъ отрицанія формъ культуры высшаго класса общества, людей *comme il faut*, перешелъ къ отрицанію формы и содержанія культуры вообще; какъ извѣстно, въ восьмидесятихъ годахъ такіе взгляды достигли въ Толстомъ своего апогея, развиваясь постепенно еще съ пятидесятихъ годовъ. Еще въ „Казакахъ“ (1852 г.) мы встрѣчаемся съ alter ego Толстого, юнкеромъ Оленинымъ, въ которомъ впервые происходитъ ломка старыхъ, обыденныхъ формъ жизни и выработка формъ новыхъ, своеобразныхъ. „Оленинъ жилъ всегда своеобразно, — замѣчаетъ Толстой — и имѣлъ безсознательное отвращеніе къ битымъ дорожкамъ“. Попавъ на Кавказъ, Оленинъ-Толстой издала яснѣе увидѣлъ всю скуку и пошлость мѣщанской жизни *comme il faut*: „какъ вы мнѣ всѣ гадки и жалки! — восклицаетъ онъ: — вы не знаете, что такое счастье и что такое жизнь! Надо разъ испытать жизнь во всей ея безыскусственной красотѣ... Коли бы вы знали, какъ мнѣ мерзки и жалки вы въ вашемъ обольщеніи!...“ Онъ невольно сравниваетъ вѣчные снѣга горъ, лѣсъ, красивую и сильную казачку съ мертвящей суетой гостиныхъ, съ жеманными, хилыми, намаженными женщинами, съ вѣчной скукой въ крови, съ вѣчными сплетнями, пересудами, притворствомъ, жизнью по ранжиру... „Поймите одно, или повѣрьте одному — заканчиваетъ онъ: — надо видѣть и понять, что такое правда и красота, и въ прахъ разлетится все, что вы говорите и думаете, всѣ ваши желанья счастья и за меня, и за себя. Счастье — это быть съ природой, видѣть ее, говорить съ ней“... (II, 194, 231 — 2). Какъ видимъ, здѣсь идетъ борьба съ мѣщанскими формами современной культуры; отрицаніе культуры по содержанію явится у Толстого позднѣе, въ восьмидесятихъ годахъ. Наболѣе рѣзкими штрихами обрисовано у Толстого общественное мѣщанство въ его двухъ большихъ романахъ; достаточно указать на типы супруговъ Бергъ, Каренина, а отчасти и Вронскаго. Съ рѣдкой силой ядовитаго сарказма, но съ вполне простодушнымъ и невиннымъ видомъ характеризуетъ онъ типичнаго мѣщанина Берга, считавшаго жизнь не годами, а высочайшими наградами, обнимающаго жену съ осторожностью, чтобы не измять дорогую кружевную пелеринку, твердо помнящаго основную заповѣдь мѣщанства: „надо быть добродѣтельнымъ и аккуратнымъ“. И онъ и его достойная супруга болѣе всего гордятся тѣмъ, что ихъ званый вечеръ „какъ двѣ капли воды похожъ на всякій другой вечеръ съ разговорами, чаемъ и зажженными свѣчами... Все было похоже. И дамскіе тонкіе

разговоры, и карты, и за картами генераль, возвышающій голосъ, и самоваръ, и печенье“... Быть „какъ всѣ“ — главная задача мѣщанина; понятно поэтому, что улыбка радости и счастья не сходила въ этотъ вечеръ съ лица достойныхъ супруговъ Бергъ... (VI, 250—257). Не менѣе претитъ Толстому и аристократическое мѣщанство высшаго круга—напримѣръ, хотя бы Вронскаго, къ которому, вообще говоря, Толстой относится довольно снисходительно. Однако онъ рисуется Вронскаго точнымъ портретомъ какого-то иностраннаго принца, человѣка безусловно *comme il faut*, джентльмена, что выражалось въ его глупости, чистоплотности, здоровьи и самоувѣренности. „Глупая говядина!“—отзывается о немъ Вронскій, и въ то же самое время видитъ себя въ этомъ человѣкѣ, какъ въ зеркалѣ. Во Вронскомъ и людяхъ его круга Толстой показываетъ намъ въ художественныхъ образахъ то самое, о чемъ онъ раньше говорилъ, разбирая понятіе „*comme il faut*“ въ „Юности“; Вронскій охарактеризованъ имъ почти тѣми же самыми словами (ср. I, 305—308 и IX, 142—143, X, 84; см. также X, 144). Впрочемъ аристократическое мѣщанство Вронскаго менѣе ненавистно Толстому, чѣмъ бюрократическое мѣщанство Каренина, этого Молчалина, достигшаго до степеней извѣстныхъ, утратившаго свою былую угодливость, а взамѣнъ получившаго всю сухость чувства и мысли канцелярской души. Теперь передъ нами видный государственный дѣятель, бюрократъ, подготовляющій въ тиши своихъ канцелярій благодѣтельные для Россіи планы, не имѣющій буквально ни минуты свободной. „Каждая минута жизни Алексѣя Александровича была занята и распределена. И для того, чтобы успѣвать сдѣлать то, что ему предстояло каждый день, онъ держался строжайшей аккуратности. «Безъ поспѣшности и безъ отдыха», было его девизомъ“... Вообще же передъ нами добродѣтельный и узкій чинуша, совершенно не понимающій того, что выходитъ изъ круга его специальности; это не мѣшаетъ ему имѣть „самыя опредѣленныя, твердыя мнѣнія“ именно въ областяхъ тѣхъ вопросовъ, пониманія которыхъ онъ наиболѣе лишенъ: новыя школы поэзіи и музыки, въ которой онъ ничего не понимаетъ, распределены у него „съ очень ясною послѣдовательностью“. Наклеивъ на явленія этикетки, бюрократическій мѣщанинъ удовлетворенъ вполне... Онъ пытается однажды разобраться въ мысляхъ и чувствахъ живого человѣка—своей жены, но сейчасъ же прячется отъ этой попытки за ту или иную этикетку: „«Вопросы о ея чувствахъ, о томъ, что дѣлалось и можетъ дѣлаться въ ея душѣ, это не мое дѣло, это дѣло ея совѣсти и

подлежитъ религіи», сказалъ онъ себѣ, *чувствуя облегченіе при сознаніи, что найденъ тотъ отдѣлъ узаконеній, которому подлежало возникшее обстоятельство*». Психологія бюрократическаго мѣщанина очерчена въ этихъ подчеркнутыхъ нами словахъ съ удивительной вѣрностью, краткостью и силой. Какъ бѣсъ ладана, такъ бюрократическій мѣщанинъ боится жизни, боится живой человѣческой индивидуальности; онъ чувствуетъ себя въ безопасности только спрятавшись за какую-нибудь мертвую схему, безличную этикетку. Когда Каренинъ сталъ разбираться въ возможныхъ мысляхъ и чувствахъ своей жены, то онъ „впервые живо представилъ себѣ ея личную жизнь, ея мысли, ея желанія, и мысль, что у нея можетъ и должна быть своя особенная жизнь, показалась ему такъ страшна, что онъ постышился отогнать ее. Это была та пучина, куда ему страшно было заглянуть“... (IX, 137, 140, 180 и др.; курсивъ нашъ). Нужно быть Толстымъ, чтобы съ такой беспощадной ясностью обнажить психологію мѣщанина, не умѣющаго примириться съ мыслью, что помимо его схемъ и подраздѣленій есть жизнь, есть живые люди, есть живая человѣческая индивидуальность, совершенно единичная, бездонно глубокая, не подводимая ни подъ какія схемы и классификаціи.

Отношеніе Достоевскаго къ мѣщанству не менѣе рѣзко-отрицательно, хотя типы мѣщанъ у него, конечно, другіе. Вотъ, напри- мѣръ, Акимъ Акимычъ—товарищъ Достоевскаго по каторгѣ, типич- ный мѣщанинъ, наводившій своимъ мѣщанствомъ на Достоевскаго тоску до такой степени, что онъ иногда „начиналъ почти ненави- дѣть Акима Акимыча неизвѣстно за что“... (III, 271—273). Впо- слѣдствіи Достоевскій вполне опредѣленно выяснилъ что именно ему ненавистно въ мѣщанствѣ, и главнымъ образомъ въ мѣщанствѣ буржуазномъ. Въ своихъ „Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣ- ніяхъ“ (1863 г.) онъ посвящаетъ рядъ главъ характеристикѣ фран- цузской буржуазіи (гл. VI и VII—„Опытъ о буржуа“), обруши- ваясь со всей силой своего сарказма именно на мѣщанство этой буржуазіи. Мы уже останавливались выше на этомъ произведеніи Достоевскаго; не будемъ повторяться и обратимся лучше къ разви- тію той же мысли въ „Игрокъ“ (1866—67 гг.), гдѣ Достоевскій характеризуетъ мимоходомъ нѣмецкаго буржуа. Конечно, его харак- теристики разбиваютъ рамки національностей и въ концѣ концовъ получается характеристика буржуа вообще; по этому поводу можно еще разъ вспомнить замѣчаніе Гл. Успенскаго, что нашъ буржуа не можетъ выдумать ни новой формы жизни, ни вложить въ нее

новое содержаніе, которыя не были бы свойственны вообще типу буржуа: „русскій заяцъ точно такой же заяцъ, какъ и заяцъ англичанинъ, и вовсе нѣтъ того, чтобы нашъ заяцъ леталъ, а англійскій пѣлъ — оба они зайцы и все у нихъ заячье, какъ двѣ капли воды“... Посмотримъ же какъ характеризуетъ зайца-мѣщанина Достоевскій устами Игрока. Игрокъ возмущается нѣмецкимъ филистерствомъ и добродѣтельностью; онъ ядовито описываетъ, какъ мѣщанинъ буржуа жертвуетъ всѣмъ — любовью, семьей, жизнью ради идеи накопленія; какъ онъ откладываетъ на двадцать лѣтъ свою свадьбу съ Амальхенъ, чтобы накопить заранѣе опредѣленное число гурьденовъ; какъ старый фатеръ его, наконецъ, благословляетъ своего сорокалѣтняго сына и тридцатипятилѣтнюю Амальхенъ съ изсохшей грудью и краснымъ носомъ, а самъ плачетъ, читаетъ мораль и умираетъ... Далѣе продолжается сказка про бѣлаго бычка — и, наконецъ, черезъ пять-шесть поколѣній получается богатый торговый домъ Гоппе и К<sup>о</sup>... „Ну-съ, какъ же не величественное зрѣлище, — иронизируетъ Достоевскій: — столѣтній или двухсотлѣтній преемственный трудъ, терпѣніе, умъ, честность, характеръ, твердость, расчетъ“... Этимъ величественнымъ буржуазно-мѣщанскимъ идеаламъ онъ устами Игрока противопоставляетъ даже дебошъ „широкой натуры“, даже рулетку: „...не хочу я быть Гоппе и К<sup>о</sup> черезъ пять поколѣній. Мнѣ деньги нужны для меня самого, а я не считаю всего себя чѣмъ-то необходимымъ и придаточнымъ къ капиталу“ (III, ч. II, 237—239). Что человѣческая личность важнѣе всего, это Достоевскій впоследствии развилъ съ громадной силой; эта же самая мысль является здѣсь выраженіемъ его анти-мѣщанства, такъ какъ именно мѣщанству свойственно ставить реальную личность на второй планъ, выставляя на первый капиталъ, мертвыя схемы и этикетки. Буржуазное мѣщанство особенно интересовало Достоевскаго, но не менѣе отрицательно относился онъ и къ мѣщанству вообще, а также и къ мѣщанству формы, а не содержанія. Мѣщанинъ Васинъ (въ „Подросткѣ“; см., напр., VIII, 418—419) обрисованъ немногими штрихами, но достаточно опредѣленно для того, чтобы стало ясно, въ чемъ заключается это мѣщанство формы; еще яснѣе это выражено въ нѣкоторыхъ мѣстахъ „Идіота“ (1868 г.): шаблонъ, общая схема — вотъ признаки мѣщанства по формѣ, такъ дорого цѣнимые не только въ бюрократической или буржуазной средѣ. „Недостатокъ оригинальности вездѣ, во всемъ мірѣ, споконъ вѣка, считался всегда первымъ качествомъ и лучшею рекомендаціей человѣка дѣльнаго, дѣловаго и практическаго, и по крайней мѣрѣ девяносто девять

сотыхъ людей (это-то ужъ по крайней мѣрѣ) всегда состояли въ этихъ мысляхъ, и только развѣ одна сотая людей постоянно смотрѣла и смотреть иначе“. Въ другомъ мѣстѣ Достоевскій подробнѣе характеризуетъ это стремленіе „быть какъ и всѣ“; нѣкоторые стремятся къ этому положенію, нѣкоторые, наоборотъ, стремятся выйти изъ него (напр., въ „Идіотѣ“—Гаврила Ардалионовичъ Иволгинъ) и намѣчаютъ этимъ дифференціацію въ самыхъ слояхъ мѣщанства (VI, 350, 497—501 и др.).

Однако все это между прочимъ. Ни Достоевскій, ни Толстой никогда не обращали особеннаго вниманія на ползавшее вокругъ нихъ мѣщанство, и только мимоходомъ наносили ему ошеломляющіе удары. Все ихъ вниманіе было направлено въ противоположную сторону. Нетерпѣливо отстраняли они отъ себя всѣ разновидности мѣщанства, заслоняющія живую человѣческую личность—буржуазность, бюрократизмъ и т. п.,—ихъ имена суть многи... Эта реальная личность, человѣческая личность составляетъ центръ тяжести интересовъ и Достоевскаго и Толстого; а потому не мѣщанство, но индивидуализмъ является главнымъ объектомъ ихъ изученія. Оба они—люди и писатели настолько громадны, что одинъ подробный разборъ ихъ отношенія къ проблемѣ индивидуализма потребовалъ бы особой обширной работы; въ этой главѣ мы можемъ только затронуть наиболее важные пункты, не останавливаясь на мелочахъ.

По отношенію къ Толстому этотъ вопросъ былъ уже отчасти разработанъ Михайловскимъ въ его „Запискахъ профана“ (1875 г.). Въ рядѣ статей „Десница и шуйца Льва Толстого“ Михайловскій старался показать, что постоянная борьба индивидуализма съ анти-индивидуализмомъ, „десницы“ съ „шуйцей“ составляетъ характернѣйшую черту міровоззрѣнія Толстого; впоследствии (въ 1892 г., см. „Русское Богатство“ № 2) Михайловскій нѣсколько дополнилъ эту свою теорію, не измѣняя ее по существу, которое и до сихъ поръ остается вполне вѣрнымъ. Конечно, Толстой слишкомъ крупная величина и не умѣщается въ какихъ бы то ни было схемахъ и рамкахъ; къ тому же часто встрѣчающіеся мало мотивированные скачки его мысли (вспомнимъ, на примѣръ, эпизодъ съ „Крейцеровой Сонатой“) еще болѣе препятствуютъ гармоничному развитію его міровоззрѣнія. Мы не имѣемъ такимъ образомъ твердыхъ данныхъ для рѣшенія вопроса, является ли столкновеніе индивидуализма и анти-индивидуализма въ міровоззрѣнія Толстого дѣйствительной одновременной борьбой или послѣдовательной смѣной; лично мы склоняемся, какъ увидитъ читатель, къ тому мнѣнію, что въ шестиде-

сятыхъ годахъ (о восьмидесятыхъ рѣчь будетъ ниже) Толстой, подобно всѣмъ шестидесятникамъ, беспомощно колебался въ мертвой зыби индивидуализма и анти-индивидуализма. Тутъ не было ни рѣзко выраженной борьбы десницы съ шуйцей, не было и послѣдовательной сознательной смѣны одного направленія другимъ; это была толчея, въ которой, вѣроятно, не умѣлъ разобратъся и самъ Толстой: то выскакивала волна индивидуализма, то ее смѣнялъ приливъ анти-индивидуализма, то обѣ волны зарождались одновременно и мирно шли параллельно другъ другу... Основной и глубоко симпатичной чертой Толстого всегда было *исканіе*; но разбросанность его широкой натуры не позволяла ему сводить результаты своихъ поисковъ къ одному общему центру. Вотъ почему при всей громадной силѣ своего ума Толстой совершенно не могъ создать гармоничнаго и цѣльнаго міровоззрѣнія; да оно и не было ему нужно.

Цѣльную, полную человѣческую индивидуальность Толстой всегда цѣнилъ высоко. Мы уже видѣли, что еще въ „Казакахъ“ (1852 г.) Толстой противопоставляетъ полную жизнь личности узкому и ограниченному мѣщанству; Оленинъ, его alter ego, сознаетъ, что въ полнотѣ жизни — главная ея прелесть. Но Оленинъ все-таки еще сынъ своего вѣка, испорченный и исковерканный худшими сторонами цивилизаціи; въ этихъ же „Казакахъ“ Толстой рисуетъ намъ замѣчательный образъ величайшаго индивидуалиста: это — дядя Ерошка (II, 155—166 и др.). Это простой, непосредственный, цѣльный человѣкъ, такой же могучій, какъ окружающая его природа Кавказа; это представитель глубочайшаго инстинкта жизни, не понимающій и не признающій никакихъ суживающихъ личность человѣка ограниченій. „Все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку. Ни въ чемъ грѣха нѣтъ“ — вотъ начало и конецъ его философіи; и вмѣстѣ съ этимъ онъ чувствуетъ горячую любовь ко всему живому: грѣха нѣтъ ни въ чемъ, „сдохнешь — трава вырастетъ на могилкѣ, вотъ и все“, — и въ то же время онъ жалѣетъ не только всякаго убитаго джигита („душу загубить мудрено, охъ, мудрено!“), но даже и бабочку, летящую на огонь („сторишь, дурочка, вотъ сюда лети, мѣста много... Сама себя губишь, а я тебя жалѣю“...). Дядя Ерошка — это яркая и цѣльная индивидуальность, представитель инстинкта жизни; въ этомъ отношеніи Толстой пребылъ индивидуалистомъ отъ начала и до конца своей дѣятельности: идеалы его мѣнялись, но „пьяница и воръ Ерошка“ никогда не былъ помраченъ и осужденъ имъ за свою сущность, ибо такъ или иначе выраженная *любовь жизни* всегда была характерной чертой Толстого.



Въ „Войнѣ и Мирѣ“ (1864—1869 гг.) мы находимъ другую постановку вопроса объ индивидуальности, о жизни: въ дядѣ Ерошкѣ мы видѣли внѣшнюю сторону вопроса, въ Пьерѣ Толстой разсматриваетъ внутреннюю сторону и ея эволюцію. Внѣшняя сторона, снова слегка затронутая между прочимъ въ Андреѣ Болконскомъ, является шагомъ назадъ по сравненію съ философіей дяди Ерошки, что въ концѣ концовъ подчеркиваетъ и самъ Толстой. „...Придутъ французы, возьмутъ меня за ноги и за голову и швырнутъ въ яму, чтобъ я не вонялъ имъ подъ носомъ, и сложатся новыя условія жизни, которыя будутъ такъ же привычны для другихъ, и я не буду знать про нихъ, и меня не будетъ“... (VII, 234). Любовь жизни замѣняется здѣсь страхомъ смерти, что далеко не однозначно; цѣняя жизнь и все живое болѣе князя Андрея, дядя Ерошка всегда спокойно глядѣлъ въ лицо смерти, хотя и говорилъ, подобно князю Андрею: „сдохнешь—трава вырастетъ на могилкѣ, вотъ и все“... Человѣкъ, любящій жизнь и все живое—всегда немного пантеистъ; основная, скрытая мысль князя Андрея (если меня не будетъ, то какъ и зачѣмъ существовать міру?), рѣзко выраженная еще Базаровымъ, не можетъ быть принята дядей Ерошкой, цѣнящимъ полноту своей жизни и жизни вообще. Дальнѣйшая эволюція князя Андрея заключалась въ подавленіи страха смерти при помощи „пробужденія отъ жизни“, какъ выражается Толстой (см. особенно VIII, 65—75); развитіе мыслей Пьера можетъ считаться непосредственнымъ продолженіемъ и примиреніемъ этой точки зрѣнія. Пьеръ хохочетъ надъ тѣмъ, что французы взяли его въ плѣнъ: „въ плѣну держать меня. Кого меня? Меня? Меня—мою бессмертную душу!“ И далѣе: „Пьеръ взглянулъ въ небо, въ глубь уходящихъ, играющихъ звѣздъ. «И все это мое, и все это во мнѣ, и все это я!» думалъ Пьеръ. «И все это они поймали и посадили въ балаганъ, загороженный досками!» Онъ улыбнулся“... (VIII, 122). Ошибочно было бы видѣть въ этомъ славянофильскую точку зрѣнія, убогую идею о приматѣ свободы внутренней надъ внѣшней, которой (идеей) впоследствии такъ грѣшило толстовство, и даже самъ Толстой; нѣтъ, здѣсь просто переходъ отъ внѣшней широты міра дяди Ерошки къ внутренней безграничности духовнаго міра, причемъ первый не отрицается вторымъ. Пьеръ нашелъ теперь Бога, и какъ бы ни были различны Богъ его и Богъ дяди Ерошки, но *любовь жизни* есть то общее, что отличаетъ и дядю Ерошку и Пьера хотя бы отъ проникнутой страхомъ и трепетомъ философіи князя Андрея. Пьеръ теперь „выучился видѣть великое, вѣчное и безконечное во всемъ, и потому, есте-

ственно, чтобы видѣть его, чтобы наслаждаться его созерцаніемъ, онъ бросилъ трубу, въ которую смотрѣлъ до сихъ поръ черезъ головы людей и радостно созерцалъ вокругъ себя вѣчно измѣняющуюся, вѣчно великую, непостижимую и безконечную жизнь“... (VIII, 237). Въ этомъ сходятся и Пьеръ и дядя Ерощка, отличаясь отъ князя Андрея, который именно „смотреть въ трубу черезъ головы людей“, ищетъ въ будущемъ, вмѣсто того, чтобы находить въ настоящемъ; дѣйственное переживаніе дяди Ерощки и радостное созерцаніе Пьера — это двѣ стороны одной медали, и оба они восполняютъ другъ друга, какъ глубокіе индивидуалисты.

Взгляды Пьера на жизнь и на личность выражены Толстымъ въ извѣстномъ снѣ Пьера, въ концѣ XIV-й части романа. Пьеръ нашелъ своего Бога: для него это—жизнь, жизнь блаженная и радостная, ибо „все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку“, какъ говорилъ дядя Ерощка. „Жизнь есть все. Жизнь есть Богъ. Все перемѣщается и движется, и это движеніе есть Богъ... Любить жизнь—любить Бога“, — такъ полусознательно думаетъ Пьеръ во снѣ и вдругъ видитъ передъ собой олицетвореніе жизни— „живой, колеблющейся шаръ, не имѣющій размѣровъ. Вся поверхность шара состояла изъ капель, плотно сжатыхъ между собой. И капли эти всѣ двигались, перемѣщались и то сливались изъ нѣсколькихъ въ одну, то изъ одной раздѣлялись на многія. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другія, стремясь къ тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались съ нею“... Здѣсь мы имѣемъ въ художественномъ образѣ постановку проблемы индивидуализма. И интересно, что Толстой признаетъ здѣсь право капли-личности къ расширенію въ этомъ круговоротѣ жизни. Шаръ этотъ жизнь, но жизнь есть Богъ: „въ серединѣ—Богъ, и каждая капля стремится расшириться, чтобы въ наибольшихъ размѣрахъ отражать Его. И растетъ, и сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходитъ въ глубину и опять всплываетъ“... (VIII, 182). Въ этомъ снѣ нѣкоторые критики захотѣли увидѣть выраженіе анти-индивидуализма Толстого; для этого мы не видимъ никакихъ основаній. Толстой не ратуетъ за уничтоженіе капель, за ихъ уходеніе въ глубину, ничего не говоритъ противъ стремленія каждой капли расшириться. Онъ видитъ только, что въ этомъ вѣчномъ движеніи, вѣчномъ взаимодействіи личностей—вся жизнь:

In Lebensfluten, im Thatensturm  
Wall'ich auf und ab,  
Webe hin und her!

Geburt und Grab,  
Ein ewiges Meer,  
Ein wechselnd Weben,  
Ein glühend Leben...

Въ Пьерѣ, также какъ и въ дядѣ Ершкѣ проявились двѣ стороны индивидуализма Толстого; дальнѣйшее развитіе мыслей ихъ обоихъ мы находимъ уже въ Левинѣ изъ „Анны Карениной“ (1873—1876 гг.).

Константинъ Левинъ, онъ же Левъ Толстой, „цѣльный человекъ“, „цѣльный характеръ“, по признанію близко знающихъ его людей (IX, 54): вѣрнѣе сказать, онъ хотѣлъ бы быть такимъ, и ведетъ борьбу за свою цѣльность. Такъ, напримѣръ, онъ типичный „кающійся дворянинъ“, и не можетъ справиться съ своей уязвленной совѣстью (см., напр., IX, 116; XI, 48—52 и др.), хотя и пытается выработать такое міровоззрѣніе и міровоздѣйствіе, которое дало бы миръ его душѣ и цѣльность его характеру. Крайній анти-мѣщанинъ, онъ всегда и во всемъ „не какъ люди“, „не какъ всѣ“, что очень конфузитъ его жену, милую и глуповатую Кити (XI, 282—3),—и въ то же самое время однако трудно найти что-либо болѣе мѣщанское и плоское, чѣмъ практическую мораль Левина этой эпохи (см. особенно X главу VIII-й части); индивидуалистъ по многимъ поступкамъ, онъ однако часто хватается черезъ край въ теоретическихъ разсужденіяхъ въ обратную сторону. Онъ узко и плоско понимаетъ благо реальной личности, основывая его на ходячемъ утилитаризмѣ (X, 13—15); онъ проводитъ крайне анти-индивидуалистическій взглядъ на взаимоотношенія личности и государства—настолько анти-индивидуалистическій, что Толстой не рѣшился его повторить въ отдѣльныхъ изданіяхъ „Анны Карениной“ послѣ 1876 г. А именно, Левинъ вполне раздѣляетъ, якобы вмѣстѣ со всѣмъ народомъ, ту мысль, которая выразилась въ легендѣ о призваніи варяговъ: „княжите и владѣйте нами. Мы радостно обѣщаемъ полную покорность. Весь трудъ, всѣ униженія, всѣ жертвы мы беремъ на себя; но не мы судимъ и рѣшаемъ“... (Это мѣсто выпущено въ отдѣльномъ изданіи). Не трудно узнать въ этомъ старую славянофильскую теорію о Землѣ и Государствѣ въ ея самомъ непривлекательномъ видѣ. „Въ государственныхъ дѣлахъ... граждане отрекаются отъ своей личной воли“—авторитетно заявляетъ Левинъ (XI, 311)... Но этотъ крайній социальный анти-индивидуализмъ не характеренъ ни для Левина, ни для Толстого этой эпохи, ибо оба они въ это время были переходными промежуточными

людьми, не успѣвшими еще собрать свои мысли воедино; неудачный, бессознательный синтезъ дяди Ерошки и Пьера въ одномъ лицѣ не удался Толстому. Въ Левинѣ есть и дядя Ерошка, есть и Пьеръ, но оба они ослаблены, разжижены, лишены полноты и цѣльности; быть можетъ, именно потому Пьеръ и дядя Ерошка оставляютъ въ читателѣ глубокое и симпатичное впечатлѣніе, въ то время какъ Левинъ оставляетъ насъ вполне холодными. Левинъ любитъ жизнь природы какъ дядя Ерошка, но въ этой любви сквозитъ сильная доза разсудочности; онъ ищетъ и находитъ Бога такъ же, какъ и Пьеръ, но въ его поискахъ еще больше холодной разсудочности и нѣтъ „радостнаго созерцанія“ (см., напр., всю VIII-ю часть „Анны Карениной“). Вотъ почему Левинъ оставляетъ насъ вполне холодными къ себѣ, вотъ почему не только какъ типъ, но и какъ живая личность онъ неизмѣримо ниже и дяди Ерошки и Пьера. Да, впрочемъ, его нельзя считать типомъ, такъ какъ главные герои Толстого именно отличаются рѣзкимъ отсутствіемъ типичности. Отмѣтимъ мимоходомъ, что въ этомъ мы видимъ основную черту обрисовываемыхъ Толстымъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ: всѣ они—реальныя личности, индивидуальности. Обломовъ реальнѣйшій типъ, Левинъ, какъ и всѣ герои Толстого, реальнѣйшая личность; Обломова существовали, но никогда не было Ильи Ильича Обломова, Левиныхъ нѣтъ и не было, но былъ Константинъ Дмитріевичъ Левинъ, alias Левъ Николаевичъ Толстой; вотъ почему имѣетъ смыслъ „обломовщина“, также какъ и „базаровщина“, „карамазовщина“ и т. п., но нѣтъ никакого смысла въ „левинщинѣ“: для этого главные герои Толстого—слишкомъ индивидуальности. Но это только въ слову. Возвращаясь къ Левину, мы повторимъ, что синтезъ Пьера и дяди Ерошки не удался и не могъ удался Толстому; дядя Ерошка и Пьеръ—высшіе представители индивидуализма, какихъ только обрисовалъ Толстой: выше и дальше этого онъ не пошелъ.

Гдѣ же та мертвая зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма, о которой мы говорили выше? Ее можно видѣть въ Левинѣ, но ее нѣтъ ни въ дядѣ Ерошкѣ, ни въ Пьерѣ, этихъ полныхъ и цѣльныхъ индивидуалистахъ; а вѣдь „Казакъ“ и „Война и Миръ“ отдѣлены другъ отъ друга почти пятнадцатью годами. Однако именно въ этомъ промежуткѣ времени и случилось въ Толстомъ то безпомощное шатаніе отъ индивидуализма къ анти-индивидуализму, которое еще въ 1875 г. отмѣтилъ Михайловскій.

Въ статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“ (1862г.) Толстой вполне ясно и опредѣленно сталъ на точку зрѣнія соціо-

логическаго индивидуализма. Какъ извѣстно, въ то время Толстой увлекался своей яснополянской школой и разбирался въ педагогическихъ вопросахъ; на этомъ фонѣ рѣшалась имъ и проблема индивидуализма, не только этическаго, но и соціологическаго. Мы минуемъ эту специальную область педагогики, тѣмъ болѣе, что разработка индивидуалистической проблемы на ея почвѣ, предпринятая Толстымъ, была въ свое время достаточно ярко освѣщена въ статьяхъ Михайловскаго. Замѣтимъ мимоходомъ, что основнымъ требованіемъ педагогики Толстой считаетъ полную самостоятельность ребенка, широкую свободу въ школѣ и безусловное подчиненіе учителя индивидуальности каждаго отдѣльнаго ученика. „Всякая отдѣльная личность—пишетъ, напримѣръ, Толстой—для того, чтобы выучиться наискорѣйшимъ образомъ грамотѣ, должна быть обучена совершенно особенно отъ всякой другой, и потому для каждаго должна бы быть особая метода“ ... (IV, 49; см. еще 224, 291). Подобно всѣмъ шестидесятиникамъ, подобно Добролюбову и Писареву, но еще рѣзче ихъ, Толстой всецѣло отрицаетъ *право воспитанія* ребенка и признаетъ только право образованія. Воспитаніе, съ его точки зрѣнія, есть стремленіе подавить чужую индивидуальность, а потому „воспитаніе, какъ умышенное формированіе людей по извѣстнымъ образцамъ *неплодотворно, незаконно и невозможно*“ ... (IV, 93—94; курсивъ Толстого; см. еще 96, 119, 121 и др.). Права воспитанія не существуетъ: „*чѣмъ вы докажете это право?*“—подчеркиваетъ Толстой: „...вы признаете и полагаете новое для насъ несуществующее право одного человѣка дѣлать изъ другихъ людей такихъ, какихъ ему хочется“ ... Человѣческая личность настолько цѣнна и самоцѣльна въ глазахъ Толстого, что насильственное вліяніе на нее онъ считаетъ величайшимъ преступленіемъ, доказывающимъ только „неразвитость человѣческой мысли“.

Вопросы педагогики заставили Толстого глубже вдуматься въ проблемы соціологическія; тутъ онъ сталъ, какъ мы уже указали, предшественникомъ критическаго народничества. Мы уже отмѣтили, что въ своей статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“ Толстой указалъ на противоположность интересовъ націи и народа и выставилъ впередъ примать блага реальной личности; теперь остановимся на другомъ пунктѣ этой статьи, уже отмѣченномъ Михайловскимъ, именно на отношеніи Толстого къ такъ называемому „историзму“. Историческая точка зрѣнія—это крайній детерминизмъ въ соціологіи, приближающійся къ фатализму, и противъ него протестуетъ Толстой во имя правъ человѣческой личности; его возму-

щаетъ, что, согласно историзму, мертвыя событія фатально раскладываются по историческимъ рамкамъ: „мало того, каждая личность человѣческая тоже тамъ гдѣ-то копошится; подчиненная неизмѣннымъ историческимъ законамъ“... (IV, 133). „Человѣкъ имѣетъ право быть свободнымъ“ —противопоставляетъ Толстой историзму свое убѣжденіе, но въ то же самое время онъ далекъ отъ индетерминизма: онъ самъ вполне опредѣленно указываетъ, что „изъять изъ-подъ историческихъ условій нельзя ничего, ни на дѣлѣ, ни даже въ мысляхъ“ (IV, 151). Признаніе человѣка свободнымъ (мы не говоримъ о свободѣ воли вслѣдствіе массы недоразумѣній, соединенныхъ съ этимъ понятіемъ) и въ то же самое время признаніе закономерности исторіи есть проявленіе яркаго и полнаго индивидуализма, въ то время какъ индетерминизмъ является ультра-индивидуализмомъ, а фатализмъ — анти-индивидуалистической теоріей. Отрицая крайнюю анти-индивидуалистическую точку зрѣнія историзма, Толстой явился предтечей не только критическихъ народниковъ, но и поколѣнія начала XX-го вѣка: только съ середины 90-хъ годовъ въ русской литературѣ (особенно юридической) появилось теченіе, направленное противъ историзма.

Итакъ, *свободная человѣческая личность и закономерность историческаго процесса* — вотъ основное положеніе Толстого, ясно высказанное имъ въ 1862 году; если мы прибавимъ къ этому, что свои педагогическіе взгляды Толстой цѣликомъ повторилъ и дополнилъ въ 1874 г. (въ статьѣ „О народномъ образованіи, въ „Отечественныхъ Запискахъ“, № 9), то отсюда можно было бы заключить, что за все это десятилѣтіе Толстой продолжалъ держаться своего основного ярко-индивидуалистическаго взгляда. И однако въ этотъ же самый промежутокъ времени онъ развивалъ свою безнадежно анти-индивидуалистическую философію „Войны и Мира“! (1864—1869 гг.).

Существуетъ ошибочное мнѣніе, будто бы въ „Войнѣ и Мирѣ“ Толстой отрицательно рѣшаетъ вопросъ о роли личности въ исторіи. Если бы дѣйствительно только въ этомъ заключался центръ тяжести философской стороны романа, то Толстого никоимъ образомъ нельзя было бы обвинить въ анти-индивидуализмѣ, такъ какъ мы знаемъ, что можно отрицать вліяніе личности на историческій процессъ и въ то же время быть типичнымъ индивидуалистомъ и наоборотъ; можно отрицательно относиться къ теоріи „героевъ“, творящихъ исторію, но въ то же время признавать реальную личность свободной. Толстой въ философской части „Войны и Мира“ настолько же отрицаетъ первое, насколько и второе, и передъ нами вырисовы-

вається типичний фаталістъ, насмѣшливо третирующій челоуѣческую свободу, признающій каждое дѣйствіе каждаго челоуѣка, также какъ и суммы ихъ, фатально предопредѣленнымъ свыше... И это въ то время, когда еще не успѣли обсохнуть чернила на перѣ, которымъ были написаны его статьи, порицающія крайній детерминизмъ историческаго воззрѣнія! И это въ томъ самомъ произведеніи, въ которомъ свободное непосредственное чувство Платона Каратаева преображаетъ Пьера, въ которомъ самъ Пьеръ достигаетъ такой высоты свободно развивающейся индивидуальности!

Все, что говоритъ Толстой о роли личности въ исторіи, нисколько не противорѣчитъ самому послѣдовательному индивидуализму. „...Великіе люди—пишетъ онъ—суть ярлыки, дающіе наименованіе событію, которые, также какъ ярлыки, менѣе всего имѣють связи съ самымъ событіемъ“. Онъ неумолимъ въ своихъ насмѣшкахъ надъ Наполеономъ, какъ „великимъ челоуѣкомъ“, по произволу „дѣлавшимъ исторію“; Наполеонъ для него „подобень ребенку, который, держась за тесемочки, привязанныя внутри кареты, воображаетъ, что онъ правитъ“ (VII, 8; VIII, 106; см. также VII, 253—4; VIII, 96, 275, 341 и др.). Въ этомъ приниженіи героев Толстымъ отчасти даже руководитъ инстинктъ индивидуализма; Толстой, вслѣдъ за Добролюбовымъ (см. выше стр. 40), какъ будто даже заступається за права всякой отдѣльной реальной личности. „Личная дѣятельность его (Наполеона), не имѣвшая больше силы, чѣмъ личная дѣятельность каждаго солдата, только совпадала съ тѣми законами, по которымъ совершалось явленіе“, замѣчаетъ онъ въ одномъ мѣстѣ; а въ другомъ еще яснѣе, еще рельефнѣе: „всякій изъ насъ ежели не больше, то никакъ не меньше челоуѣкъ, чѣмъ всякій Наполеонъ“... (VIII, 96; VII, 254). Толстой понималъ, что теорія „героевъ“, какъ главныхъ двигателей исторіи, черезчуръ наивна,—и въ этомъ не было ничего анти-индивидуалистичнаго; онъ смутно сознавалъ, далѣе, что движеніе исторіи настолько же необъяснимо и выставленіемъ на первый планъ однѣхъ только „идей“ (см. VIII, 349 и др.), но онъ не умѣлъ ясно формулировать—что же двигаетъ исторію? Пытаясь дать отвѣтъ, онъ пришелъ къ бессодержательной формулѣ, что исторію двигаютъ впередъ не герои, не идеи, а взаимодействіе *всѣхъ* людей, *всѣхъ* безъ исключенія индивидуальностей (VIII, 352, 370 и др.; ср. VII, 77); выставлять въ видѣ рѣшенія этотъ трузизмъ, конечно, еще болѣе наивно... Рѣшить вопросъ Толстой не могъ, но важно то, что онъ вполне отрицательно отнесся къ индетерминистическому признанію роли личности въ

исторіи; характерно также и то, что культ „героевъ“ онъ разрушалъ вполне индивидуалистическими аргументами.

Но все это однако только одна сторона вопроса; рядомъ стоитъ другая, это—вопросъ о направленіи личной дѣятельности всякаго изъ насъ. Тутъ-то и запутался Толстой въ сѣтяхъ фаталистическаго анти-индивидуализма... Теорія причинности, которой придерживался Толстой, завела его въ дебри признанія цѣлесообразности отдѣльных частей историческаго процесса, и одновременно къ утвержденію, что это именно процессъ, а не прогрессъ. Какъ соединялъ Толстой эти взаимно-исключающія другъ друга положенія—непонятно; но фактъ тотъ, что они одновременно мирно уживались въ его сознаніи. Далѣе. Признавъ причину суммой факторовъ, Толстой доказывалъ неприложимость теоріи причинности къ сущности физическихъ явленій (VII, 5, 7—8; VIII, 76, 371 и др.); въ этой мысли есть доля вѣрнаго и, какъ извѣстно, ее поддерживаетъ цѣлая школа физиковъ во главѣ съ Э. Махомъ. Но исходя изъ этой мысли, Толстой сталъ доказывать неприложимость теоріи причинности къ явленіямъ историческимъ и соціальнымъ—къ нимъ самимъ, а не къ сущности ихъ; отказавшись же отъ имманентной закономѣрности историческаго хода событій, Толстой неизбежно пришелъ къ закономѣрности трансцендентной, воплощающейся въ формѣ рокового предопредѣленія. Онъ пришелъ къ фатализму.

Трудно сказать, былъ ли Толстой подъ вліяніемъ нѣмецкой философіи въ то время, когда писалъ „Войну и Миръ“; мы знаемъ, впрочемъ, что Толстой увлекался Шопенгауеромъ. Во всякомъ случаѣ, въ вопросѣ о свободѣ Толстой пытается слѣдовать по пути, проложенному критической философіей, перенося „свободу“ въ область должнаго и оставляя необходимость въ мірѣ сущаго; но онъ не пытался провозгласить примать перваго надъ вторымъ. Для него свобода есть содержаніе, укладывающееся въ формы необходимости (VIII, 387), и никакого примата содержанія надъ формой онъ не провозглашаетъ. Интересно отмѣтить между прочимъ, что Толстой гипостазируетъ понятіе свободы; для него свобода—такая же сила природы, какъ электричество, тепло и т. п.! Ея единственное отличие отъ всякой другой силы только въ томъ, что она сознаваема человѣкомъ, но и то „для разума она ничѣмъ не отличается отъ всякой другой силы,... (она) ничѣмъ не отличается отъ тяготѣн или тепла, или силы растительности“... (VIII, 388). Эта поистин невѣроятная теорія приводитъ Толстого къ опредѣленію предмет исторіи, какъ проявленія этой „силы свободы“ въ временныхъ, про



странственныхъ и причинныхъ формахъ. Здѣсь, казалось бы, еще нѣтъ фатализма, тѣмъ болѣе, что Толстой какъ будто признаетъ свободу человѣка въ его личной жизни (см. особенно VII, 6 и др.), но онъ совершенно исключаетъ свободу изъ поля дѣйствій не одного индивида, а комплекса ихъ; по его мнѣнію, исторія такъ же не можетъ признать свободнаго дѣйствія людей, какъ астрономія не можетъ признать свободнаго движенія небесныхъ тѣлъ, ибо „если существуетъ одинъ свободный поступокъ человѣка, то не существуетъ ни одного историческаго закона и никакого представленія объ историческихъ событіяхъ“ (VIII, 389). Конечно, Толстой совершенно правъ; исторія должна объяснять явленія, не опираясь на такую шаткую почву, какъ свободные поступки отдѣльныхъ индивидуумовъ; здѣсь Толстой стоитъ на точкѣ зрѣнія того самаго детерминизма, который онъ провозглашалъ еще въ своей статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“.

Но чуть дѣло доходитъ до приложенія этой отвлеченной теоріи къ непосредственнымъ историческимъ фактамъ и явленіямъ, какъ строго-научный детерминизмъ Толстого преобразовывается въ грубѣйшую форму фатализма. Отрицая возможность причиннаго объясненія историческихъ явленій, путая понятія причины, условія и повода, Толстой доказывалъ невозможность пониманія „разумности“ хода исторіи, т.-е., другими словами, онъ одной рукой въ основаніи разрушалъ тотъ самый детерминизмъ, который создалъ другой рукой въ то же самое время. „Фатализмъ въ исторіи неизбеженъ для объясненія неразумныхъ явленій“, пишетъ Толстой, считая всѣ историческія событія въ ихъ причинной связи неподлежащими „разумному“ объясненію. Оперируя съ понятіемъ сложной причины, игнорируя понятіе отдѣльныхъ причинныхъ соотношеній (съ которыми только и имѣетъ дѣло наука), путая поводы, условія и причины, Толстой приходитъ къ выводу, что „ничто не было исключительною причиной событія, а событіе должно было совершиться только потому, что оно должно было совершиться“ (VII, 5, 6; курсивъ нашъ). Это изумительное объясненіе ясно показываетъ, что Толстой, принявъ понятіе необходимости, не умѣлъ съ нимъ справиться; въ инныя минуты онъ ясно понималъ, что существуютъ же законы историческаго движенія, и иногда онъ именно этотъ смыслъ придавалъ своему утвержденію, что событіе совершилось потому, что должно было совершиться (VIII, 76). Но въ чемъ и гдѣ искать эти законы — вотъ вопросъ, передъ которымъ складывалъ оружіе Толстой, смиренно признавая, что фатализмъ неизбе-

женъ въ исторіи, что „ходъ міровыхъ событій predeterminedъ свыше“ (VII, 254). Онъ доходитъ, наконецъ, до геркулесовыхъ столповъ, признавая, что Провидѣніе „въ своихъ личныхъ цѣляхъ“ (!!)) заставило людей участвовать въ наполеоновскомъ нашествіи на Россію (VII, 115). (Надо, впрочемъ, замѣтить, что грамматическая конструкція фразы Толстого до того плоха, что еще неизвѣстно, къ Провидѣнію или къ людямъ относится выраженіе, взятое въ кавычки). Но какъ бы то ни было, Толстой, конечно, не могъ удовлетвориться отвѣтомъ, что то или иное событіе — на примѣръ, наполеоновское нашествіе — совершилось потому, что совершилось, или потому, что такова была всемилостивѣйшая воля Провидѣнія; онъ понималъ, что отвѣтить такъ — значитъ ничего не отвѣтить. Поэтому Толстой изобрѣтаетъ законъ историческаго движенія народовъ съ запада на востокъ, а потомъ съ востока на западъ... Въ этомъ, вопреки самому себѣ, онъ видитъ даже смыслъ, разумность историческихъ событій начала XIX-го вѣка. Провидѣнію угодно было, чтобы народная волна хлынула съ запада на востокъ, разбила у стѣнъ Москвы, и чтобы вторая народная волна хлынула съ востока на западъ и отъ Москвы докатилась до Парижа: въ этомъ — „основной, существенный смыслъ европейскихъ событій начала нынѣшняго столѣтія“ ... (VIII, 276). Для этого, по приказанію Провидѣнія, свершается французская революція, возвышается Наполеонъ и вообще совершается то, что должно было совершиться... Въ этомъ изумительномъ объясненіи курьезнѣе всего искреннее убѣжденіе Толстого, что его объясненіе дѣйствительно что-то объясняетъ; стоитъ только допустить „законъ“ Толстого — и все становится понятнымъ: „...допустимъ, что *должны* были люди Европы, подъ предводительствомъ Наполеона, зайти въ глубь Россіи и тамъ погибнуть, — и вся противорѣчащая сама себѣ, бессмысленная, жестокая дѣятельность людей-участниковъ этой войны становится для насъ понятною“ (VII, 115).

Глубочайшее философское паденіе Толстого въ этой своеобразной „философіи исторіи“ представляется слишкомъ очевиднымъ, чтобы нуждаться въ комментаріяхъ; впрочемъ, этому вопросу посвящена уже особая литература, такъ что мы тѣмъ болѣе можемъ пройти мимо. Мы хотѣли только отмѣтить крайній фатализмъ всей этой противорѣчивой и путанной теоріи, которую еще Шелгуновъ (въ 1870 г.) по справедливости называлъ „философіей застоя“ и „философіей коллективнаго фатализма“. Какъ видимъ теперь, въ „Войнѣ и Мирѣ“ не только отрицается роль личности въ исторіи; этого

мало. Толстой проповѣдуетъ далѣе полное подчиненіе личности волѣ Провидѣнія, ибо ходъ міровыхъ событій предопредѣленъ свыше. Противопоставляя самонадѣянному Наполеону—Кутузова, этого вѣрнаго блюстителя личныхъ цѣлей Провидѣнія, онъ предоставляетъ ему только минимальное психологически-регулирующее значеніе на толпу и даже не позволяетъ ему самому додуматься до необходимости перехода русской арміи съ рязанской дороги на калужскую, ибо это тоже должно было случиться фатально... Въ Кутузовѣ Толстой старательно подчеркиваетъ „отсутствіе всего личнаго“, Толстого особенно утѣшаетъ то, что въ Кутузовѣ „не будетъ ничего своего. Онъ ничего не придумаетъ, ничего не предприметъ“ (VII, 200), и въ этомъ величайшая похвала шуйцы Толстого народному русскому герою, въ этомъ онъ хочетъ видѣть основную черту русскаго духа. По крайней мѣрѣ въ типѣ Каратаева, который является для Толстого „олицетвореніемъ всего русскаго“, эта черта еще разъ подчеркнута и дополнена: Каратаевъ полагалъ, что „жизнь его, какъ онъ самъ смотрѣлъ на нее, не имѣла смысла, какъ отдѣльная жизнь. Она имѣла смыслъ только какъ частица цѣлаго, которое онъ постоянно чувствовалъ“ (VIII, 58). Мы видимъ такимъ образомъ, что фаталистическая философская теорія Толстого оказала вліяніе и на обрисовку характеровъ дѣйствующихъ лицъ „Войны и Мира“; едва ли это вліяніе можно признать благотворнымъ.

Общій выводъ таковъ: попытка Толстого рѣшить вопросъ объ исторической необходимости и свободѣ привела его къ плачевному результату, къ философіи фатализма, а значитъ и къ крайнему анти-индивидуализму. Дѣлая изъ личности безвольную деревяшку, которую Провидѣніе ставитъ на любую клѣтку шахматной доски. Толстой тщетно старался убѣдить себя въ томъ, что это не мѣшаетъ личности имѣть свободу во внутренней жизни. Какая ужъ тутъ свобода, когда историческая жизнь есть просто рядъ шахматныхъ партій, искусно разыгрываемыхъ Провидѣніемъ? Одна изъ этихъ партій началась въ серединѣ XVIII-го вѣка, шахматной доской служила Европа; сначала въ этой партіи „бѣлые“ развиваютъ и концентрируютъ свои силы, послѣ чего направляютъ энергичнѣйшую атаку на заранѣе намѣченный пунктъ, на какую-нибудь клѣтку f7, или какъ тамъ она зовется... Человѣкъ по слѣпотѣ своей думаетъ, что это не квадратъ f7, а цѣлый городъ, Москва, съ тысячами живыхъ, чувствующихъ людей, — но это только aberrация зрѣнія и близорукость, неумѣніе охватить однимъ взглядомъ гигантскую шах-

матную партію и атаку, предпринятую въ личныхъ цѣляхъ Провидѣнія... Атака отбита, „бѣлымъ“ приходится уводить свои фигуры обратно, и тутъ начинается стремительная контръ-атака „черныхъ“ въ противоположномъ направленіи; Парижъ занятъ—а Парижъ это какая-нибудь клѣтка с2 или что-нибудь въ этомъ родѣ—и бѣлый король получаетъ шахъ въ Фонтенебло и матъ на островахъ Эльбы и св. Елены. Длившаяся поль-вѣка партія кончена и Провидѣніе снова разставляетъ шашки по своимъ мѣстамъ; начинается новая партія... Перечтите III и IV главы первой части эпилога „Войны и Мира“ (VIII, 276, 284) и судите сами, много ли шаржа въ только-что нарисованной картинѣ.

И подумать только, что, созидая эту свою анти-индивидуалистическую теорію, Толстой въ то же время выражалъ ярко-индивидуалистическіе взгляды, какъ это мы уже видѣли выше; тутъ нѣтъ ни смѣны воззрѣній, тутъ нѣтъ ни борьбы ихъ—они мирно уживаются рядомъ, безмятежно идутъ другъ за другомъ. Изумительный по силѣ аналитическій умъ, Толстой былъ вполне лишенъ всякой синтетической способности; только этимъ и можно объяснить ту поражающую съ перваго же взгляда путаницу его мыслей въ одной и той же области, въ одно и то же время. У Чернышевскаго, а еще болѣе у Писарева мы видѣли такую же мертвую зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма, но тамъ хоть точки приложенія ихъ были совершенно различны, а отчасти различно и время. У Писарева, на примѣръ этической анти-индивидуализмъ уживался съ соціологическимъ индивидуализмомъ и ультра-индивидуализмомъ; у Толстого же индивидуализмъ и анти-индивидуализмъ уживаются безъ всякой борьбы и безъ всякой смѣны въ одной и той же области соціологіи и исторіи. Онъ одновременно способенъ метать громы противъ „историзма“ и проповѣдывать крайній видъ историзма—фатализмъ, утверждать историческій приматъ личности и считать личность пѣшкой въ рукахъ Провидѣнія. Привести къ одному знаменателю свои разнорѣчивые взгляды Толстой не хотѣлъ и не могъ; исполинъ по силѣ анализа, онъ былъ слабѣе ребенка въ „гармонизаціи“ своихъ воззрѣній; отсюда рѣжущая дисгармонія его взглядовъ и убѣжденій.

Анти-индивидуализмъ „Войны и Мира“ настолько же рѣшителенъ, насколько безповоротенъ индивидуализмъ статьи „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“. Впрочемъ и въ самомъ романѣ можно прослѣдить ту же мертвую зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма между философіей нѣкоторыхъ лицъ романа и его философ-

ской частью; однако въ этомъ случаѣ противорѣчіе будетъ лежать уже въ разныхъ областяхъ. Мы говоримъ о томъ этическомъ индивидуализмѣ, задатки котораго мы уже видѣли въ Пьерѣ. Какъ можно было примирить этотъ этическій индивидуализмъ съ рѣзкимъ отрицаніемъ личности историко-философскихъ построеній романа, какъ примирялъ это Толстой—мы не знаемъ; по крайней мѣрѣ онъ нигдѣ не высказалъ вполне ясно и опредѣленно хотя бы ту мысль, что фатализмъ не противорѣчитъ этической свободѣ личности. Пусть это невѣрно, но на этой почвѣ дѣйствительно можно было попытаться основать свои взгляды. Во второй части эпилога къ „Войнѣ и Миру“ Толстой дѣйствительно стремится доказать, что этически личность свободна, исторически же—детерминирована (VIII, 371—393), но вѣдь детерминизмъ не фатализмъ, и въ этомъ все дѣло. Фактъ однако остается фактомъ: несмотря на крайній анти-индивидуализмъ историко-философскихъ воззрѣній „Войны и Мира“, Толстой въ то же самое время является этическимъ индивидуалистомъ; тѣ страницы романа, которыя не запачканы неудачной quasi-философской теоріей, лучше всего показываютъ, какъ любить и какъ цѣнить Толстой живую человѣческую личность.

Этическій индивидуализмъ Толстого былъ его постояннымъ спутникомъ при всѣхъ безконечныхъ блужданіяхъ его мысли въ самыхъ противоположныхъ направленіяхъ; какъ извѣстно, въ восьмидесятихъ годахъ этика стала для Толстого тѣмъ центромъ, къ которому притягивались его мысли. Къ этой эпохѣ жизни и міровоззрѣнія Толстого мы теперь и переходимъ, не имѣя возможности даже мимоходомъ остановиться на послѣдовательномъ развитіи его взглядовъ; можно только указать,—и это, кажется, теперь признано всѣми,—что никакого „перелома“ міровоззрѣнія Толстого въ началѣ 80-хъ годовъ не было и не могло быть, не могло быть хотя бы уже по одному тому, что изъ такихъ „переломовъ“ сплошь состояла вся жизнь, вся дѣятельность Толстого. Если же въ восьмидесятихъ годахъ этотъ „переломъ“ былъ нѣсколько рѣзче, то все-таки и въ немъ имѣются только тѣ элементы, прослѣдить которые можно еще у Толстого пятидесятихъ годовъ. Все это не входитъ однако въ нашу задачу, это дѣло историковъ литературы; въ дальнѣйшемъ мы будемъ считать общественными основными черты ученія Толстого 80-хъ годовъ и главное вниманіе обратимъ только на то взаимоотношеніе индивидуализма и анти-индивидуализма, которое и теперь не стало менѣе противорѣчивымъ, хотя и значительно измѣнило свой характеръ.

Ученіе Толстого, толстовство... О толстовствѣ рѣчь впереди, но уже теперь можно сказать, что Толстой не былъ толстовцемъ. Толстовцы—не говоримъ объ исключеніяхъ—эти въ большинствѣ случаевъ „servum ꝑecus“; благоговѣнно прислушивались они ко всякому глаголу, исходившему изъ Ясной Поляны, и слѣпо исполняли все услышанное: сегодня учитель шилъ сапоги, завтра считалъ это занятіе излишнимъ, ибо можно обойтись и безъ сапогъ, сегодня онъ проповѣдывалъ необходимость усиленнаго дѣторожденія, завтра рекомендовалъ безусловную дѣвственность... Смѣшно было бы ловить Толстого на этихъ слишкомъ очевидныхъ противорѣчіяхъ: не въ нихъ суть, а въ причинахъ ихъ возникновенія. Сильный аналитическій умъ Толстого безпощадно вскрывалъ всю ненормальность отказа женщины отъ семьи и личной жизни во имя науки, труда и чего-либо подобнаго; не менѣе ясно обнаруживалъ онъ, и глубокую ложь, лежащую въ основѣ современной семьи—и въ обоихъ случаяхъ Толстой былъ правъ, съ изумительной силой и проникновеніемъ вскрывая отрицательныя стороны діаметрально противоположныхъ явленій; но онъ былъ не въ состояніи подвести своему анализу общій итогъ и синтезировать свои взгляды. „Часто онъ говорилъ совершенно противоположное тому, что онъ говорилъ прежде, но и то и другое было справедливо“ — такъ говоритъ Толстой о Платонѣ Каратаевѣ (VIII, 57), а мы съ еще бѣльшимъ основаніемъ можемъ сказать о самомъ Толстомъ. Мощная индивидуальность его не страдала отъ этихъ противорѣчій, такъ какъ въ каждый данный моментъ онъ глубоко убѣжденно вѣрилъ въ истинность своего теперешняго взгляда, впитывалъ его въ плоть и кровь, растворялъ въ своей личности. Завтра онъ съ такимъ же горячимъ убѣжденіемъ признаетъ истиной совершенно противоположное—что за бѣда! Онъ подчинитъ и этотъ новый взглядъ своей личности, онъ индивидуализируетъ его съ той силой, которая возможна только для Льва Толстого... А вокругъ него стоятъ крохотные людишки, порожденія эпохи восьмидесятыхъ годовъ, и трепетно прислушиваются къ тому, что сегодня скажетъ учитель. *Ipse dixit*—и имъ больше ничего не нужно: они торопятся подчинить свою убогую индивидуальность чужой мысли, чужой волѣ, чужому рѣшенію... Толстой все рѣшалъ „для себя одного“, для своей гигантской личности; толстовцы изъ этого рѣшенія дѣлали схему, шаблонъ—и погрязали въ безпросвѣтномъ мѣщанствѣ.

Все громадное значеніе проповѣди Толстого восьмидесятыхъ годовъ заключается въ ея этическомъ индивидуализмѣ; выставляя

на первый планъ этику, Толстой, какъ мы увидимъ, по существу продолжалъ дѣло Достоевскаго и былъ предтечей того этического движенія, которое стало сильнымъ въ русской мысли начала XX-го вѣка. Но и въ этой его проповѣди этицизма и, такъ сказать, этизаціи жизни легко замѣтитъ ту же толчею индивидуализма и анти-индивидуализма, которая характеризовала его воззрѣнія пятидесятихъ, шестидесятихъ и семидесятихъ годовъ. Теорія „непротивленія злу насиліемъ“, основная теорія Толстого, сама въ корнѣ противорѣчитъ себѣ, ибо, съ одной стороны, она осуждаетъ насиліе надъ личностью человѣка и тѣмъ самымъ, съ другой стороны, фактически санкціонируетъ его. Это крайне книжная, анти-индивидуалистическая теорія, надъ сущностью которой ядовито, рѣзко и справедливо посмѣялся еще Достоевскій по поводу философіи Левина въ „Аннѣ Карениной“. (Къ слову сказать, весь этотъ романъ, съ его характернымъ эпиграфомъ: „Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ“ служитъ естественнымъ вступленіемъ къ теоріи непротивленства). Какъ поступитъ Левину, если передъ нимъ стоитъ турокъ и собирается убить ребенка? „Неужели дать замучить его, неужели не вырвать сейчасъ же изъ рукъ злодѣя турка?“ — спрашиваетъ Левина Достоевскій.

— „Да, вырвать! (отвѣчаетъ Левинъ), но вѣдь, пожалуй, придется больно толкнуть турка?“

— Ну и толкни!

— Толкни! А какъ онъ не захочетъ отдать ребенка и выхватить саблю? Вѣдь придется, можетъ быть, убить турку?“

— Ну, и убей!

— Нѣтъ, какъ можно убить! Нѣтъ, нельзя убить турку. Нѣтъ, ужъ пусть онъ лучше выколетъ глазки ребенку и замучаетъ его, а я уйду къ Кити“... („Дневникъ Писателя“ за 1877, № 7—8).

Конечно, послѣднее немного шаржировано: Левинъ бы не ушелъ спокойно къ своей Кити, онъ, вѣроятно, бросился бы и убилъ турка, чѣмъ ясно показалъ бы неизбежность расхожденія слова и дѣла при теоріи непротивленства. Внутреннее противорѣчіе ея заключается въ томъ, что, будучи въ принципѣ индивидуалистичной, она фактически страдаетъ недугомъ анти-индивидуализма. Человѣческая личность есть абсолютная цѣнность и убійство есть крайній грѣхъ противъ догмы индивидуализма; но почему же мое непротивленіе насиліемъ факту убійства не есть настолько же рѣзкій анти-индивидуализмъ? Убью ли я или допущу убійство — фактъ уничтоженія человѣческой личности остался налицо; что хуже? — оба хуже, и

никакая книжно-прямолинейная теорія не разубить этотъ гордіевъ узелъ. Конечно, убійство есть уже крайнее „зло“, и теорія непротивленія относится не только къ этому крайнему случаю; но вѣдь на осельѣ рѣзкихъ примѣровъ и выясняется цѣнность и прочность теоріи. А теорія Толстого приводила къ поистинѣ изумительнымъ, невѣроятнымъ выводамъ: стоитъ вспомнить только его рассказы „Крестникъ“ (1886 г.) или „Ильясь“ (1885 г.). Идеализація батрачества во второмъ изъ этихъ рассказиковъ не такъ возмущаетъ, какъ эпизодъ съ убійствомъ разбойника во второмъ: разбойникъ замахнулся топоромъ на мать крестника, а крестникъ убилъ разбойника— и въ этомъ его преступленіе; все было бы къ лучшему, если бы крестникъ позволилъ разбойнику убить свою мать (XII, 164—5)...

Итакъ, не противьтесь злomu—вотъ общая формула, вотъ практическая программа каждаго человѣка и всего человѣчества. Конечно, когда на землѣ воцарится вселенская гармонія, когда не будетъ ни зла, ни насилія, тогда теорія непротивленства станетъ грузомъ; но до тѣхъ поръ еще роса очи выѣсть. Строя свою теорію непротивленія злу насиліемъ, Толстой, конечно, отнюдь не впадалъ ни въ квіетизмъ, ни въ индифферентизмъ: наоборотъ, онъ звалъ на борьбу со зломъ и указывалъ лишь новый путь, новый методъ борьбы. Въ чемъ же была здѣсь его основная ошибка?

Толстой изъ фатализма впалъ въ индетерминизмъ, изъ антииндивидуализма въ ультра-индивидуализмъ. Раньше онъ былъ убѣжденъ въ полнѣйшемъ историческомъ безсиліи личности, теперь онъ убѣжденъ въ ея всесиліи, всемогуществѣ. Человѣкъ „все можетъ“. Исторія есть лишь рядъ выполненій его желаній, и единственная бѣда въ томъ, что желанія его направлены въ нежелательную сторону... Но и этому горю помочь легко, нѣтъ ничего проще и легче достигнуть вселенской гармоніи, земного рая: „стоитъ только встать захотѣть“... Это „только“ (только!)—поистинѣ великолѣпно, эта формула—поистинѣ безподобна; ею такъ просто и легко разрубаются всѣ проклятые вопросы, хотя бы, на примѣръ, мучительная проблема индивидуализма. Иногда Толстой самъ видитъ „все безуміе такого предположенія“, что вотъ-моль мы „въ одинъ прекрасный день вздумаемъ и сейчасъ же поправимъ все это“ (XII, 259—260; „Такъ что же намъ дѣлать?“ 1884—1885); но не успѣваетъ онъ дописать статьи до конца, какъ снова возвращается къ своей излюбленной формулѣ: „стоитъ только понять“, „стоитъ только пожелать“, „стоитъ только сговориться“ (напр., XII, 292—3 и мн. др.). Удивительно ли, что послѣ этого Толстой категорически отрицаетъ не-



обходимость историческаго хода событій, а вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и результатъ этого историческаго развитія—культуру, отрицаетъ ее и по формѣ и по содержанію. Формы современной культуры—плоски, мелки и въ то же время преступны; содержаніе ея—никому не нужно, ибо не отвѣчаетъ на запросы этики; къ тому же культура эта мѣшаетъ свободному, непосредственному расцвѣту личности на единственно законной почвѣ—на почвѣ религіи... Стоитъ только захотѣть—и завтра же эта гнилая культура рухнетъ, а на землѣ воцарится царство Божіе. Впрочемъ, царство Божіе всегда внутри насъ...

Этическій индивидуализмъ всего этого несомнѣненъ; человѣческая личность дорога Толстому какъ нѣчто наиболѣе цѣнное во всемъ окружающемъ мірѣ, какъ то, „чему не можетъ быть оцѣнки, выше чего ничего нѣтъ“ (XII, 392). Античная мораль, требующая, чтобы „личность всегда приносила себя въ жертву обществу“, мораль еврейская — „подчиненіе своего блага благу избраннаго народа“, наконецъ мораль современная, „требующая жертвы личности для условнаго блага большинства“—одинаково ненавистны Толстому; „я не могу признать значеніе своей жизни въ иллюстраціи (для жизни) другихъ людей; жизнь моя есть моя жизнь, съ моимъ стремленіемъ къ благу, а не иллюстрація для другихъ жизней“; заявляетъ онъ (XII, 459). Казалось бы, что въ этомъ достаточно ясно сказывается точка зрѣнія этическаго индивидуализма; но нѣтъ, и теперь у Толстого попережнему смѣшиваются, безъ всякой надежды на примиреніе, двѣ діаметрально противоположныя точки зрѣнія. Съ одной стороны личность есть ничто, человѣкъ живетъ на землѣ только какъ средство для неизвѣстной цѣли въ рукахъ Высшаго Существа; здѣсь повтореніе толстовскаго анти-индивидуализма былыхъ временъ и вѣры въ „личныя цѣли“ Провидѣнія. Но съ другой стороны тотъ же Толстой и въ то же самое время—величайшій индивидуалистъ; хотя онъ и готовъ перенести цѣль жизни въ будущее трансцендентное, но онъ рѣзко протестуетъ противъ перенесенія ея въ будущее имманентное, если для такого перенесенія человѣкъ долженъ признать себя средствомъ. Вслѣдъ за Герценомъ Толстой повторяетъ, что цѣль—не въ будущемъ: цѣль—это каждый данный моментъ. Отсюда его самосовершенствованіе, его признаніе царства Божія внутри насъ, его этическій индивидуализмъ. Индивидуализмъ этотъ Толстой обосновываетъ на религіи и начинается, такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Достоевскимъ то этико-религіозное теченіе, съ которымъ мы познакомимся при изученіи эволюціи русской мысли

начала ХХ вѣка. Подобно Достоевскому, Толстой приходитъ къ идеѣ „братства“, сліянiя личности съ общимъ, но безъ обезличенiя ея. Вся истина заключена въ христіанской идеѣ отреченiя отъ себя и служенiя другимъ (см., напр., XII, 351). Въ рядѣ главъ изъ книги „О жизни“ (1887 г.) Толстой вполне ясно и опредѣленно рѣшаетъ вопросъ. „Жить для цѣлей личности разумному существу нельзя,—пишетъ онъ,—нельзя потому, что всѣ пути заказаны ему, всѣ цѣли, къ которымъ влечется животная личность человѣка—всѣ явно недостижимы... Требованiя личности доведены до крайнихъ предѣловъ неразумiя. Проснувшійся разумъ отрицаетъ ихъ. Но требованiя личности такъ разрослись, такъ загроздили сознанию человѣка, что ему кажется, что разумъ отрицаетъ всю жизнь... Ученіе истины указываетъ людямъ, что вмѣсто того обманчиваго блага, котораго они ищутъ для животной личности, они всегда имѣютъ дѣйствительное благо, всегда доступное имъ“... Это благо и заключается въ сознательномъ самопожертвованiи, самоотреченiи: „животныя личности для своихъ цѣлей хотятъ воспользоваться личностью человѣка, а чувство любви влечетъ его къ тому, чтобы отдать свое существованiе на пользу другихъ существъ“... (XII, 413 и сл.). Когда Толстой въ позднѣйшихъ статьяхъ девяностыхъ годовъ требуетъ отъ насъ кромѣ того и безусловнаго отреченiя отъ личной воли, во имя слѣпого повиновенiя „ученiю истины“, то онъ снова приходитъ къ старому своему анти-индивидуализму; но намъ не для чего идти такъ далеко, такъ какъ и въ восьмидесятыхъ годахъ Толстой достаточно часто отдавалъ дань этой сторонѣ своихъ воззрѣній.

Вы уже знакомы и съ противорѣчiями Толстого и съ ихъ причинами; не будемъ удивляться поэтому, что, созидая десницей зданiе этического индивидуализма, Толстой въ то же самое время шуйцей подкапывался подъ него. Человѣкъ—отраженiе Бога, малая часть Его; человѣкъ—безконечность духа въ конечномъ тѣлѣ; человѣкъ—широта и гармонiя всего міра въ одномъ Я, такъ говоритъ намъ Толстой индивидуалистъ; но въ то же самое время Толстой анти-индивидуалистъ безжалостно суживаетъ границы безконечнаго духа, отсѣкаетъ отъ человѣческой личности самое цѣнное, стираетъ всю красочность жизни и приходитъ къ буддiйской Нирванѣ. „Человѣкъ есть машина, которая заряжается ѣдой“ — пишетъ Толстой своей шуйцей. Искусство, наука, красота, знанiе, жизнь—все вздоръ; человѣку нужно лишь „три аршина земли“ для могилы (XII, 367; 145—158 и др.). Долой науку, ибо она не можетъ отвѣтить на

основной вопрос—какъ надо жить; долой искусство—ибо оно не помогаетъ этизировать жизнь... Но шуйца Толстого пишетъ неразборчиво, криво и косо, несуразно: не будемъ же удивляться, что она постоянно ошибается адресомъ, путаетъ сущее съ должнымъ, истину и красоту со справедливостью. Чего иного ждать отъ шуйцы? Утѣшимся тѣмъ, что самъ Толстой никогда не исполнялъ предписанія своей шуйцы, всегда жилъ полной жизнью, синтезируя красоту, истину и справедливость въ своемъ „я“, въ своей могучей, сильной и властной индивидуальности. Этимъ самъ онъ лучше и полнѣе всего опровергалъ свои анти-индивидуалистическія тенденціи. Его этическій индивидуализмъ всегда былъ полонъ, цѣленъ, ярокъ, и только онъ характеризуетъ собою широчайшую индивидуальность Льва Толстого.

Таковъ общій результатъ; не таковы частные факты. Чтобы покончить съ ними, намъ нужно еще остановиться на соціологическихъ и соціальныхъ взглядахъ Толстого послѣдняго времени и на его отношеніи къ свободѣ внутренней и внѣшней. Что касается его соціологическихъ воззрѣній, то о нихъ много говорить не приходится: Толстой совершенно сдалъ въ архивъ свои фаталистическія и анти-индивидуалистическія теоріи. Мы уже сказали, что отъ анти-индивидуализма фатализма онъ перешелъ къ ультра-индивидуализму индетерминизма... Личность для него—все, окружающія ее условія—ничто. Онъ теперь презрительно относится къ историческимъ воззрѣніямъ Тена: „...Тень былъ вообще ограниченный человѣкъ, иначе нельзя объяснить его стараній свести въ исторіи человечества вліяніе человѣка почти на нуль, а главную роль предоставить различнымъ факторамъ въ родѣ воды, глины и проч. Развѣ это не глупость? А Будда! А Христось! Развѣ они не измѣнили формы жизни милліоновъ людей!? Вѣдь прогрессировать можетъ не глина и вода, а только живая жизнь, руководимая духомъ, распространяющимъ въ преемственномъ видѣ свое вліяніе на отдаленнѣйшіе вѣка и поколѣнія“... (Такъ по крайней мѣрѣ передаетъ слова Толстого г. Сергѣенко въ своей книгѣ „Какъ живетъ и работаетъ гр. Л. Н. Толстой“, 1898 г.). Толстой дѣйствительно никогда не останавливался на вліяніи внѣшнихъ факторовъ на историческую жизнь человечества, но все-таки не ему бы осуждать Тена, который со всѣмъ своимъ детерминизмомъ былъ всегда противникомъ фатализма, проповѣдью котораго такъ грѣшилъ авторъ „Войны и Мира“.

О соціальномъ ультра-индивидуализмѣ Толстого послѣдняго періода—особенно 90-хъ годовъ и начала XX-го столѣтія—мы ска-

жемъ нѣсколько ниже. Впрочемъ и безъ того общеизвѣстно, какимъ крайнимъ анти-государственникомъ сталъ Толстой, какъ мало-помалу онъ пришелъ къ чистой формѣ анархизма. Придя къ такимъ результатамъ, Толстой вполне логично отказался отъ положительныхъ идеаловъ политической борьбы: всякая форма государства, будь то республика, деспотія, конституціонное королевство, монархизмъ, одинаково вредна и преступна. Выбора быть не можетъ. На вопросъ, что лучше, правовое государство или опричнина? — Толстой можетъ отвѣтить только: оба хуже, ибо серебряныя кандалы настолько же сковываютъ человѣка, какъ и желѣзныя; дѣло не въ нихъ, а въ абсолютной свободѣ человѣческой личности для жизни въ Богѣ. Этотъ крайній социальный романтизмъ, до котораго не доходили даже славянофилы, лишній разъ иллюстрируетъ то положеніе, что ультра-индивидуализмъ, развиваясь до крайнихъ предѣловъ, переходитъ въ свою противоположность и становится анти-индивидуализмомъ: полное презрѣніе къ реальной человѣческой личности, вотъ что характерно для этихъ взглядовъ Толстого. Онъ не желаетъ видѣть улучшенія условій, увеличенія свободы личности при переходѣ отъ опричнины къ правовому порядку; да и къ чему эта послѣдовательность перехода хотя бы отъ условно худшаго къ условно лучшему, если „стоитъ только захотѣть“ — и сразу можно достигнуть вселенской гармоніи, царства Божія? Къ чему желаніе улучшить абсолютное зло — государственный строй, когда къ тому же царство Божіе *внутри* насъ? Здѣсь Толстой опять соскальзываетъ на почву анти-индивидуализма, противопоставляя свободу внутреннюю свободѣ внѣшней. Удивительно, какъ живуча эта престарѣлая мысль, которой питались еще славянофилы, за которую съ такимъ восторгомъ ухватились восьмидесятники и которая не миновала даже такого титана, какъ Левъ Толстой. Борьба за свободу внѣшнюю — безцѣльна и даже вредна, ибо прежде всего надо „освободить себя самого“ отъ всѣхъ внутреннихъ путъ, условностей и недостатковъ. Нравственное *самосовершенствованіе* — вотъ что важно, вотъ что нужно; когда каждый изъ насъ достигнетъ нравственнаго совершенства, то всѣ проклятые вопросы рѣшатся въ ту же минуту, ибо будетъ достигнута дѣйствительная внутренняя свобода, а не мѣщанская внѣшняя...

Тутъ въ своемъ крайнемъ ультра-индивидуализмѣ Толстой впадаетъ не только въ анти-индивидуализмъ, но даже и... въ мѣщанство, какъ ни трудно произнести это слово по отношенію къ Толстому. Въ слѣдующей главѣ мы подробно выяснимъ, въ чемъ за-

ключается мѣщанство теоріи самосовершенствованія, теперь же скажемъ только, что и въ этомъ случаѣ между Толстымъ и толстовцами-восьмидесятниками (а также восьмидесятниками не толстовцами)—дистанція огромнаго размѣра: съ одной стороны передъ нами гигантская личность, впадающая въ наивныя и жалкія ошибки, съ другой — толпа карликовъ, возводящая въ догму ошибки великаго человѣка.

Ошибки Толстого слишкомъ очевидны и вскрывать ихъ не приходится. Сильный аналитическій умъ, великій искатель и отрицатель, онъ не въ силахъ создать что бы то ни было положительное, приложимое къ жизни; мыслитель, погруженный въ абсолютизмъ этики и религіи, онъ не видитъ относительности соціальныхъ идеаловъ; теоретикъ соціальнаго ультра-индивидуализма, онъ на практикѣ впадаетъ въ узкій анти-индивидуализмъ. Искренность его — громадна, прямолинейность — безпощадна, а потому и правда и ложь въ его сужденіяхъ неприкрыты ничѣмъ и разрастаются до колоссальныхъ размѣровъ. Удивительно ярко характеризуетъ его Достоевскій, устами какого-то анонимнаго своего собесѣдника въ „Дневникъ Писателя“ (1877 г., № 7—8): „авторъ Анны Карениной, несмотря на свой огромный художественный талантъ, есть одинъ изъ тѣхъ русскихъ умовъ, которые видятъ ясно лишь то, что стоитъ прямо передъ ихъ глазами, а потому и пруть въ эту точку. Повернуть же шею направо или налево, чтобы разглядѣть и то, что стоитъ въ сторонѣ, они, очевидно, не имѣютъ способности: имъ нужно для того повернуться всѣмъ тѣломъ, всѣмъ корпусомъ. Вотъ тогда они, пожалуй, заговорятъ совершенно противоположное, такъ какъ во всякомъ случаѣ они всегда строго искренни“... Если къ этому прибавить еще то, что эти „повороты всѣмъ корпусомъ“ могли случаться съ Толстымъ съ удивительной легкостью, что, повернувъ сегодня къ одной точкѣ, завтра онъ обращался къ противоположной, то общая характеристика Толстого будетъ въ общихъ чертахъ вѣрна. Это не есть обвиненіе Толстого въ поверхностности взглядовъ, въ легкости сужденій; наоборотъ, каждую точку зрѣнія Толстой исчерпывалъ до конца, захватывалъ глубоко — и тѣмъ крупнѣе была его ошибка, если онъ брался за работу „не съ того конца“. Однако, въ этомъ постоянномъ исканіи не слабость, но сила Льва Толстого; сильный человѣкъ, онъ всю жизнь искалъ истину — и въ этомъ исканіи сказывался могучій, глубоко дѣйственный духъ. Но, къ несчастью, въ 80-хъ годахъ ему показалось, что наконецъ онъ нашелъ абсолютную истину — и онъ сталъ пророкомъ, проповѣдши-

вомъ ея. Его требованія этизаціи жизни — цѣнны и имѣютъ громадное значеніе; его соціальная программа — наивна. И здѣсь вѣчное противорѣчіе, и здѣсь мертвая зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма...

Резюмируемъ. Сильная и яркая индивидуальность, мощно покоряющая себѣ все окружающее; острый, аналитическій умъ, разрушающій всѣ путы, связывающія личность — и въ то же время полное безсиліе синтезировать свои взгляды, дать освобожденной личности реальную точку опоры. Отсюда полная беспорядочность, безсистемность, противорѣчивость взглядовъ на личность, беспомощная путаница индивидуализма и анти-индивидуализма, выяснить которую мы старались выше. И все это — при несомнѣнномъ, постоянномъ признаніи самоцѣнности и самоцѣльности человѣческой личности, при яркомъ и рельефномъ этическомъ индивидуализмѣ. Въ этомъ отношеніи Толстой является ближайшимъ союзникомъ и единомышленникомъ Достоевскаго, этическій индивидуализмъ котораго достигъ силы, глубины и красоты, небывалой дотолѣ во всей вѣковой исторіи русской мысли.

Мы переходимъ къ Достоевскому. Заранѣе признаемъ всю невыполнимость задачи — на протяженіи немногихъ страницъ выяснить все значеніе этого писателя въ интересующей насъ области. О Достоевскомъ, какъ и о Толстомъ, говорить мало — значитъ не сказать ничего; и если мы все-таки ограничиваемся весьма немногимъ, то только потому, что по возможности не выходимъ изъ предѣловъ вопроса объ отношеніи Толстого и Достоевскаго къ проблемѣ индивидуализма.

Толстой пришелъ къ ясно-сознанному этическому индивидуализму въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ; Достоевскій умеръ въ 1881 г. И однако въ этическомъ индивидуализмѣ не Толстому принадлежитъ послѣднее, наиболѣе серьезное и глубокое слово: его гораздо раньше сказалъ Достоевскій, и сказалъ гораздо глубже. Этическій индивидуализмъ Достоевскаго бросался въ глаза еще въ самомъ началѣ его дѣятельности, былъ очевиденъ до такой степени, что его отмѣтилъ даже Добролюбовъ, совершенно не понявшій Достоевскаго и посвятившій ему одну изъ самыхъ слабыхъ своихъ статей („Забитые люди“, 1861 г.). *„Каждый человекъ долженъ быть человекомъ и относиться къ другимъ какъ человекъ къ человеку — вотъ идеаль, сложившійся въ душѣ автора помимо всякихъ условныхъ и парціальныхъ возрѣній, повидимому даже помимо его собственной воли и сознанія, какъ-то a priori, какъ что-то составляющее часть*

его собственной природы“ — говорит Добролюбовъ про Достоевскаго (курсивъ нашъ). И къ этимъ словамъ трудно прибавить что-нибудь новое: теперь, когда мы знаемъ Достоевскаго не только какъ автора „Униженныхъ и Оскорбленныхъ“, но и какъ творца „Преступленія и Наказанія“, „Бѣсовъ“, „Идіота“, его характеристика Добролюбовымъ остается въ полной силѣ, усугубляется по своему значенію. Да, дѣйствительно, „человѣкъ-самоцѣль“ является завѣтнѣйшей мыслью Достоевскаго и, быть можетъ, во всемірной литературѣ нѣтъ произведеній, такъ и настолько захватывающе, глубоко и проникновенно убѣждающихъ cadaго въ правотѣ этой мысли, какъ „Преступленіе и Наказаніе“ или „Братья Карамазовы“ Достоевскаго.

„Рыжій уродъ“, князь Валковскій (въ „Униженныхъ и Оскорбленныхъ“, 1861 г.) утверждаетъ, что все на свѣтѣ вздоръ. Что же не вздоръ? — спрашиваетъ его собесѣдникъ, и въ отвѣтъ на это слышитъ слѣдующее исповѣданіе вѣры: „не вздоръ — это личность, это я самъ. Все для меня и весь міръ для меня созданъ... Въ основаніи всѣхъ человѣческихъ добродѣтелей лежитъ глубочайшій эгоизмъ. И чѣмъ добродѣтельнѣе дѣло — тѣмъ болѣе тутъ эгоизма. Люби самого себя — вотъ одно правило, которое я признаю“... (IV, 260). Вотъ типичная quasi-индивидуалистическая философія, съ которой не уставалъ бороться Достоевскій. Личность — это все, говоритъ индивидуалистъ; личность — это я, прибавляютъ къ этому князья Валковскіе. Человѣкъ есть цѣль — вотъ заповѣдь индивидуализма; я есмь цѣль — вотъ единственное правило, которое признаютъ князья Валковскіе. Мы уже достаточно подробно останавливались на понятіи эгоизма, чтобы возвращаться къ этому вопросу; достаточно указать, что такой quasi-индивидуализмъ имѣлъ злѣйшаго врага въ Достоевскомъ: вспомнимъ, что именно это „личное начало“ Достоевскій считалъ причиной всѣхъ золъ, царящихъ на Западѣ, что это начало „самоопредѣленія въ своемъ собственномъ Я“ Достоевскій противопоставлялъ растворенію личности въ братствѣ, для чего, однако, „именно надо стать личностью“. И вовсе нѣтъ необходимости быть „рыжимъ уродомъ“, подобно князю Валковскому, чтобы придерживатся такихъ крайнихъ взглядовъ на свою личность, какъ на цѣль, а на человѣка вообще — какъ на средство. Въ „Подросткѣ“ (1875 г.) такова именно философія симпатичнаго, отчасти наивно комичнаго подростка, Аркадія Макаровича; Я — цѣль, такова его основная мысль. Личная свобода, то-есть моя собственная-сь, на первомъ планѣ, а дальше знать не хочу“, торопливо заявляетъ онъ при первомъ же знакомствѣ. „Да зачѣмъ

я непременно долженъ любить моего ближняго, или ваше тамъ будущее человѣчество, которое я никогда не увижу, которое обо мнѣ знать не будетъ и которое въ свою очередь истлѣетъ безъ всякаго слѣда и воспоминанія!“ ... „...Я одинъ только разъ на свѣтѣ живу!—воскликаетъ онъ далѣе;—позвольте мнѣ самому знать мою выгоду: оно веселѣе. Что мнѣ за дѣло о томъ, что будетъ черезъ тысячу лѣтъ съ этимъ вашимъ человѣчествомъ, если мнѣ за это, по вашему кодексу (онъ говоритъ о социализмѣ)—ни любви, ни будущей жизни, ни признанія за мной подвига? Нѣтъ-съ, если такъ, то я самымъ пренебрежимымъ образомъ буду жить для себя, а тамъ хоть бы всѣ провалились!“ (VIII, 56 — 58; ср. X, 349 — 352). Таковъ этотъ крайній этический анти-индивидуализмъ, признающій все средствомъ для достиженія единой цѣли—Я. Познакомимся теперь съ обратной стороной медали, съ этическимъ ультра-индивидуализмомъ, для чего обратимся къ типу Кириллова въ „Бѣсахъ“ (1870).

Кирилловъ, одинъ изъ самыхъ удивительныхъ и глубокихъ литературныхъ типовъ, какіе только намъ извѣстны, въ настоящую минуту интересуется насъ только какъ выразитель определеннаго рѣшенія проблемы индивидуализма. Это однодумъ, котораго Богъ „всю жизнь мучилъ“ и который, наконецъ, самъ хочетъ сдѣлаться Богомъ. Онъ счастливъ въ узкихъ границахъ своей глубокой мысли; онъ любитъ жизнь, онъ любитъ все на свѣтѣ, его веселитъ каждый „листъ зеленый, яркій, съ жилками“, онъ молится всему— „видите, паукъ ползетъ по стѣнѣ, я смотрю и благодаренъ ему за то, что ползетъ“. Но въ то же самое время онъ сознаетъ, что „жизнь есть боль, жизнь есть страхъ, и человѣкъ несчастенъ“; онъ живетъ желаніемъ побѣдить этотъ страхъ, эту боль и тѣмъ очистить дорогу высшимъ формамъ жизни: „теперь человѣкъ еще не тотъ человѣкъ. Будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый. Кому будетъ все равно жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ... Онъ придетъ и имя ему будетъ человѣкобогъ. — Богочеловѣкъ? (переспрашиваетъ Кириллова Ставрогинъ)—Человѣкобогъ, въ этомъ разница“... (VII, 112—3, 228—230). Кому-будетъ все равно жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ: не трудно узнать въ этихъ словахъ Кириллова видоизмѣненную мысль Достоевскаго, что добровольное самоуничтоженіе, самопожертвованіе личности есть въ то же время величайшее ее превознесеніе; когда такое самоуничтоженіе станетъ обычнымъ въ человѣчествѣ, тогда создадутся и новыя, лучшія формы жизни: „будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый... Онъ придетъ и имя ему будетъ человѣкобогъ“...



Но Кирилловъ идетъ по пути этического индивидуализма гораздо дальше самого Достоевскаго. Этическій индивидуализмъ, признающій челоуѣка самоцѣлью, обыкновенно отстаиваетъ этическую самостоятельность личности отъ соціальной группы, отъ класса, отъ общества, отъ государства. Кирилловъ идетъ дальше, отстаивая понятіе челоуѣка самоцѣли отъ Бога... „Меня Богъ всю жизнь мучилъ“, говоритъ онъ самъ про себя замѣчательно сильно и мѣтко: дѣйствительно, вся трагедія Кириллова — въ его единоборствѣ съ идеей Бога за этическую самостоятельность челоуѣческой личности. Въ послѣднія минуты своей жизни онъ ярче, чѣмъ когда бы то ни было, высказываетъ эти свои мучительные выводы, приводящіе его къ самоубійству. „Богъ необходимъ, а потому долженъ быть. — Но я знаю, что его нѣтъ и не можетъ быть. — Если нѣтъ Бога, то я Богъ. — Если Богъ есть, то вся воля Его, и изъ Его воли я не могу. Если нѣтъ, то вся воля моя, и я обязанъ заявить своеволие“. Вотъ главные этапные пункты его идей; въ нихъ весь центръ тяжести. Идея Бога всю жизнь давила, всю жизнь мучила Кириллова; придя къ своеобразному атеизму, онъ торжествуетъ побѣду не только за себя, но и за все челоуѣчество. *Если Богъ есть, то вся воля Его, и изъ Его воли я не могу*: разъ это такъ, то какъ же не торжествовать Кириллову свою побѣду въ тяжеломъ единоборствѣ? Онъ завоевалъ волю для каждой личности, ибо личность есть прежде всего воля, желаніе. И свою побѣду онъ долженъ провозгласить на весь міръ, чтобы люди, наконецъ, поняли все и сбросили съ себя оковы религіозно-этического рабства: „я обязанъ невѣріе заявить... Для меня нѣтъ выше идеи—что Бога нѣтъ. За меня челоуѣческая исторія. Челоуѣкъ только и дѣлалъ, что выдумывалъ Бога, чтобы жить не убивая себя, въ этомъ вся всемірная исторія до сихъ поръ. Я одинъ во всемірной исторіи не захотѣлъ первый разъ выдумывать Бога. Пусть узнаютъ разъ навсегда“ Челоуѣкъ есть цѣль и не можетъ быть средствомъ для другого челоуѣка, или комплекса ихъ, или даже Бога — такъ сказалъ Кантъ еще за сто лѣтъ до Кириллова; Кирилловъ обратилъ все свое вниманіе только на это послѣднее взаимоотношеніе: челоуѣкъ—Богъ. Онъ замѣчательно вѣрно и глубоко понялъ то положеніе, что *быть средствомъ и быть подъ чьей-либо волей — вполнѣ тождественныя понятія*; вотъ почему *своеволие*—главный пунктъ символа вѣры Кириллова: его „своеволие“ есть выраженіе твердой рѣшимости не быть средствомъ ни для кого, даже для Бога. „Я хочу заявить своеволие. Пусть одинъ, но сдѣлаю“. И Кирилловъ ищетъ самый полный, послѣдній пунктъ своеволія;

найти его не трудно: „я обязанъ себя застрѣлить, потому что самый полный пунктъ моего своеволія—это убить себя самому“. Это самоубійство будетъ полнымъ освобожденіемъ человѣка и человѣчества, откровеніемъ новой, безмѣрной свободы, уничтоженіемъ навсегда страха и трепета, этихъ проклятій, сопровождающихъ признаніе человѣка средствомъ. Достаточно одному человѣку убить себя для своеволія, чтобы освободить и спасти отъ подчиненія чужой волѣ—волѣ Бога—всѣхъ людей. Все это высказываетъ Кирилловъ въ своемъ послѣднемъ изступленномъ монологѣ: „...я убью себя самъ непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только богъ поневолѣ и я несчастенъ, ибо обязанъ заявить своеволіе. Всѣ несчастны, потому что всѣ боятся заявлять своеволіе. Человѣкъ потому и былъ до сихъ поръ такъ несчастенъ и бѣденъ, что боялся заявить самый главный пунктъ своеволія, и своевольничалъ съ краю, какъ школьникъ. Я ужасно несчастенъ, ибо ужасно боюсь. Страхъ есть проклятіе человѣка... Но я заявляю своеволіе, я обязанъ увѣрять, что не вѣрую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу... Я три года искалъ атрибутъ божества моего и нашель: атрибутъ божества моего—Своеволіе! Это все, чѣмъ я могу въ главномъ пунктѣ показать непокорность и новую, страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою“ (VII, 594—597).

Кирилловъ пошелъ дальше Достоевскаго въ своемъ стремленіи этически освободить человѣка, и за это Достоевскій казнить его безуміемъ и картиной безобразной смерти. Безграничная свобода недоступна человѣку, онъ не можетъ ея вмѣстить—такова мысль Достоевскаго, и притомъ одна изъ его основныхъ и завѣтнѣйшихъ мыслей; мы увидимъ, какъ впоследствии онъ отнесся къ этой же мысли въ „Великомъ Инквизиторѣ“. Кирилловъ доходитъ до крайнихъ предѣловъ ультра-индивидуализма, за что и несетъ отъ Достоевскаго заслуженное наказаніе... Дѣйствительно, если перевести вопросъ на обычные наши термины, то что значать слова Кириллова о томъ, это „если Богъ есть, то вся воля Его,... если нѣтъ, то вся воля моя“? Вся воля Его—вся воля моя: это именно тѣ крайнія границы, въ которыхъ уже издавна бьется человѣческая мысль въ непрерывномъ колебаніи отъ фатализма къ индетерминизму. И нѣтъ надобности сводить непременно этотъ вопросъ на религіозную почву: Толстой въ „Войнѣ и Мирѣ“ отнюдь не стоялъ на этой почвѣ, однако категорически утверждалъ, что „вся воля его“... Конечно, здѣсь и „его“ и „воля“ понимаются не въ прямомъ смыслѣ, но не

въ этомъ вѣдѣ и дѣло: мы говоримъ пока только о противопоставленіи формулы „вся воля моя“ формулѣ діаметрально-противоположной“: въ эту-то вторую формулу одинаково войдетъ и религиозный изуверъ, и авторъ „Войны и Мира“, и правовѣрный мусульманинъ, и ортодоксальный марксистъ. Кирилловъ стоитъ на почвѣ исключительно религиозной и колеблется между этими же двумя рѣшеніями: анти-индивидуалистическое и фаталистическое признаніе, что „вся воля Его“ — для него невозможно; ультра-индивидуалистическое утвержденіе „своеволия“ онъ (какъ и всякій чловѣкъ, по Достоевскому) не можетъ вмѣстить. Онъ не желаетъ признать совмѣстности религиозной идеи Бога съ этической самостоятельностью чловѣка, не умѣетъ согласовать понятія воли Бога со свободной волей чловѣка; задача эта сама по себѣ совершенно тождественна съ проблемой необходимости и свободы на строго философской почвѣ. Кирилловъ гибнетъ потому, что не умѣетъ найти средняго рѣшенія, синтезировать свободу и необходимость; онъ приходитъ къ этическому ультра-индивидуализму и не выноситъ открытой передъ нимъ безграничной, „страшной“ свободы.

Князь Валковскій и Кирилловъ — вотъ два полюса эческаго индивидуализма, какъ ни странно ставить рядомъ два этихъ имени; какъ видимъ теперь, Достоевскій одинаково отрицательно относится и къ анти-индивидуалистическому признанію чловѣка только средствомъ, и къ ультра-индивидуалистическому „своеволю“. И если мы отвлечемся отъ внѣшнихъ формъ, забудемъ впечатлѣнія отъ симпатичнаго облика личности Кириллова и отвратительнаго образа князя Валковскаго, то развѣ ужъ такъ далеки будутъ въ основѣ „своеволие“ и того и другого? Да и въ метафизикѣ признаніе абсолютной необходимости или абсолютной свободы не приводитъ ли къ одинаково уничтожающимъ личность результатамъ?

Гдѣ же спасительная середина, по разумѣнію Достоевскаго? Какой этической индивидуализмъ онъ считаетъ пріемлемымъ, единственно возможнымъ? — Наиболѣе полные отвѣты Достоевскій далъ въ трехъ произведеніяхъ разныхъ временъ своей дѣятельности — въ „Запискахъ изъ подполья“ (1864 г.), „Преступленіи и Наказаніи“ (1866 г.) и „Братьяхъ Карамазовыхъ“ (1878 г.). Кромѣ того въ „Идіотѣ“ (1868 г.) онъ пытался разрѣшить этотъ вопросъ не „логикой мыслей“, а „логикой образовъ“; въ лицѣ князя Мышкина мы должны видѣть, по замыслу Достоевскаго, цѣльнаго, гармоничнаго чловѣка и, такъ сказать, глубоко интуитивную натуру. Князю Мышкину. этому бѣдному „идіоту“, нѣтъ надобности такъ или иначе

рѣшать мучительную проблему индивидуализма: она для него рѣшена, если и не въ области мысли и слова, то въ сферѣ чувства. Безконечно чуткій и тонкій, онъ вибрируетъ на малѣйшее колебаніе души своего ближняго; всегда устранивъ на задній планъ свое Я, онъ тѣмъ не менѣе „личность“ въ высокой степени, а потому въ немъ есть что-то настолько чарующее, настолько близкое каждому, что невольно онъ всегда и вездѣ стоитъ передъ читателемъ на первомъ планѣ. Въ самомъ заглавіи романа сказывается такимъ образомъ сарказмъ автора надъ читателями, надъ толпой, способной возводить въ идеаль ненормальное и видѣть ненормальное во всемъ приближающемся къ идеалу. Однако типъ князя Мышкина совершенно не удался Достоевскому (исключая первой части романа), такъ какъ сложные и глубокіе вопросы, поставленные въ этомъ романѣ Достоевскимъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше заслоняли собою симпатичную фигуру „бѣднаго рыцаря“, захваченнаго роковой волной событій и подъ конецъ обратившагося въ настоящаго идиота. Поэтому, оставляя логику образовъ въ сторонѣ, обратимся къ той логикѣ мыслей, которой рѣшается проблема индивидуализма въ вышеуказанныхъ трехъ произведеніяхъ Достоевскаго.

Въ „Запискахъ изъ подполья“ Достоевскій борется съ тѣмъ, что ему кажется этическимъ и соціологическимъ анти-индивидуализмомъ; основной темой „Преступленія и Наказанія“ является провозглашеніе этическаго индивидуализма; наконецъ, въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ соединены и углублены обѣ эти точки зрѣнія— вотъ предварительное, краткое поясненіе взаимоотношенія идей этихъ трехъ романовъ.

Озлобленный неудачникъ, тусклый и ничтожный, неизвѣстный авторъ „Записокъ изъ подполья“ оказывается въ душѣ, въ теоріи вполне опредѣленно индивидуалистомъ. Онъ жаждетъ жизни, жизни полной и широкой; раціонализмъ кажется ему узостью, душитъ его, не даетъ развернуться и жить; примать воли надъ разумомъ онъ выдвигаетъ впередъ на четверть вѣка ранѣе научной психологической школы и, пожалуй, въ согласіи съ незнакомымъ ему Шопенгауэромъ. (Примать этотъ — одна изъ наиболѣе постоянныхъ идей Достоевскаго). „Разсудокъ, господа, есть вещь хорошая, это безспорно, — заявляетъ онъ, — но разсудокъ есть только разсудокъ и удовлетворяетъ только разсудочной способности человѣка, а хотѣнье есть проявленіе всей жизни; то-есть всей человѣческой жизни и съ разсудкомъ и со всѣми почесываніями. И хоть жизнь наша, въ этомъ проявленіи, выходитъ зачастую дрянцо, но все-таки жизнь,

а не одно только извлеченіе квадратнаго корня. Вѣдь я, напримеръ, совершенно естественно хочу жить для того, чтобъ удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобъ удовлетворить одной только моей разсудочной способности, то-есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить“... Этотъ своеобразный „психологическій индивидуализмъ“ превращается далѣе въ яркій и рельефный индивидуализмъ этическій, причемъ Достоевскій даетъ намъ такую блестящую, уничтожающую критику формальной, раціоналистической этики, которая дѣлаетъ первую часть „Записокъ изъ подполья“ бессмертнымъ, міровымъ произведеніемъ. (Мы будемъ говорить въ дальнѣйшемъ не о неизвѣстномъ авторѣ „Записокъ“, а о Достоевскомъ, такъ какъ въ первой части повѣсти за первымъ слишкомъ явно стоитъ второй).

Формальная, раціоналистическая этика, доведенная до своихъ крайнихъ логическихъ предѣловъ, является типичнымъ мѣщанствомъ, нуднымъ и тоскливымъ. Правда, и Кантъ былъ въ этикѣ формалистомъ и раціоналистомъ, но никогда не доходилъ онъ до тѣхъ границъ, за которыя свободно переступила позднѣйшая раціоналистическая этика, дошедшая до крайнихъ предѣловъ въ утилитаризмѣ. Лейбницъ вѣрилъ въ возможность созданія логической машины; раціоналистическая этика хотѣла сдѣлать изъ человѣка машину этическую; она пыталась создать этическій сводъ законовъ, для практическихъ справокъ во всякомъ данномъ случаѣ. При малѣйшемъ сомнѣніи—какъ мнѣ поступить въ томъ или иномъ положеніи?—стоитъ только порыться въ этомъ сводѣ законовъ и узнать, что на основаніи или принципа пользы, или категорическаго императива за № 000, этическій поступокъ въ этомъ случаѣ долженъ быть такой-то и такой-то. Какъ извѣстно, беспощадная борьба съ такой формальной, раціоналистической, мѣщанской этикой является одной изъ главныхъ заслугъ Нитцше, центромъ, къ которому можно свести всѣ разрозненные элементы его философіи; Достоевскій опередилъ Нитцше въ этомъ отношеніи и по справедливости можетъ считаться однимъ изъ предшественниковъ нѣмецкаго философа. Формальная этика въ своемъ разработанномъ и законченномъ видѣ кажется ему насмѣшкой надъ живой, мыслящей и чувствующей человѣческой личностью; хорошее будетъ время,—иронизируетъ онъ,—когда будутъ выведены и установлены всѣ этическіе законы: тогда будетъ весьма легко и пріятно жить на свѣтѣ. „Всѣ поступки человѣческіе, само собою, будутъ расчислены тогда по этимъ законамъ, математически, въ родѣ таблицы логарифмовъ, до 108.000, и зане-

сены въ календарь; или, еще лучше того, появятся нѣкоторыя благонамѣренныя изданія, въ родѣ теперешнихъ энциклопедическихъ лексиконовъ, въ которыхъ все будетъ такъ точно исчислено и обозначено, что на свѣтѣ уже не будетъ болѣе ни поступковъ, ни приключеній“. Тогда самъ человѣкъ превратится въ этическую машину, станетъ чѣмъ-то въ родѣ „фортепіанной клавиши“ или „органнаго штифтика“; тогда... „ну, однимъ словомъ, тогда прилетитъ птица Каганъ“ и все человѣчество достигнетъ незыблемаго, навѣки нерушимаго, полнаго, идеальнаго счастья... Вся эта увлекательная и заманчивая картина грядущаго блаженства осуществима въ томъ случаѣ, замѣчаетъ Достоевскій, если человѣческая воля, человѣческое хотѣнье, человѣческая свобода будетъ разложена на элементы необходимости. Но допустимъ, что это произойдетъ, что наука найдетъ „настоящую математическую формулу“ нашей воли, что воля эта будетъ „расчислена по бумажкѣ“, что разумъ окончательно займетъ мѣсто воли („если хотѣнье стакнется когда-нибудь совершенно съ разсудкомъ, такъ вѣдь ужъ мы будемъ тогда разсуждать, а не хотѣть“...); допустимъ на минуту все это: тогда человѣкъ сейчасъ же перестанетъ и хотѣть, замѣчаетъ Достоевскій. „Ну, что за охота хотѣть по табличкѣ? Мало того: тотчасъ же обратится онъ изъ человѣка въ органнй штифтикъ, или въ родѣ того; потому что, что же такое человѣкъ безъ желаній, безъ воли, и безъ хотѣній, какъ не штифтикъ въ органномъ валѣ?“ (III, ч. II, 89—92).

Вотъ рѣзкій этическій анти-индивидуализмъ, діаметрально-противоположный крайней индивидуалистической философіи Кириллова. Тотъ погибъ отъ чрезмѣрной свободы, здѣсь же человѣчеству уготована гибель отъ безграничной необходимости. „Вѣдь если мнѣ, напримѣръ, когда-нибудь расчислятъ и докажутъ, что если я показалъ такому-то кукишъ, такъ именно потому, что не могъ не показать, и что непременно такимъ-то пальцемъ долженъ былъ его показать, такъ что же тогда во мнѣ *свободнаго-то* остается?...“ А между прочимъ только въ свободѣ вся цѣль, весь смыслъ человѣческой жизни: „человѣку надо одного только *самостоятельнаго хотѣнья*, чего бы эта самостоятельность ни стоила и къ чему бы ни привела“... Самостоятельность хотѣнья для человѣка самое цѣнное изъ всего существующаго въ мірѣ, „потому что во всякомъ случаѣ *сохраняетъ намъ самое главное и самое дорогое, т.-е. нашу личность и нашу индивидуальность*“ (послѣдній курсивъ нашъ). И это стремленіе сохранить свою свободную личность настолько велико

въ человѣкѣ, что онъ не промѣняетъ его на самыя очевидныя выгоды, размѣренныя математически и очевидныя, какъ дважды два четыре. Вѣдь это „дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти“, ибо есть мертвая раціональная формула, между тѣмъ какъ безъ ирраціональнаго человѣка самъ превращается въ расчисленную таблицу логариѐмовъ (III, ч. II, 91—93, 97). Съ этой ненависти къ раціональному начинается борьба Достоевскаго съ ненавистнымъ ему соціологическимъ анти-индивидуализмомъ, олицетворяемомъ въ „Хрустальномъ дворцѣ“.

Здѣсь намъ приходится коснуться отношенія Достоевскаго къ социализму, о чемъ подробнѣе рѣчь будетъ ниже. Нѣтъ сомнѣнiя, что вся первая часть „Записокъ изъ подполья“ направлена по адресу только-что вышедшаго тогда романа Чернышевскаго „Что дѣлать?“ съ его проповѣдью „фурьеризма“. Къ фурьеризму и прочимъ видамъ социализма Достоевскiй (послѣ возвращенiя съ каторги) питалъ непримиримую ненависть: онъ отождествлялъ социализмъ съ полнымъ порабощенiемъ личности, атрофированiемъ индивидуальности. Въ „Бѣсахъ“ онъ пытался иллюстрировать свою мысль типомъ Шигалева, этого представителя самаго крайняго социализма, запутавшагося въ собственныхъ данныхъ, и отъ безграничной свободы заключавшаго къ безграничному деспотизму. Содержанiе этой шигалевщины слѣдующее: человѣчество дѣлится на двѣ неравныя части, причемъ одна десятая доля получаетъ свободу личности и безграничную власть, остальные же девять десятыхъ теряютъ личность, обращаются въ стадо и живутъ въ покорномъ, рабскомъ состоянiи въ счастiи безграничнаго повиновенiя (VII, 391; развитiе этой мысли мы увидимъ въ „Великомъ Инквизиторѣ“). „Каждый принадлежитъ всѣмъ, а всѣ каждому. Всѣ рабы и въ рабствѣ равны. Въ крайнихъ случаяхъ клевета и убiйство, а, главное, равенство. Первымъ дѣломъ понижается уровень образованiя, наукъ и талантовъ. Высокий уровень наукъ и талантовъ доступенъ только высшимъ способностямъ, не надо высшихъ способностей! Высшiя способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшiя способности не могутъ не быть деспотами и всегда развращали болѣе, чѣмъ приносили пользы; ихъ изгоняютъ или казнятъ. Цицерону отрѣзывается языкъ, Копернику выкалываютъ глаза, Шекспиръ побивается камнями—вотъ шигалевщина! Рабы должны быть равны: безъ деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но въ стадѣ должно быть равенство, и вотъ шигалевщина!...“ (VII, 404—405). И въ такомъ отвратительномъ социальномъ анти-инди-

видуализмъ Достоевскій видитъ главную суть социализма. Ясно отсюда, что о реальномъ социализмѣ Достоевскій имѣлъ весьма смутное понятіе, въ родѣ того, какимъ обладалъ милѣйшій Коля Красоткинъ: „это коли всѣ равны, у всѣхъ одно общее мнѣніе, нѣтъ браковъ, а религія и всѣ законы какъ кому угодно, ну и тамъ все остальное“... („Братья Карамазовы“, XII. 623). Сражаясь съ шигалевщиной, съ крайними теченіями коллективизма, Достоевскій побѣдоносно воевалъ съ соломенными чучелами, изготовленными предварительно имъ же самимъ; такъ очень не трудно одерживать побѣды. Гораздо труднѣе было бы критически разобраться въ индивидуалистическихъ и анти-индивидуалистическихъ концепціяхъ реального социализма. Въ высшей степени наивно было бы, однако, объяснять отрицательное отношеніе Достоевскаго къ социализму исключительно его малой освѣдомленностью... Мы увидимъ, что центръ тяжести лежитъ глубже и что вражда Достоевскаго къ социалистическимъ концепціямъ есть непримиримая вражда анархизма съ социализмомъ. Но объ этомъ рѣчь впереди; теперь же во всякомъ случаѣ несомнѣно одно: Достоевскій неустанно боролся съ тѣмъ, что ему казалось крайнимъ социологическимъ анти-индивидуализмомъ: эту борьбу можно прослѣдить сначала по „Запискамъ изъ подполья“, затѣмъ по „Бѣсамъ“ и, наконецъ, по „Великому Инквизитору“ изъ „Братьевъ Карамазовыхъ“. О послѣднемъ рѣчь впереди; теперь же возвращаемся къ „Запискамъ изъ подполья“.

„Хрустальный дворецъ“ — это тотъ самый фаланстеръ, съ идеализаціей котораго Достоевскій встрѣтился въ „Что дѣлать?“. Достоевскій иронизируетъ надъ тѣмъ блаженнымъ, грядущимъ временемъ, когда прилетитъ птица Каганъ и когда выстроится хрустальный дворецъ; это будетъ время, когда разумъ окончательно возьметъ верхъ надъ волей, когда человѣческіе поступки будутъ расчислены по логариѳмическимъ таблицамъ, когда человечество пойметъ свои нормальные интересы и будетъ строго логично располагать по нимъ свои тѣ или иные поступки. Въ эту утилитаристическую теорію мотивировки поступковъ выгодами Достоевскій не вѣритъ совершенно: „...дерзко объявляю, — заявляетъ онъ, — что всѣ эти прекрасныя системы, всѣ эти теоріи разъясненія человечеству настоящихъ, нормальныхъ его интересовъ съ тѣмъ, чтобы оно, необходимо стремясь достигнуть этихъ интересовъ, стало бы тотчасъ же добрымъ и благороднымъ, — покажѣсть, по моему мнѣнію, одна логистика! Да-съ, логистика!..“ Утилитаризмъ, доведенный до своихъ логическихъ предѣловъ, неминуемо ведетъ, по мнѣнію Достоевскаго,



къ отрицанію свободы воли, къ явному примату разума; къ такому же отрицанію свободы ведетъ и „Хрустальный дворецъ“, въ которомъ все будетъ такъ размѣрено, разграфлено, обосновано на обоюдной выгодѣ... И если даже „Хрустальный дворецъ“ и впрямь когда-нибудь осуществится, то возмущенное чувство свободы человѣка не позволитъ ему существовать долгое время: очень ужъ скучно будетъ въ этой „чрезвычайно-благоразумной“ жизни, такъ скучно, что человѣкъ, пожалуй, захочетъ чего-нибудь весьма невыгоднаго и весьма неблагоразумнаго. „...Среди всеобщаго будущаго благоразумія возникнетъ какой-нибудь джентльменъ, съ неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмѣшливой фізіономіей; упретъ руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнутъ ли намъ все это благоразуміе съ одного раза, ногой, прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобъ всѣ эти логариѣмы отправились къ чорту и чтобъ намъ опять по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего, — иронизируетъ дальше Достоевскій, — но обидно то, что вѣдь непременно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ“... Обидно для строителей хрустальнаго дворца, но къ общему счастью человѣчества; пусть это принесетъ людямъ невыгоду и страданіе, но „человѣкъ иногда ужасно любитъ страданіе“ (тоже одна изъ любимыхъ мыслей Достоевскаго), и охотно перенесетъ его, чтобы снова завоевать себѣ свободу хотѣнья, свободу индивидуальности, чтобы подтвердить самому себѣ, что „люди все еще люди, а не фортепіанныя клавиши... „Я вѣрю въ это, я отвѣчаю за это, — горячо заканчиваетъ Достоевскій, — потому что вѣдь все дѣло-то человѣческое, кажется, и дѣйствительно въ томъ только и состоитъ, чтобъ человѣкъ поминутно доказывалъ себѣ, что онъ человѣкъ, а не штифтикъ!..“ (III, ч. II, 87, 90, 97, 94—5; курсивъ нашъ).

Ни фаланстеръ Фурье, ни тѣмъ паче идеаль Чернышевскаго не являются, конечно, тѣмъ „Хрустальнымъ дворцомъ“, противъ котораго ополчается Достоевскій; поэтому „Записки изъ подполья“ (ихъ первая часть), какъ отвѣтъ на теоріи „Что дѣлать?“ — совершенно не выдерживаютъ критики; но именно это несущественно и для насъ и для Достоевскаго. Важно то, что Достоевскій вполне опредѣленно выразилъ свое глубочайшее отвращеніе къ этическому анти-индивидуализму теоріи утилитаризма, велъ съ нимъ упорную и — надо признать — побѣдоносную борьбу; въ этомъ главное значеніе „Записокъ изъ подполья“. Борьба съ этическимъ анти-индивидуализмомъ есть въ то же время борьба за жизнь, борьба за кра-

соту жизни; неудивительно поэтому, что Достоевскій кончаетъ „Записки изъ подполья“ призывомъ къ настоящей, „живой жизни“ и отходной тусклому мѣщанству, благоразумно живущему „по книжкѣ“. Съ горечью видитъ онъ, что это мѣщанство заполонило собою жизнь... „Да взгляните пристальнѣе! — восклицаетъ онъ: — вѣдь мы даже не знаемъ гдѣ и живое-то живетъ теперь, и что оно такое, какъ называется? Оставьте насъ однихъ, безъ книжки, и мы тотчасъ запутаемся, потеряемся, — не будемъ знать, куда примкнуть; чего придерживаться, что любить и что ненавидѣть, что уважать и что презирать? Мы даже и человѣками-то быть тяготимся, — человѣками съ настоящимъ, *собственнымъ* тѣломъ и кровью; стыдимся этого, за позоръ считаемъ и норовимъ быть какими-то небывалыми общечеловѣками“ ... (III, ч. II, 177—8).

Остановимся пока на этомъ, оставляя въ сторонѣ цѣлый рядъ цѣнныхъ и глубокихъ мыслей изъ этого перваго замѣчательнаго произведенія Достоевскаго. „Записки изъ подполья“ являются демаркаціонной чертой въ литературной дѣятельности нашего великаго писателя: до 1864 года передъ нами — талантливый писатель, стоящій въ первыхъ рядахъ современныхъ ему русскихъ писателей; послѣ 1864 года онъ — міровой геній, каждымъ новымъ произведеніемъ открывающій все новые и новые, широкіе, неизвѣстные горизонты... Недаромъ Нитцше такъ преклонялся передъ глубиной геніальнаго творца „Преступленія и Наказанія“ и „Братьевъ Карамазовыхъ“. И пусть эти произведенія стоятъ неизмѣримо выше „Записокъ изъ подполья“, которыя въ сущности не что иное какъ проба пера сознавашаго свои силы титана; но именно впервые въ „Запискахъ изъ подполья“ были ясно высказаны и твердо поставлены всѣ основныя, завѣтныя мысли Достоевскаго, развитію которыхъ онъ посвятилъ всю свою остальную жизнь.

И прежде всего „Записки изъ подполья“ (1864 г.) являются непосредственнымъ предисловіемъ къ „Преступленію и Наказанію“ (1866 г.); въ нихъ мы видѣли упорную борьбу Достоевскаго съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, на почвѣ того, что Достоевскій называетъ „логистикой“; въ „Преступленіи и Наказаніи“ провозглашается этическій индивидуализмъ путемъ логики фактовъ и образовъ, и Достоевскій сразу подходит здѣсь къ крайнимъ предѣламъ этического индивидуализма, продолжая попутно наносить удары якобы соціологическому анти-индивидуализму. Для послѣдней цѣли служить младенецъ Разумихинъ, устами котораго часто говоритъ самъ Достоевскій... Разумихинъ попрежнему громитъ соціализмъ за его

мѣщанство, за его анти-индивидуалистическія тенденціи: „полной безличности требуютъ, — возмущается онъ, — и въ этомъ самый смакъ находятъ! Какъ бы только самимъ собой не быть, какъ бы всего менѣе на себя походить! Это-то у нихъ самымъ высочайшимъ прогрессомъ и считается“... „Натура не берется въ расчетъ, натура изгоняется, натуры не полагается! — восклицаетъ онъ въ другой разъ по этому же поводу: — оттого такъ и не любятъ *живого* процесса жизни: не надо *живой души*! Живая душа жизни потребуетъ, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна! А тутъ хоть и мертвечинкой припахиваетъ, изъ каучука сдѣлать можно; — зато не живая, зато безъ воли, зато рабская, не взбунтуется“... (V, 198, 252—3). Знакомыя все вещи: мы ихъ слово въ слово уже слышали въ „Запискахъ изъ подполья“; даже на „Хрустальномъ дворцѣ“ Достоевскій снова вымещаетъ свою злобу, окрещивая такъ какой-то гнусный трактиришко на Сѣнной площади... Намъ не для чего повторять, что и здѣсь всѣ эти громы въ социализмъ бьютъ мимо, выказывая только всю силу индивидуализма Достоевскаго. Но въ „Преступленіи и Наказаніи“ это и не существенно, объ этомъ рѣчь идетъ только мимоходомъ; зато черезъ весь романъ проходитъ одна мысль, доказывается одно положеніе, на которое нужно обратить главное вниманіе.

*Человѣкъ — цѣль, а не средство:* таково общее положеніе этического индивидуализма, составляющее ту ось, на которой вращаются всѣ помыслы, всѣ симпатіи, всѣ идеалы Достоевскаго. Это уже достаточно хорошо извѣстно. Въ „Преступленіи и Наказаніи“ мы имѣемъ своеобразное, оригинальное, безконечно глубокое „доказательство отъ-противнаго“ этого же самаго основного принципа этического индивидуализма; въ этомъ — весь смыслъ романа, все его значеніе.

Въ чемъ состоитъ „преступленіе“ Раскольникова? Этотъ вопросъ далеко не такъ простъ, какъ можетъ показаться съ перваго раза. Преступленіе, его преступленіе противъ духа, началось уже тогда, когда впервые пришла ему на умъ его теорія „героевъ и толпы“; убійство старухи-закладчицы есть только послѣдній этапный пунктъ, послѣдній дѣйственный штрихъ, заключившій собой всю теорію. Основная мысль Раскольникова, казалось бы, не такъ ужъ нова: раздѣленіе человѣчества на двѣ неравныя группы, причемъ ббльшей частью жертвуютъ ради блага меньшей части; эту мысль впоследствии разовьетъ Шигалевъ въ „Бѣсахъ“, предлагая дать

безграничную свободу одной десятой части человечества и безграничное право надъ остальными девятыю десятыми; еще было бы лучше — хотя, къ сожалѣнію, невыполнимо — взорвать на воздухъ девять десятыхъ человечества ради блаженства одной десятой части... Но эта идея, одобряемая Шигалевымъ, есть лишь почти дословное повтореніе одной мысли Бѣлинскаго (которую Достоевскій не могъ знать въ 1870 г.) въ его письмѣ къ Боткину (отъ 28 іюня 1841 г.): „личность человѣческая сдѣлалась пунктомъ, на которомъ я боюсь сойти съ ума. Я начинаю любить челсвѣчество по-маратовски: чтобы сдѣлать счастливою малѣйшую часть его, я, кажется, огнемъ и мечомъ истребилъ бы остальную“... Интересное совпаденіе! Но не въ немъ теперь дѣло... Идя еще дальше назадъ, мы найдемъ однородную идею даже у Фонвизина—о необходимости жертвовать одной частью людей для блага другой части, лишь бы „число жертвующихъ соразмѣрно было числу тѣхъ, для благополучія коихъ жертвуется“ („Выборъ гувернера“, д. III, явл. V).—Если бы въ этомъ заключалась и теорія героевъ и толпы Раскольниковъ, то въ ней не было бы ничего оригинальнаго, ничего новаго и заслуживающаго вниманія; но въ ней не въ этомъ вовсе дѣло: Раскольниковъ идетъ глубже этого довольно поверхностнаго анти-индивидуализма. Онъ дѣйствительно дѣлитъ человечество на „героевъ“ и „толпу“, на властелиновъ и рабовъ, на сильныхъ и слабыхъ, на „имѣющихъ право“ и „дрожащую тварь“,—и въ этомъ послѣднемъ подраздѣленіи, подчеркнутомъ самимъ Достоевскимъ, главный узелъ вопроса (V, 417 и др.). Тутъ вовсе нѣтъ рѣчи о жертвѣ одной частью человечества ради блага другой, тутъ вопросъ поставленъ гораздо глубже, гораздо страшнѣе... Предполагается существованіе сильныхъ людей, „имѣющихъ право“—право, конечно, не юридическое, а этическое—преступать всѣ границы этическихъ правъ другихъ людей, толпы, „дрожащей твари“. „...Люди, по закону природы, раздѣляются *вообще* на два разряда: на низшій (обыкновенныхъ), то-есть, такъ сказать, на матеріаль, служащій единственно для зарожденія себѣ подобныхъ, и собственно на людей, то-есть имѣющихъ даръ или талантъ сказать въ средѣ своей *новое слово*... Первый разрядъ, то-есть матеріаль, говоря вообще, люди по натурѣ своей консервативны, чинны, живутъ въ послушаніи и любятъ быть послушными... Второй разрядъ—всѣ преступаютъ законъ, разрушители или склонны къ тому, судя по способностямъ“... И это „преступленіе закона“ является для нихъ не только *правомъ*, но даже и *домомъ*: если для своей идеи, своего новаго слова такому человѣку

надо перешагнуть черезъ кровь, то онъ внутри себя, по совѣсти можетъ дать себѣ такое разрѣшеніе... „Если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытія, вслѣдствіе какихъ-нибудь комбинацій, никоимъ образомъ не могли бы стать извѣстными людямъ иначе, какъ съ пожертвованіемъ жизни одного, десяти, ста и такъ далѣе человѣкъ, мѣшавшихъ бы этому открытію, или ставшихъ бы на пути какъ препятствіе, то Ньютонъ имѣлъ бы право и даже былъ бы обязанъ... устранить этихъ десять или сто человѣкъ, чтобы сдѣлать извѣстными свои открытія всему человѣчеству...“ (V, 256, 257). Каждый изъ такихъ людей можетъ сказать про себя: „я—цѣль“ и можетъ проявить крайнюю форму этического анти-индивидуализма—перешагнуть черезъ кровь. Въ такое положеніе Достоевскій ставитъ и Раскольниковъ, какъ представителя одного изъ желавшихъ „имѣть право“...

Преступленіе Раскольниковъ состоитъ въ томъ, что онъ призналъ человѣка средствомъ для немногихъ избранныхъ; его преступленіе въ томъ, что къ этимъ избраннымъ онъ причислилъ себя, т.-е., другими словами, призналъ себя цѣлью; его преступленіе, наконецъ, въ томъ, что онъ перешагнулъ черезъ кровь, достигнувъ этимъ послѣдней ступени отрицанія человѣческой личности и утвержденія своей. Если его теорія вѣрна, то не имѣлъ ли онъ *права* дѣйствительно причислить себя къ числу лицъ, „имѣющихъ *право*“? Сама его теорія—развѣ это не „новое слово“, новое и страшное, никѣмъ не высказанное раньше? („У меня тогда одна мысль выдумалась, въ первый разъ въ жизни, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ!“—говоритъ онъ Сонѣ, и говоритъ несомнѣнную истину; V, 416). А убійство старушонки, не есть ли это проведеніе теоріи въ жизнь, реализація ея, приданіе ей плоти и крови? Вѣдь Раскольниковъ „не старушонку убилъ, а принципъ убилъ“, это было только первымъ шагомъ къ выясненію самому же себѣ истинности своей теоріи... И между тѣмъ въ результатѣ—такой позорный, жалкій конецъ, превращеніе „имѣющаго *право*“ въ „дрожащую тварь“... Одно изъ двухъ: или разряда людей „имѣющихъ *право*“ совершенно нѣтъ, или Раскольниковъ по ошибкѣ зачислилъ себя въ этотъ разрядъ, будучи въ глубинѣ души и характера ординарнѣйшей дрожащей тварью; или теорія Раскольниковъ совершенно невѣрна, или ошибка только въ ея частномъ примѣненіи...

Самъ Раскольниковъ упорно стоитъ на этой послѣдней точкѣ зрѣнія, съ нѣкоторыми просвѣтами въ область дѣйствительной истины.

Послѣ убійства старухи онъ созналъ только, что не принадлежитъ къ числу лицъ „имѣющихъ право“... Вѣдь онъ и старушонку убилъ, чтобы убѣдиться въ своей принадлежности къ разряду „героевъ“, которымъ все дозволено ради ихъ новаго слова. „Пойми меня,— говоритъ онъ Сонѣ:— можетъ быть, тою же дорогой идя, я уже никогда болѣе не повторилъ бы убійства. Мнѣ другое надо было узнать, другое толкало меня подъ руки; мнѣ надо было узнать тогда, и поскорѣй узнать, вошь ли я, какъ всѣ, или человѣкъ? Смогу ли я переступить или не смогу? Осмѣлюсь ли нагнуться и взять или нѣтъ? Тварь ли я дрожащая или *право* имѣю“... И онъ узналъ это послѣ убійства, которое совершилъ „для себя, для себя одного“; „...я такая же точно вошь, какъ и всѣ“—воскликаетъ онъ, не отказываясь отъ своей теоріи. Теорія вѣрна, произошла только частичная ошибка въ ея примѣненіи: онъ, Раскольниковъ, вообразилъ себя сильнымъ человѣкомъ, въ то время какъ принадлежалъ къ смиренному стаду дрожащихъ тварей. Это онъ повторяетъ въ изступленіи, когда идетъ „предавать“ себя, это же онъ повторяетъ и на каторгѣ. „...Я и перваго шага не выдержалъ, потому что я—подлецъ!—воскликаетъ онъ:—вотъ въ чемъ все и дѣло! И все-таки вашимъ взглядомъ не стану смотрѣть: если бы мнѣ удалось, то меня бы увѣнчали, а теперь въ капканъ!... Никогда, никогда яснѣе не признавалъ я этого, какъ теперь, и болѣе чѣмъ когда-нибудь не понимаю моего преступленія! Никогда, никогда не былъ я сильнѣе и убѣжденнѣе, чѣмъ теперь!“... На каторгѣ онъ снова хватается за эту же мысль: „...тѣ люди вынесли свои шаги, и потому *они правы*—думаетъ онъ про сильныхъ людей, съумѣвшихъ перешагнуть черезъ кровь:—а я не вынесъ, и, стало быть, я не имѣлъ права разрѣшать себѣ этотъ шагъ“... (V, 417, 516, 540). За все время переживаемой имъ душевной драмы Раскольниковъ только и дѣлаетъ, что рѣшаетъ—и не можетъ рѣшить этотъ вопросъ. Если его теорія вѣрна, то что же онъ самъ-то, человѣкъ, или вошь? „...И такая же точно вошь, какъ и всѣ“,—съ отчаяніемъ говоритъ онъ Сонѣ, а черезъ минуту мрачно замѣчаетъ: „я, можетъ, *еще* на себя наклепалъ... можетъ, я *еще* человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я *еще* поборюсь...“ (V, 419). И въ этой борьбѣ съ самимъ собой—вся трагедія Раскольникова, придающая главную цѣну психологической сторонѣ романа. Но не въ психологіи тутъ сила...

Достоевскій рѣшаетъ вопросъ наоборотъ: онъ, конечно, видитъ центръ всего узла не въ ошибочномъ примѣненіи Раскольниковымъ своей теоріи, а въ основномъ тезисѣ этой теоріи, въ ея глубоко

анти-индивидуалистической общей концепции. Раскольниковъ для него есть своего рода *reductio ad absurdum* формулы „я—цѣль, человекъ—средство“, или своего рода „доказательства отъ-противнаго“ основного положенія всего міровоззрѣнія Достоевскаго, основного положенія этического индивидуализма: „человекъ—самоцѣль“. Конечно, Достоевскій далекъ отъ плоскаго, юридическаго толкованія глубокаго содержанія своего романа; конечно, смѣшно понимать дѣло такъ, будто „преступленіе Раскольникова—убійство старушонки, а „наказаніе“ его—восьмилѣтняя каторга: дескать, пролилъ кровь, совершилъ дѣяніе юридически-наказуемое, не вынесъ угрызений совѣсти, совершилъ явку съ повинною и понесъ заслуженное наказаніе. Да едва ли такъ кто-нибудь и когда-нибудь понималъ этотъ романъ Достоевскаго, за исключеніемъ, пожалуй, Писарева, который ужъ слишкомъ просто и плоско взглянулъ на тяжелую душевную драму Раскольникова (см. его крайне слабую статью „Борьба за жизнь“, 1867 г.). Нѣтъ, тутъ вопросъ лежитъ глубже, тутъ основная проблема является не юридической и не психологической, а чисто этической. „Наказаніе“ Раскольникова—не въ каторгѣ, а въ немъ самомъ; оно зародилось вмѣстѣ съ его „преступленіемъ“, еще когда впервые „это“ пришло ему въ голову; оно сопровождало его всюду и всегда, хотя и не было „угрызениемъ совѣсти“ за убійство: быть можетъ, Раскольниковъ былъ бы счастливъ, если бы вмѣсто испытываемыхъ имъ мученій его могли посѣтить угрызения совѣсти... Его „наказаніе“ неизмѣримо тяжелѣе и имъ Достоевскій казнить его за анти-этическое признаніе человека средствомъ, за крайнюю точку этическаго анти-индивидуализма—пролитіе крови, это высшее покушеніе на человѣческую личность. Его страданіе, его наказаніе—именно въ сознаніи своей ошибки: онъ ошибся, думая, что для него человекъ—вошь. Пусть Раскольниковъ объясняетъ эту свою ошибку тѣмъ, что онъ записался не въ тотъ разрядъ людей, пусть онъ думаетъ, что „имѣющіе право“ смотрѣли бы на человека, какъ на вошь: самъ-то онъ не смотритъ такъ на человека. „Я вѣдь только вошь убилъ, Соня, бесполезную, гадкую, вредную“—пытается онъ оправдать себя передъ Соней.—„Это человекъ-то вошь! (истерически вскрикиваетъ Соня).—„Да вѣдь и я знаю, что не вошь,—отвѣтилъ онъ, странно смотря на нее“ (курсивъ нашъ)... И это онъ зналъ съ самаго начала. „Неужели ты думаешь,—говоритъ онъ потомъ Сонѣ,—что я не зналъ, на примѣръ, хоть того, что если ужъ началъ я себя спрашивать и допрашивать: имѣю-ль право власть имѣть?—то, стало быть, не имѣю право власть имѣть. Или что если

задаю вопросъ: вошь ли человѣкъ?—то, стало быть, ужъ не вошь человѣкъ для меня, а вошь для того, кому этого и въ голову не заходить"... Но вотъ онъ пошелъ и убилъ, „для себя убилъ, для себя одного"... Угрызеній совѣсти у него нѣтъ—Достоевскій казнить его сознаниемъ ошибки. „Страдай, коль сознаетъ ошибку,—говоритъ Раскольниковъ про дрожащую тварь, записавшуюся въ разрядъ имѣющихъ право:—это и наказаніе ему,—опричь каторги“. Но это страданіе и тяжелѣй каторги; по крайней мѣрѣ Соня умоляетъ Раскольникова предать себя, чтобы избавиться отъ страшной внутренней муки „...Можетъ, я еще человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я еще поборюсь“—мрачно заявляетъ Раскольниковъ и на его губахъ „выдавливается“ надменная усмѣшка. — „Этакую-то муку нести!—въ отчаяннѣй восклицаетъ на это Соня:—да вѣдь цѣлую жизнь, цѣлую жизнь!“ (V, 414, 417, 261, 419). Вотъ въ чемъ „наказаніе“ Раскольникова, передъ которымъ и каторга кажется не страшною. Какъ бы тамъ чувствовалъ себя послѣ убійства старушонки-ростовщицы какой-нибудь Наполеонъ—для насъ теперь безразлично; если бы даже онъ дѣйствительно придушилъ старушонку „безъ всякой задумчивости“, то этотъ одинъ фактъ не доказалъ бы его принадлежности къ категоріи людей, имѣющихъ право и несущихъ міру новое слово... Одинъ изъ обитателей „Мертваго дома“, описанный Достоевскимъ, совершенно спокойно, безъ всякой задумчивости, совершилъ цѣлый рядъ убійствъ, что не мѣшало ему быть именно человѣкомъ толпы, бездарностью и безличностью. (См. въ „Мертвомъ домѣ“ типъ, напр., Лучка). Дѣло не въ Наполеонѣ, а въ Раскольниковѣ, не въ мертвой абстракціи, а въ живомъ человѣкѣ; этотъ живой человѣкъ принужденъ со злобой и негодованіемъ признать, что для него человѣкъ—не вошь... Такимъ образомъ въ теоріи „героевъ и толпы“ лежитъ преступленіе Раскольникова: въ ней же и его наказаніе...

Не можетъ, кажется, быть двухъ мнѣній объ отношеніи Достоевскаго къ теоріи Раскольникова; все „Преступленіе и Наказаніе“—судъ надъ этой теоріей и осужденіе ея; и однако въ оцѣнкѣ смысла романа мнѣнія сильно расходятся. Одно изъ нихъ мы не можемъ обойти молчаніемъ, такъ какъ оно рѣзко противорѣчитъ тому, что мы старались выяснитъ выше. Это мнѣніе (г. Мережковскаго изъ его интереснаго двутомнаго изслѣдованія „Л. Толстой и Достоевскій“, 1900 г.), мнѣніе вполне оригинальное, гласитъ, что въ „Преступленіи и Наказаніи“ Достоевскій не видѣлъ ни преступленія, ни наказанія, что, напротивъ, весь смыслъ романа состоитъ въ полной



этической безнаказанности Раскольникова: онъ убилъ старуху, слѣдую теоріи, что „все позволено“ выдающимся людямъ для достиженія ими ихъ идеи; убилъ — и почувствовалъ этическую пустоту... Онъ заглянулъ въ бездонную глубину человѣческой совѣсти — и увидѣлъ зіяющую пустоту, увидѣлъ полную свободу, неимѣющую никакихъ границъ. Этой-то свободы онъ и не выдержалъ, не вмѣстилъ... (См. *op. cit.*, т. II, стр. 128 и сл.). Однимъ словомъ, согласно этому мнѣнію и объясненію, къ Раскольникову приложимо все то, что выше мы имѣли случай отнести къ типу Кириллова. Однако въ этомъ объясненіи есть одинъ существенный недостатокъ: оно не подтверждается ни единой мыслью, ни единой фразой Раскольникова; когда же авторъ этого объясненія пытается доказать, что въ глубинѣ души такой смыслъ роману придавалъ и Достоевскій, то это оказывается уже покушеніемъ съ негодными средствами, ибо слишкомъ легко доказать, что точка зрѣнія самого Достоевскаго была діаметрально-противоположна.

Страданіе есть путь искупленія — быть можетъ, эта мысль очень не нова, очень шаблонна, мизерна и т. п., но нѣтъ никакого сомнѣнія, что именно на этой точкѣ зрѣнія стоялъ Достоевскій: это была его любимѣйшая и завѣтнѣйшая идея, и въ ней не было ничего шаблоннаго и плоскаго. Еще въ предисловіи къ „Преступленію и Наказанію“, т.-е. въ „Запискахъ изъ подполья“, Достоевскій подробно анализируетъ идею страданія, въ которомъ находитъ „единственную причину сознанія“. И здѣсь, и въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ онъ постоянно логикой мыслей и психологіей образовъ стремится доказывать, что человѣку необходимо страданіе, болѣе того, что человѣкъ до страсти любитъ страданіе. (Обративъ вниманіе на эту одну сторону творчества Достоевскаго, Михайловскій назвалъ его „жестокимъ талантомъ“). Это „страданіе“ не только лежитъ въ основѣ творчества Достоевскаго, но и переносится имъ въ глубь народной жизни: „я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русскаго народа есть потребность страданія, всегдашняго и неутолимаго, вездѣ и во всемъ“, — пишетъ Достоевскій въ своемъ „Дневникѣ Писателя“ (въ 1873 г.). Въ этомъ страданіи — безконечное, ядовитое наслажденіе, въ этомъ мучительномъ наслажденіи часто таится преступленіе, но въ этомъ же страданіи и очищеніе, и искупленіе — именно такова основная мысль Достоевскаго: вспомнимъ рассказанный имъ эпизодъ о спорѣ „кто кого дерзостнѣе сдѣлаетъ? Вызвавшійся сдѣлать „дерзостнѣе всѣхъ“ изнемогалъ отъ ужаса, испытывая въ то же время „адское наслажденіе собственной

гибелью“ — такъ себѣ представляетъ все дѣло Достоевскій; тутъ въ самомъ преступленіи — страданіе... Но въ страданіи же и искупленіе: недаромъ этотъ же преступникъ предъ собственной совѣстью въ послѣдствіи „самъ за страданіемъ приползъ“... (IX, 204—213). Да, несомнѣнно, что, по Достоевскому, страданіе есть путь искупленія, несомнѣнно, что именно онъ говоритъ устами Дуни Раскольникову: „развѣ ты, идучи на страданіе, не смываешь уже вполонину свое преступленіе!“... Несомнѣнно, что именно его мысль высказываетъ Соня: „страданіе надо принять и искупить себя имъ“ (V, 418, 515 и др.). И какъ могъ Достоевскій, вѣровавшій въ то, что страданія Богочеловѣка искупили преступленія міра, не стоять на точкѣ зрѣнія искупительности страданій? Впрочемъ, у насъ есть болѣе вѣскія доказательства справедливости нашего взгляда, чѣмъ все предъидущее. Не будемъ говорить о томъ, что въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ Достоевскій повторяетъ свою любимую идею и устами Мити, и устами Алеши; Митя колеблется въ отвѣтъ на предложеніе бѣжать изъ каторги: „а совѣсть-то? — мучительно раздумываетъ онъ, — отъ страданія вѣдь убѣжалъ! Было указаніе — отвергъ указаніе, былъ путь очищенія — поворотилъ налѣво кругомъ“... Алеша также высказываетъ мысль, что „преступившій“ не имѣетъ права „отвергать свой крестъ“ (XII, 705, 904). Такихъ мѣстъ можно указать еще нѣсколько, но не въ нихъ дѣло: въ тѣхъ же „Братьяхъ Карамазовыхъ“ есть эпизодъ уже окончательно рѣшающій вопросъ — мы говоримъ о „тайнственномъ посѣтителѣ“ изъ рассказовъ старца Зосимы. Старецъ Зосима, какъ мы это еще увидимъ, постоянно высказываетъ самыя дорогія, сокровенныя мысли Достоевскаго; высказываетъ онъ и мысль объ искупительности страданія. Тайнственный гость старца Зосимы убилъ изъ мщенія и злобы человѣка и четырнадцать лѣтъ скрывалъ отъ всѣхъ это преступленіе и носилъ наказаніе за это въ своемъ сердцѣ; наконецъ онъ не выдержалъ гнетущей душевной боли и сталъ мечтать о томъ, какъ онъ выйдетъ передъ народомъ и объявитъ всѣмъ, что убилъ человѣка. „Наконецъ увѣровалъ всѣмъ сердцемъ своимъ, что, объявивъ свое преступленіе, излѣчитъ душу свою несомнѣнно и успокоится разъ навсегда“. Каторга не пугаетъ его, ибо чтò она по сравненію съ муками его совѣсти? (У Раскольникова были муки сознанія ошибки — но эта разница не мѣняетъ дѣла). „Знаю, что наступитъ рай для меня, тотчасъ же и наступитъ, какъ объявлю — говоритъ этотъ тайнственный посѣтитель: — четырнадцать лѣтъ былъ во адѣ. Пострадать хочу. Приму страданіе и жить начну“... И старецъ Зосима гово-

рить ему то же, что говорила Дуня, что говорила Соня Раскольникову, что такъ часто говорятъ словами Достоевскаго дѣйствующія лица его романовъ: „идите, объявите людямъ. Все минется, одна правда останется... Поймутъ всѣ подвигъ вашъ не сейчасъ, такъ потомъ поймутъ, ибо правдѣ послужили, высшей правдѣ, неземной“... Тотъ идетъ, принимаетъ страданіе — и однимъ этимъ сразу очищаетъ свою душу, искупаетъ грѣхъ пролитія крови (XII, 362—372).

Обвиняйте, если вамъ угодно, Достоевскаго въ узости, въ плоскости возрѣній, но фактъ остается фактомъ: Достоевскій дѣйствительно стоялъ именно на той обыденной точкѣ зрѣнія, какая принята всѣмъ историческимъ христіанствомъ. Пролилъ кровь — покаялся — понесъ страданіе — искупилъ грѣхъ, такова приблизительно эта общая схема; напрасно только винить Достоевскаго въ шаблонѣ изъ-за признанія ея. Это одинъ изъ тѣхъ шаблоновъ, которые неразрывны съ сознаниемъ человѣка: пространственные и временныя формы суть тоже, если хотите, шаблоны, ибо общи сознанию всѣхъ людей. Этическая норма, принимаемая Достоевскимъ, настолько же общеобязательна, съ его точки зрѣнія, какъ и законы пространственныхъ отношеній. „Человѣкъ — самоцѣль“, утверждаетъ онъ и отвоевывааетъ эту этическую аксіому съ одной стороны отъ князей Валковскихъ, съ другой — отъ Кирилловыхъ; для него одинаково неприемлемы и идеалы Раскольникова, и идеалы Сони Мармеладовой: устами Раскольникова онъ осуждаетъ Соню, устами Сони — Раскольникова. „...Убили! убили!“ — въ отчаяннн восклицаетъ Соня, и въ этомъ восклицаніи ея осужденіе Раскольникова: онъ счелъ себя въ правѣ переступить черезъ кровь, перешагнуть черезъ жизнь. И она права въ своемъ осужденіи. Но правъ и Раскольниковъ, когда осуждаетъ Соню, эту „великую грѣшницу“, также переступившую черезъ жизнь: „развѣ ты не то же сдѣлала? — спрашиваетъ онъ: — ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... свою (это все равно!)...“ (V, 326). И онъ не менѣе правъ, чѣмъ Соня. Достоевскій имъ обоимъ выноситъ свой приговоръ. „Я — цѣль“, говоритъ Раскольниковъ и переступаетъ черезъ человѣческую личность; „я — средство“, говоритъ Соня и приноситъ въ жертву себя; и то и другое одинаково далеко отъ того этического индивидуализма, который съ такой силой былъ проповѣдуемъ Достоевскимъ до послѣднихъ дней его жизни. Въ высшей степени интересно отмѣтить, что Толстой въ „Войнѣ и Мирѣ“ не менѣе рѣшительно осуждаетъ Раскольникова и Соню Мармеладову въ лицахъ князя Андрея и Сони племянницы Росто-

выхъ. Князь Андрей казнится за свою чрезмѣрно развитую личность, за свой крайній эгоизмъ, выражающійся въ его безмѣрномъ честолюбіи: „смерть, раны, потеря семьи... ничто мнѣ не страшно — признается самъ себѣ Андрей Болконскій:—и какъ ни дороги, ни милы мнѣ многіе люди, отецъ, сестра, жена — самые дорогіе мнѣ люди; но какъ ни страшно и неестественно это кажется, я всѣхъ ихъ отдамъ сейчасъ за минуту славы, торжества надъ людьми, за любовь къ себѣ людей, которыхъ я не знаю и не буду знать“... Соня казнится за обратное: за чрезмѣрное забвеніе своей личности; недаромъ Наташа примѣняетъ къ ней слова Евангелія о томъ, что имущему дается, а у неимущаго отнимается. „Она—неимущій: за что? не знаю; въ ней нѣтъ, можетъ быть, эгоизма—я не знаю; но у ней отнимется и все отнялось“... И этой Сонѣ Раскольниковъ могъ бы повторить то же, что сказалъ Сонѣ Мармеладовой: ты преступна, ибо ты загубила жизнь... *свою*—это все равно! И несчастная Соня оканчиваетъ свои дни экономкой-приживалкой въ домѣ своего бывшего жениха, а князь Андрей казнится въ концѣ концовъ сознаниемъ мизерности всѣхъ своихъ эгоистически-честолюбивыхъ плановъ и намѣреній. Въ этихъ типахъ и Толстой и Достоевскій одинаково проявляли всю глубину своего этического индивидуализма.

Въ рельефномъ раскрытіи этого этического индивидуализма—весь смыслъ „Преступленія и Наказанія“. Раскольниковъ преступилъ высшую этическую норму, какая только мыслима человѣкомъ; онъ призналъ человѣческую личность — средствомъ, онъ принципиально произвелъ высшее нарушеніе правъ чужой индивидуальности—онъ пролилъ кровь. Если бы онъ убилъ, какъ простой злодѣй—изъ мести, изъ-за голода, то и въ такомъ случаѣ онъ нарушилъ бы высшую этическую норму, и тогда долженъ былъ бы искупить свою вину страданіемъ, подобно таинственному гостю старца Зосимы; но въ такомъ случаѣ весь романъ имѣлъ бы смыслъ обыкновеннаго анекдота... Убилъ—покаялся—пострадалъ, случайно нарушилъ законъ и искупилъ вину... Совершенно не то мы имѣемъ въ Раскольниковѣ. „...Еслибъ только я зарѣзалъ изъ того, что голоденъ былъ,—говоритъ онъ однажды Сонѣ, упирая въ каждое слово, загадочно, но искренно смотря на нее,—то я бы теперь *счастливъ* былъ! Знай ты это!“ (V, 412). И онъ правъ. Его вина неизмѣримо больше: онъ не только нарушилъ мимоходомъ нравственный законъ, онъ *принципиально возсталъ на него*; его преступленіе—принципіальное отрицаніе этической нормы самоцѣльности человѣка, а потому и его преступленіе, и его наказаніе по-

лучаютъ совершенно особый, глубокой смыслъ. Здѣсь Достоевскій впервые показалъ намъ гибель смѣльчака, осмѣлившагося дерзко коснуться Скиній Завѣта, осквернить Святое Святыхъ человѣческаго сознанія; занесъ руку—и былъ низвергнутъ, переступилъ—и палъ... Въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ Достоевскій еще дважды коснулся этой же темы, но никогда и нигдѣ не достигъ той силы, съ которой выступилъ въ „Преступленіи и Наказаніи“; никогда такъ ясно не освѣщалъ онъ глубочайшія проблемы этического индивидуализма. И если возможно хоть отчасти доказать принципъ самоцѣльности человека, то въ своемъ романѣ Достоевскій далъ геніальное „доказательство отъ-противнаго“ всей системы этического индивидуализма. Глубже его, во всей міровой литературѣ, не пошелъ никто.

Въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ мы снова имѣемъ разработку этой же темы, но лишь отчасти, мимоходомъ, и притомъ съ нѣсколько иной стороны: Иванъ и Смердяковъ стоятъ ближе къ Кириллову, чѣмъ къ Раскольникову, а значитъ мы имѣемъ тутъ дѣло съ уклоненіемъ въ сторону этического ультра-индивидуализма, а не анти-индивидуализма. Раскольниковъ въ своемъ анти-индивидуализмѣ гораздо ближе къ князю Валковскому, чѣмъ къ Кириллову или Ивану Карамазову... И пусть не коробитъ читателя, что мы Раскольникова ставимъ рядомъ съ Валковскимъ, а Кириллова—со Смердяковымъ: какъ ни различна нравственная цѣнность каждой изъ перечисленныхъ личностей, но въ отмѣченныхъ нами парахъ есть связующее общее. Раскольниковъ со своей теоріей является типичнымъ представителемъ анти-индивидуализма; его принципъ весьма характеренъ въ этомъ отношеніи: „человѣкъ, вообще говоря—средство; немногимъ избраннымъ (въ томъ числѣ и мнѣ) все дозволено“. Князь Валковскій благоразумно умалчивалъ про немногихъ избранныхъ и просто ограничивался утвержденіемъ „я—цѣль, мнѣ все дозволено“; впрочемъ не въ этой жалкой личности дѣло, и мы упоминаемъ объ этомъ типѣ только для того, чтобы подчеркнуть анти-индивидуализмъ Раскольникова. Совсѣмъ иное дѣло Кирилловъ; онъ, какъ мы видѣли вообще, желаетъ освободить человѣческую личность отъ всякихъ путъ; въ этомъ заключается смыслъ его единоборства съ Богомъ. Теорія Кириллова состоитъ въ томъ, что „всѣмъ все дозволено“, хотя люди этого и не видятъ по слѣпотѣ своей; его задача—открыть глаза людямъ, отворить дверь къ свободѣ и спасти все человѣчество. Иванъ Карамазовъ пришелъ къ такому же ультра-индивидуализму: во многомъ онъ является продолженіемъ и развитіемъ типа Кириллова. „...Коли Бога безконечнаго нѣтъ, то и нѣтъ никакой

добродѣтели, да и не надобно ея тогда вовсе“ — такъ повторяетъ мысль Ивана Смердяковъ: — „все позволено“ (XII, 748). Однако между воззрѣніями Ивана Карамазова и Кириллова есть одна чрезвычайно существенная разница, которая роднитъ Ивана отчасти и съ Раскольниковымъ. По своимъ этическимъ воззрѣніямъ Иванъ Карамазовъ является среднимъ пропорціональнымъ между Раскольниковымъ и Кирилловымъ, теоретически Иванъ ближе къ Кириллову, практически — къ Раскольникову. Чтобы освободить все человѣчество — такъ думалъ Иванъ, по сообщенію его alter ego, Чорта, — „надо всего только разрушить въ человѣчествѣ идею о Богѣ... Разъ человѣчество отречется поголовно отъ Бога... (то) человѣкъ возвеличится духомъ божеской, титанической гордости и явится человѣкъ-богъ“... Это почти буквально слова Кириллова, съ которымъ здѣсь Иванъ такъ духовно-близокъ: все дозволено — ибо я богъ, всѣмъ дозволено — ибо всѣ боги. Но дальше начинается уклоненіе къ Раскольникову, скачекъ отъ теоретическаго ультра-индивидуализма къ практическому анти-индивидуализму. Достиженіе человѣкобожества — разсуждалъ далѣе Иванъ — можетъ еще затянуться на тысячи лѣтъ, въ виду закоренѣлой глупости человѣческой; поэтому „всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно какъ ему угодно, на новыхъ началахъ. Въ этомъ смыслѣ ему «все позволено». Мало того: если даже періодъ этотъ и никогда не наступитъ, то такъ какъ Бога и безсмертія все-таки нѣтъ, то новому человѣку позволительно стать человѣкобогомъ, даже хотя бы одному въ цѣломъ мірѣ: и, ужъ конечно, въ новомъ чинѣ, съ легкимъ сердцемъ перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежняго раба-человѣка, если оно понадобится. Для Бога не существуетъ закона! Гдѣ станетъ Богъ — тамъ уже мѣсто Божіе! Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто... «все дозволено» и шабашъ!..“ (XII, 768—769). Здѣсь уже мы имѣемъ переходъ къ практикѣ Раскольникова, при сохраненіи теоріи Кириллова: только немногимъ избраннымъ, „новому человѣку“ дано *право* переступить черезъ все; Раскольниковъ тоже давалъ такое право, только немногимъ, несущимъ „новое слово“. Результатъ одинаковъ: и Раскольниковъ, и Иванъ поставили именно себя на это первое мѣсто, а потому оба они дерзнули, оба переступили черезъ кровь. Раскольниковъ убилъ старушонку, Иванъ позволилъ Смердякову убить отца: въ этомъ связь „Преступленія и Наказанія“ съ „Братьями Карамазовыми“. Разница въ теоріи: *мнѣ* все позволено,

если я новый человекъ, рѣшаетъ Раскольниковъ; *всѣмъ* все позволено—говоритъ Иванъ Карамазовъ.

Иванъ Карамазовъ убилъ своего отца. Пусть и Алеша и Катерина Ивановна убѣждаютъ его, что *не онъ* убійца—онъ имъ не вѣритъ, и въ правѣ не вѣритъ. Онъ самъ знаетъ, что въ глубинѣ души если и не желалъ, то во всякомъ случаѣ ждалъ убійства своего отца, если и не подбивалъ Смердякова, то во всякомъ случаѣ и не помѣшалъ убійству, хотя могъ помѣшать. И онъ безсильно внимаетъ обвиненіямъ Смердякова: „вы убили, вы главный убивецъ и есть, а я только вашимъ приспѣшникомъ былъ, слугой Личардой вѣрнымъ, и по слову вашему дѣло это и совершилъ“; „главный убивецъ во всемъ здѣсь единый вы-сь, а я только самый не главный, хоть это и я убилъ. А вы самый законный убивецъ и есть!“ (XII, 737, 742 и др.). Иванъ „главный убивецъ“ оттого, что именно онъ вселилъ въ лакейскую душу Смердякова гордую мысль о томъ, что „все дозволено“, которую тотъ истолковалъ самымъ плоскимъ, самымъ лакейскимъ образомъ. О Смердяковѣ много говорить не приходится: онъ дѣйствительно только Личарда-вѣрный, на которомъ Достоевскій показываетъ, до какого предѣла можетъ довести жалкаго мѣщанина титаническая, сверхъ-человѣческая мысль. „...Не предразсудокъ ли кровь?“ (XII, 823)—этотъ вопросъ несомнѣнно стоялъ и передъ Смердяковымъ, и передъ Иваномъ и даже передъ Кирилловымъ; всѣ они рѣшили его въ положительномъ смыслѣ. Да, кровь предразсудокъ, ибо все дозволено: и вотъ Смердяковъ, какъ мелкій убійца, проливаетъ кровь отца, Иванъ въ принципѣ допускаетъ пролитіе крови, Кирилловъ проливаетъ свою кровь. Свою, чужую—*это все равно*, можемъ мы повторить словами Раскольникова: загубить чужую жизнь, загубить свою жизнь—значитъ одинаково переступить черезъ человѣческую личность. Казнь Раскольникова мы видѣли; Смердяковъ получаетъ возмездіе по заслугамъ—его лакейская душа не выноситъ поднятаго бремени и онъ кончаетъ съ собой. Иванъ всѣхъ виновнѣе—и ему приходится не легко: тяжелымъ гнетомъ лежитъ на его сознаніи мысль, что не Смердяковъ, а онъ—убійца, мысль, доводящая его до мучительной болѣзни.

Возмездіе, наказаніе—за пролитіе крови, за это высшее преступленіе противъ человѣческой личности... Намъ не хотѣлось бы однако, повторять это еще и еще разъ, чтобы насъ поняли слишкомъ узко, а Достоевскаго слишкомъ плоско. Торжество добродѣтели и наказаніе порока—обычная мораль плохенькихъ рассказовъ для дѣтей, и не Достоевскому было проводить эту мо-

раль въ своихъ безконечно-глубокихъ произведеніяхъ. Онъ позволяетъ какому-нибудь Павлу Верховенскому (въ „Бѣсахъ“) „безъ всякой задумчивости“ совершить возмущающее душу убійство Шатова и благополучно избѣгнуть всякой земной и небесной кары; онъ еще въ „Мертвомъ домѣ“ былъ знакомъ съ цѣлымъ рядомъ пролившихъ кровь людей, которые къ своимъ иногда звѣрскимъ преступленіямъ относились вполнѣ равнодушно, — а вѣдь тутъ все дѣло именно во внутреннемъ „возмездіи“, а не внѣшнемъ. Но онъ безпощадно казнитъ тѣхъ, которые перешагнули черезъ кровь въ силу принципа, принципа отрицанія самоцѣльности человеческой личности или чрезмѣрнаго утвержденія ея. И въ этомъ, по нашему мнѣнію, Достоевскій не только этически, но и психологически правъ. Не трудно представить себѣ самага закоренѣлаго, звѣрскаго убійцу, который не чувствуетъ ни малѣйшихъ угрызений совѣсти; еще легче представить себѣ „нераскаяннаго“ убійцу, пролившаго кровь отъ голода, ревности, мщенія, — особенно если все это люди не дошедшіе еще до опредѣленныхъ сомнѣній и запросовъ. Но представьте себѣ человѣка, который мучительной внутренней работой пришелъ къ убѣжденію, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ убійства принципиально дозволительны (Раскольниковъ), или что они дозволены вообще, ибо „все дозволено“ (Иванъ Карамазовъ); представьте себѣ, далѣе, что такой человѣкъ дѣйствительно убилъ, и убилъ главнымъ образомъ изъ-за принципа — а вѣдь такъ убилъ и Раскольниковъ, и Смердяковъ: „я захотѣлъ осмѣлиться и убить... я только осмѣлиться захотѣлъ, Соня, вотъ вся причина!“ — объясняетъ свой поступокъ Раскольниковъ (V, 416), а Смердяковъ объясняетъ, что убилъ „пуще всего потому, что «все позволено»“... (XII, 748). Оба они убили теоріи ради: И вотъ въ этомъ случаѣ кажется психологически невозможнымъ, чтобы за такимъ пролитіемъ крови не послѣдовало внутреннее возмездіе. Возмездіе это можетъ выражаться въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, будетъ ли то сознаніе ошибки у Раскольникова или сознаніе своей причастности къ не имъ совершенному убійству у Ивана, или холопская подавленность и приниженность духа у Смердякова, — но возмездіе это психологически неизбежно: вѣдь дойти до мысли о такомъ „принципіальномъ убійствѣ“ можно только путемъ бурнаго, долгаго и мучительнаго внутренняго процесса, — это особенно ярко выражено у Раскольникова; и есть ли хоть малѣйшая психологическая возможность предполагать, что послѣ пролитія крови этотъ внутренній процессъ можетъ прекратиться, сойти на нѣтъ? Не ясно ли, что онъ долженъ усилиться, возрасти



до громадныхъ, безконечныхъ размѣровъ, подавить всю психику человѣка, какъ бы онъ ни былъ глубоко убѣжденъ въ своей теоріи? И въ этомъ внутреннемъ, мучительномъ процессѣ лежитъ все возмездіе за намѣренное нарушеніе принципа самоцѣльности человѣка; въ этомъ процессѣ разложенія та страшная мука, передъ которой каторга—ничто. Такъ казнить этическій индивидуализмъ своихъ крайнихъ отрицателей; и какъ бы ни называлось это возмездіе—укорами совѣсти, признаніемъ теоретической ошибки, раскаяніемъ и т. п.—мы видимъ въ признаніи неизбежности его глубокую психологическую и этическую правду Достоевскаго, ярко высказанную въ „Преступленіи и Наказаніи“, а отчасти и въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“.

Мы кончили съ этой идеей, которую Достоевскій проводилъ въ указанныхъ двухъ романахъ. Идя далѣе, приступая къ дальнѣйшему разбору идей Достоевскаго, провозглашенныхъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“, мы прежде всего должны отчасти реабилитировать Ивана, указать, что онъ по развитію своихъ мыслей стоитъ гораздо выше и Раскольниковъ, и Кириллова, идетъ гораздо дальше ихъ: онъ сумѣлъ не только построить ультра-индивидуалистическую теорію съ анти-индивидуалистическимъ примѣненіемъ ея, но сумѣлъ также и перешагнуть черезъ эту теорію. Во время кошмара Ивана теорію эту („все позволено“) излагаетъ Чортъ, олицетвореніе всего пошлаго, глупаго, отброшеннаго, что только было въ самомъ Иванѣ. Если лакей Смердяковъ примѣнилъ на дѣлѣ теорію Ивана, то Чортъ, котораго Иванъ тоже недаромъ называетъ „лакеемъ“, неустанно напоминаетъ Ивану объ этой теоріи. Иванъ видитъ воочию, до какой степени жалка его теорія, особенно въ томъ опошленномъ видѣ, въ какомъ ее преподноситъ Чортъ, олицетвореніе худшей половины его существа. „...Ты—я, самъ я, только съ другой рожей—воскликаетъ Иванъ:—ты именно говоришь то, что я уже мыслю... и ничего не въ силахъ сказать мнѣ новаго!.. Только все скверныя мои мысли берешь, а главное—глупыя. Ты глупъ и пошль. Ты ужасно глупъ“... А передъ тѣмъ какъ Чортъ начинаетъ излагать теорію „все позволено“, старую теорію Ивана, тотъ опять съ мученіемъ признается: „все, что ни есть глупаго въ природѣ моей, давно уже пережитаго, перемолотаго въ умѣ моемъ, отброшеннаго какъ падаль, ты мнѣ же подносишь, какъ какую-то новость!“ (XII, 755, 768).

Итакъ, теорія Ивана — уже пройденный имъ этапъ; онъ ее пережилъ, онъ ее перестрадалъ и отбросилъ ее, какъ падаль... Отъ теоретическаго ультра-индивидуализма и практическаго анти-индивидуализма онъ перешелъ къ яркому и рельефному этическому инди-

видуализму. Устами Ивана Достоевскій высказываетъ свои завѣтнѣйшія мысли, которыя въ другихъ произведеніяхъ онъ высказывалъ и отъ своего лица; никогда еще онъ не доходилъ до такихъ глубинъ проникновенія, до такой силы отрицанія. Раскольниковъ въ сферѣ этической, Кирилловъ въ области религіозной мысли — только предшественники Ивана Карамазова; критика его неизмѣримо опаснѣе, неизмѣримо глубже. Прежде самъ онъ, какъ мы знаемъ, думалъ, что для нравственнаго освобожденія человѣчества въ немъ надо только разрушить идею о Богѣ; это не такъ ужъ далеко отъ Кирилловской теоріи о томъ, что разъ Бога нѣтъ, то „вся воля моя“. Теперь Иванъ идетъ гораздо глубже: онъ не отрицаетъ категорически существованія Бога, а потому съ метафизической точки зрѣнія болѣе правъ, но въ то же время онъ еще болѣе категорически, чѣмъ раньше, отрицаетъ волю Бога, право Его дѣлать человѣка средствомъ. Онъ не утверждаетъ, подобно Кириллову, логически и этически противорѣчиваго „своеволія“, но онъ отстаиваетъ отъ всѣхъ, даже отъ Бога, право человѣка быть самоцѣлью. Въ этомъ выражается „бунтъ“ его мысли.

Для Ивана Карамазова принятіе идеи Бога равносильно признанію абсолютнаго телеологизма, міровой гармоніи, нравственнаго міропорядка. Есть Богъ или нѣтъ? — это вопросъ совершенно несвойственный нашему „эвклидовскому“ уму, способному познавать только явленія, а не сущности, а потому вопросъ этотъ совершенно устраняется Иваномъ Карамазовымъ: онъ начинаетъ съ того, что „принимаетъ“ Бога. „...Принимаю Бога, и не только съ охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его, и цѣль Его, намъ совершенно неизвѣстныя, вѣрую въ порядокъ, въ смыслъ жизни, вѣрую въ вѣчную гармонію...“ (XII, 279). Но принимая Бога, принимая цѣль Его, Иванъ *не можетъ принять, чтобы средствомъ къ этой цѣли былъ человекъ* — въ этомъ все содержаніе бунта его мысли. Если на страданіяхъ и слезахъ одной части людей только и можетъ быть построено счастье и благо другой части, то не надо этого счастья, хотя бы *средствомъ* былъ одинъ только человекъ! Съ религіозной точки зрѣнія это равносильно отрицанію возможности примиренія идеи существующаго въ мірѣ зла съ идеей всеблагото Творца міра; на этой почвѣ Достоевскій, въ лицѣ Ивана Карамазова и базируетъ этическую проблему. Насъ здѣсь интересуетъ главнымъ образомъ этическая проблема сама по себѣ, мысли Ивана о самоцѣльности человѣческой личности, о рѣзкомъ дуализмѣ міра сущаго и должнаго.

Иванъ намѣренно суживаетъ вопросъ и говоритъ не о страданіи челоѳчества вообще, а о страданіи только дѣтей. Это имѣетъ двойкій смыслъ, наполовину раскрываемый самимъ Иваномъ, наполовину ясный самъ по себѣ. Ребенокъ — еще не полная челоѳческая личность, индивидуальность, такъ что если будетъ доказано, что личность ребенка ни въ какомъ случаѣ и ни для кого не можетъ быть только средствомъ, то кольми паче это будетъ относиться къ полной и цѣльной челоѳческой личности! Это съ одной стороны. Съ другой — осужденіе страданія дѣтей не подлежитъ тому возраженію со стороны фанатиковъ историческаго христіанства, которое они всегда выставляютъ, оправдывая и узаконивая страданія людей вообще: страданіе есть возмездіе за грѣхи, за то, что люди „съѣли яблоко“ и „продолжаютъ и теперь ѣсть его“. Страданіе за свои грѣхи — пусть такъ, съ этимъ Иванъ вполне готовъ согласиться; но объяснять страданія дѣтей *чужими* грѣхами, грѣхами ихъ отцовъ и прадедовъ — вотъ что не умѣщается въ его пониманіи. „...Дѣточки ничего не съѣли и пока еще ни въ чемъ не виновны, — рассуждаетъ по этому поводу Иванъ: — если они на землѣ тоже ужасно страдаютъ, то ужъ, конечно, за отцовъ своихъ, съѣвшихъ яблоко; — но вѣдь это рассужденіе изъ другого міра, сердцу же челоѳческому здѣсь на землѣ непонятное. *Нельзя страдать неповинному за другого да еще такому неповинному!*“ (XII, 282). Запомнимъ эти подчеркнутыя нами слова, въ которыхъ сказалось глубочайшее убѣжденіе Ивана (и Достоевскаго) въ самоцѣльности челоѳческой личности; мы увидимъ скоро, что и у Достоевскаго, также какъ у Толстого, была своя шуйца, возводившая именно страданіе неповиннаго за другого въ этическій законъ. Теперь же замѣтимъ только то, что Иванъ, конечно, не отрицаетъ факта страданія неповинныхъ дѣтей; болѣе того, онъ, конечно, твердо знаетъ всѣ реальныя причины такого факта — причины фізіологическія, психологическія, экономическія и т. п.; но онъ въ то же время признаетъ этотъ фактъ вопіющей несправедливостью, другими словами, *признавая этотъ фактъ какъ сущее, онъ его отрицаетъ какъ должное*. „Я не Бога не принимаю, пойми ты это, — объясняетъ онъ Алешѣ, — я міра имъ созданнаго, міра-то Божьяго не принимаю и не могу согласиться принять“... Не принимаю Божьяго міра, это значитъ въ устахъ Ивана — не принимаю, что міръ построенъ такъ, какъ этого требуетъ нравственное чувство челоѳка; мое нравственное чувство требуетъ, чтобы челоѳкъ не былъ средствомъ, на страданіяхъ же дѣтей я вижу именно противоположное. Примиренія здѣсь никакого

нѣтъ и быть не можетъ, выхода никакого, если только не считать выходомъ попытку закупорить всѣ свои пять чувствъ, не спрашивать, не разсуждать, не ставить проклятыхъ вопросовъ... „Я ничего не понимаю,—продолжаетъ Иванъ, какъ бы въ бреду,—я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при фактѣ. Я давно рѣшилъ не понимать. Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчасъ же измѣню факту, а я рѣшилъ оставаться при фактѣ“... (XII, 279, 288). Итакъ, между сущимъ и должнымъ Иванъ признаетъ непримиримый дуализмъ; однако попытка не ставить проклятаго вопроса, не разсуждать на эту тему не можетъ удался: иначе пришлось бы признать весь нашъ мѣръ грандіозной и своеобразной системой оффиціального мѣщанства, для которой „не разсуждать—повиноваться“ девизъ былъ общій... И Иванъ въ дальнѣйшемъ не только разсуждаетъ, но и беспощадно осуждаетъ ту „всемирную гармонію“ будущаго, которая вся построена на страданіяхъ живыхъ людей. Онъ готовъ признать, что въ итогѣ человѣческой исторіи наступитъ рай земной или небесный, что въ „мировомъ финалѣ“ прекратятся всѣ страданія, искупятся всѣ преступления... ну, однимъ словомъ, тогда другъ друга обнимемъ, братіе, и возвеселимся... Пусть будетъ такъ. Но... тутъ является два „но“. Во-первыхъ, если все это случится только для немногихъ людей, вѣнчающихъ собой всемирную исторію, то это не можетъ удовлетворить Ивана. Базаровъ когда-то возмущался, что изъ него лопухъ будетъ расти, а какой-нибудь Филиппъ или Сидоръ будетъ блаженствовать въ бѣлой и чистой избѣ. Съ этой довольно-таки неглубокой философіей не надо смѣшивать глубочайшій этической индивидуализмъ Ивана Карамазова: онъ считаетъ цѣлью не себя, а человѣка вообще, каждую человѣческую личность. Вотъ почему онъ не можетъ удовлетвориться вселенской гармоніей немногихъ, если все остальное человечество послужило ей только средствомъ. За то, что онъ былъ средствомъ—онъ хочетъ видѣть цѣль: „мнѣ надо возмездіе, иначе вѣдь я истреблю себя. И возмездіе не въ безконечности гдѣ-нибудь и когда-нибудь, а здѣсь уже на землѣ, и чтобъ я его самъ увидалъ. Я вѣровалъ, я хочу самъ и видѣть, а если къ тому часу буду уже мертвъ, то пусть воскресятъ меня, ибо если все безъ меня произойдетъ, то будетъ слишкомъ обидно. *Не для того же я страдалъ, чтобы собой, злодѣйствами и страданіями моими унавозитъ кому-то будущую гармонію*“ (курсивъ нашъ). Это первое „но“. Допустимъ, что препятствіе это благополучно устранено, что желаніе Ивана исполнено, что *всѣ люди* постигли наконецъ цѣль

и сами стали цѣлью: Иванъ не можетъ примириться и съ этимъ, такъ какъ видитъ въ прошломъ безконечный рядъ безсмысленныхъ, ненужныхъ, неповинныхъ страданій. *Страданія искупаютъ вину* — мы знаемъ, что это завѣтнѣйшая мысль Достоевскаго; теперь онъ дополняетъ эту мысль обратнымъ положеніемъ: *но неповинныя страданія не могутъ быть искуплены ничѣмъ*. „Но вотъ, однакоже, дѣтки, и что я съ ними стану тогда дѣлать?.. Слушай: если всѣ должны страдать, чтобы страданіемъ купить вѣчную гармонію, то при чемъ тутъ дѣти, скажи мнѣ пожалуйста? Совсѣмъ непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачѣмъ имъ покупать страданіями гармонію? Для чего они-то тоже попали въ матеріаль и унавозили собою для кого-то будущую гармонію? Солидарность въ грѣхѣ между людьми я понимаю, понимаю солидарность и въ возмездіи, но не съ дѣтками же солидарность въ грѣхѣ, и если правда въ самомъ дѣлѣ въ томъ, что и они солидарны съ отцами ихъ во всѣхъ злодѣйствахъ отцовъ, то, ужъ конечно, правда эта не отъ міра сего и мнѣ непонятна“.

Итакъ, и рай земной и рай небесный одинаково неприемлемы для Ивана, ибо и тотъ и другой построены на страданіяхъ неповинныхъ, которыя ничѣмъ и никѣмъ не могутъ быть искуплены. Быть можетъ, вселенская гармонія не могла быть куплена другой цѣной? но тогда долой эту гармонію, она не нужна намъ: „если страданія дѣтей пошли на пополненіе той суммы страданій, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоить такой цѣны“... Иванъ готовъ согласиться, что съ какой-нибудь сверхъ-человѣческой точки зрѣнія, быть можетъ, станутъ ясными и приемлемыми безвинныя страданія, обращающія человѣка въ средство; но онъ не хочетъ этого сверхъ-человѣческаго пониманія, онъ отказывается отъ него заранее: „видишь ли, Алеша, вѣдь, можетъ быть, и дѣйствительно такъ случится, что когда я самъ доживу до того момента, али воскресну, чтобъ увидать его, то и самъ я, пожалуй, воскликну со всѣми, смотря на мать, обнявшаюся съ мучителемъ ея дитяти: «Правъ ты Господи», но я не хочу тогда восклицать. Пока еще есть время, спѣшу оградить себя, а потому отъ высшей гармоніи совершенно отказываюсь. Не стоитъ она слезинки хотя бы одного только... замученнаго ребенка... Лучше ужъ я останусь при неотмщенномъ страданіи моемъ и неутоленномъ негодованіи моемъ, *хотя бы я былъ и неправъ*. Да и слишкомъ дорого оцѣнили гармонію, не по карману нашему вовсе столько

платить за входъ <sup>1)</sup>. А потому свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно. И если только я честный человекъ, то обязанъ возвратить его какъ можно заранѣе. Это я и дѣлаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, а только билетъ Ему почтительнѣйше возвращаю“ (XII, 280—290).

Никто и никогда не доходилъ еще до такихъ безконечныхъ глубинъ этического индивидуализма! Никто и никогда не ставилъ такъ гениально проблему самоцѣльности человека, никто и никогда не вскрывалъ такъ ярко всю этическую неприемлемость формулы „человекъ—средство“! И какъ слабо, какъ бездарно плоско и слабо все то, что пытались возражать Достоевскому даже самые талантливые изъ его оппонентовъ! Не говоримъ уже объ оффиціальныхъ представителяхъ церковнаго взгляда: тѣ только и могли парировать удары Достоевскаго ссылкой на благость Промысла и на невозможность человеку возвыситься до божественныхъ предназначеній: по-сему пусть страдаютъ младенцы, невинныя дѣти, а „тамъ видно будетъ“, какъ говоритъ про тотъ свѣтъ чеховская старушонка (изъ разсказа „Канитель“). Эта точка зрѣнія, рекомендующая человеку не разсуждать, а повиноваться, превращающая всю всемирную исторію въ какую-то безконечную эпоху оффиціальнаго мѣщанства, нашла еще задолго до Достоевскаго (и именно по тождественному вопросу) прекраснаго представителя въ лицѣ поэта Жуковскаго. Въ отрывкахъ изъ его піетическихъ размышленій (1850 г.) мы находимъ слѣдующій пассажъ: ребенокъ прыгалъ съ копны сѣна,—разсказываетъ Жуковскій; внизу въ сѣнѣ торчали вилы, проколовшія ребенка насквозь, и онъ умеръ въ жестокихъ мученіяхъ. „Какъ изъяснить это ужасное событіе въ смыслѣ Провидѣнія?... гдѣ же благость Промысла?... Отвѣтъ на все это простой (!ужь подлинно!): мы должны не по событіямъ судить Промыслъ Божій, а событія по Промыслу Божію“... Вотъ какъ просто! Мы не останавливались бы на такомъ упрощенномъ объясненіи, если бы его почти дословно не повторилъ одинъ изъ наиболѣе глубокихъ комментаторовъ Достоевскаго (В. Розановъ, „Легенда о Великомъ Инквизиторѣ“, 1893 г.), впоследствии, впрочемъ, измѣнившій свои религіозныя воззрѣнія. Другой комментаторъ, посвятившій тонкому анализу Достоевскаго

<sup>1)</sup> Любопытно сравнить эти слова Ивана со словами героя трагедіи Бѣлинскаго „Дмитрій Калининъ“ (1831 г.): „...терпѣть здѣсь, чтобы вѣчно наслаждаться тамъ! Вотъ истинно превосходная и вмѣстѣ преутѣшительная философія... Какъ! Неужели вѣчное блаженство непременно покупается цѣною ужаснѣйшихъ страданій? Дорого же оно приходится!“

(и Толстого) одно изъ лучшихъ имѣющихся до сихъ поръ изслѣдованій, г. Мережковскій, отмахивается отъ проклятаго вопроса шаблонной фразой: „Слезинка замученнаго ребенка—во времени, въ явленіяхъ; но передъ Богомъ имѣетъ она и вѣчное, нуменальное значеніе, какъ символъ“... (Ор. cit.; II, 371). Да вѣдь Иванъ именно и отрицаетъ нуменальную точку зрѣнія, онъ все время подчеркиваетъ, что человекъ можетъ стоять только на феноменальной, *человѣческой* точкѣ зрѣнія, онъ заранее отказывается отъ нуменальной истины, купленной тяжелой цѣной безвинныхъ страданій! И какъ легко отъ всѣхъ этихъ поистинѣ „проклятыхъ вопросовъ“ отдѣлаться признаніемъ сверхчеловѣческаго смысла безвинной человѣческой муки!

Нѣтъ, съ тяжелой проблемой, такъ глубоко формулированной Достоевскимъ, нельзя раздѣлаться настолько упрощеннымъ способомъ; возникающія дилеммы, религіозная и этическая, являются, быть можетъ, наиболѣе тяжелыми и глубокими изъ всѣхъ проблемъ, стоящихъ передъ человекомъ. Что касается религіозной проблемы, которой мы касаемся только вскользь, то Достоевскій ставитъ передъ каждымъ вѣрующимъ три слѣдующихъ пути на выборъ: 1) или—полный агностицизмъ, боязливое насиліе надъ собою: вѣрь, а не разсуждай, ибо мы должны не по событіямъ судить Промыслъ Божій, а событія по Промыслу Божію“... 2) или—при сохраненіи вѣры во всеблагого Бога, признаніе Его непричастности злодѣйствамъ міра сего, а значитъ отрицаніе Его какъ Творца сущаго... 3) или, наконецъ,—при сохраненіи вѣры въ творца міра сущаго, отрицаніе его всеблагости, признаніе его непричастности міру должнаго... Первый путь—путь выродившагося историческаго христіанства: Достоевскій становился на этотъ путь, когда одолѣвала его шуйца, но, вообще говоря, не принималъ и не могъ принимать его. Второй и третій путь формулируютъ собой непримиримый дуализмъ сущаго и должнаго, дуализмъ непримиримый даже на религіозной ступени. Когда черезъ четверть вѣка послѣ Достоевскаго нео-идеализмъ ХХ-го столѣтія снова вернулся къ религіозной системѣ, къ теодицеѣ, то и онъ не могъ пойти дальше Достоевскаго на этомъ пути, и ограничился простымъ принятіемъ второй изъ указанныхъ возможностей. „Бога мы прежде всего мыслимъ не какъ виновника міра, а какъ идеаль міра“ (см. сборникъ „Проблемы идеализма“, 1903 г., стр. 130): здѣсь опять-таки дуализмъ, невозможность примирить должное съ сущимъ, не вычеркивая одно или другое.

Этическая проблема ставится Достоевскимъ не менѣе геніально.

Самоцѣльность человѣческой личности выясняется на примѣрѣ ребенка, неполной человѣческой личности — и тѣмъ полнѣе, тѣмъ сильнѣе все доказательство. Достоевскій съ изумительной силой вскрываетъ всю этическую невозможность для человѣка признать личность за средство, хотя бы одну только личность, хотя бы для достиженія всечеловѣческаго счастья; тѣмъ паче является этически невозможной жертва сотенъ людей ради блага одного. Одна слезинка безвинно страдавшаго ребенка перевѣшиваетъ на вѣсахъ высшей человѣческой справедливости всю всемірную гармонию: этимъ Достоевскій высказываетъ свое положеніе объ *этически абсолютномъ значеніи* *человѣческой личности*; вокругъ этого центра вращаются всѣ мысли Достоевскаго, къ этому центру притягивается все его вниманіе. Начиная съ „Записокъ изъ подполья“, этой темѣ и были посвящены въ своей существенной части всѣ произведенія Достоевскаго; въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ она вскрыта въ послѣдній разъ, съ безконечной проникновенностью и углубленностью. Пусть все это вложено въ уста Ивана Карамазова: слишкомъ очевидно, что за нимъ стоитъ самъ Достоевскій; въ этомъ мы еще будемъ имѣть случай убѣдиться.

Иванъ Карамазовъ не ограничивается прямымъ доказательствомъ своихъ идей: онъ подходитъ къ этическому индивидуализму еще съ другой стороны, еще разъ съ „доказательствомъ отъ-противнаго“. Мы говоримъ про его поэму „Великій Инквизиторъ“. На немногихъ страницахъ этой „поэмы“ Достоевскій достигъ, какъ кажется, кульминаціонной точки своего творчества; мы не имѣемъ возможности здѣсь съ достаточной подробностью остановиться на томъ геніальномъ анализѣ историческаго христіанства, который составляетъ главное содержаніе поэмы, вмѣстѣ съ раскрытіемъ идеаловъ христіанства истиннаго. Этого главнаго пункта мы коснемся мимоходомъ и ограничимся только этической стороной вопроса, въ его связи съ извѣстными намъ уже взглядами Достоевскаго.

Въ „Великомъ Инквизиторѣ“ прежде всего повторяются и развиваются прежнія мысли Достоевскаго о соціологическомъ антииндивидуализмѣ. Вѣдь самъ Великій Инквизиторъ есть не кто иной, какъ Шигалевъ въ монашеской рясѣ, воплощенный въ іезуита XVI-го столѣтія. Какъ мы помнимъ, Шигалевъ предлагалъ раздѣлить человечество на двѣ неравныя части: одна десятая доля получаетъ свободу личности и господство надъ остальными девятью десятыми, которые должны потерять личность и обратиться въ родъ какъ въ стадо. Великій Инквизиторъ только развиваетъ и дополняетъ эту



идею, столь глубоко антипатичную Достоевскому; дополняет же онъ ее одной идеей Раскольникова объ основномъ чувствѣ людей, принадлежащихъ къ этой десятой части человѣчества: люди эти, по терминологіи Раскольникова, „имѣющіе право“, ибо истинно великіе люди „должны ощущать на свѣтѣ великую грусть“ (V, 261). Причина этой „великой грусти“ рельефно вскрывается въ „Бѣсахъ“ на типѣ Кириллова: человѣкъ, стоящій выше общаго уровня, позналъ послѣднюю свободу, а свобода эта непереносима для человѣка, онъ не можетъ ее вмѣстить. Всѣ эти три момента, разрозненные въ идеяхъ Шигалева, Раскольникова и Кириллова, съ замѣчательной силой и гармоніей соединены въ одно неразрывное цѣлое Великимъ Инквизиторомъ, этимъ крайнимъ анти-индивидуалистомъ, этимъ злымъ врагомъ этического индивидуализма.

Христосъ былъ величайшимъ выразителемъ этического индивидуализма, провозгласителемъ завѣтовъ его, освободителемъ человѣческой личности отъ всѣхъ стягивающихъ ее соціальныхъ, этическихъ и религіозныхъ путъ. Въ основной заповѣди Христа—возлюби ближняго, какъ самого себя—выражена вовсе не идея плоскаго и слезоточиваго альтруизма, но идея равноцѣнности человѣческихъ личностей, а значитъ и идея человѣка самоцѣли. Возставая противъ Христа, Великій Инквизиторъ возстаетъ противъ этического индивидуализма истиннаго христіанства, причемъ основой аргументаціи его является идея *непереносимости свободы*, та идея, съ которой мы уже встрѣтились при знакомствѣ съ Кирилловымъ. По словамъ Великаго Инквизитора, Христосъ далъ людямъ свободу выбора—а это страшное бремя, непосильное для человѣка: „Ты возжелалъ свободной любви человѣка,—говоритъ Великій Инквизиторъ Христу,—чтобы свободно пошелъ онъ за Тобою, прельщенный и плѣненный Тобою. Вмѣсто твердаго древняго закона, свободнымъ сердцемъ долженъ былъ человѣкъ рѣшать впредь самъ, что добро и что зло, имѣя лишь въ руководствѣ Твой образъ передъ собою;—но неужели Ты не подумалъ, что онъ отвергнетъ же, наконецъ, и оспоритъ даже и Твой образъ и Твою правду, если его угнетутъ такимъ страшнымъ бременемъ, какъ свобода выбора?...“ А отвергнетъ онъ и правду и свободу неминуемо, ибо люди „малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики“. Правда, на миллионы людей слабыхъ найдется десятокъ другой сильныхъ духомъ людей, избранниковъ, способныхъ перенести бремя свободы и совершенствоваться подъ этимъ тяжелымъ бременемъ; это-то именно и неприемлемо для Великаго Инквизитора: „Ты гордишься Твоими избранниками, но у Тебя лишь избранники,

а мы успокоимъ всѣхъ“ — такъ противопоставляетъ онъ христіанству свою идею, о которой рѣчь ниже. Такимъ образомъ Великій Инквизиторъ понимаетъ христіанство, какъ *страданія милліоновъ людей отъ бремени свободы, при блаженствѣ немногихъ десятковъ въ нравственномъ самосовершенствованіи*. Если таковы дѣйствительно формы, въ которыя выливается христіанство, то устами Великаго Инквизитора не говоритъ ли самъ Достоевскій? Вѣдь тогда христіанство есть не что иное, какъ духовная шигалевщина, къ которой самъ Достоевскій питалъ такое отвращеніе. Развѣ Достоевскій не высказалъ вполне опредѣленно свое отношеніе къ этому вопросу, категорически заявивъ (въ „Дневникѣ Писателя“, за 1876 г.): „я никогда не могъ понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитіе, а остальные девять десятыхъ должны лишь послужить къ тому матеріаломъ и средствомъ“... Въ этихъ словахъ — безусловное осужденіе шигалевщины, а въ такомъ случаѣ — и христіанства, если оно дѣйствительно является религіозно-этической шигалевщиной.

Итакъ, Достоевскій какъ будто бы согласенъ съ Великимъ Инквизиторомъ въ его осужденіи христіанства за пренебреженіе къ интересамъ реальной личности (!)... Посмотримъ, не раздѣляетъ ли онъ положительныхъ взглядовъ этого переодѣтаго Шигалева, отрицающаго шигалевщину; а положительные взгляды его діаметрально-противоположны такъ понимаемому имъ христіанству. Великій Инквизиторъ считаетъ идеаломъ *блаженство милліоновъ людей въ счастіи подчиненія, при страданіи немногихъ десятковъ подъ бременемъ свободного сознанія*. Мы исправимъ Твой подвигъ — говоритъ Инквизиторъ Христу: — Ты далъ людямъ свободу, которая причинила имъ только страданія; эту свободу возьмемъ на себя мы, сильные духомъ, а взамѣнъ дадимъ людямъ блаженство подчиненія. „...Мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... И они будутъ намъ покоряться съ весельемъ и радостью. Самыя мучительныя тайны ихъ совѣсти, — все, все понесутъ они намъ, и мы все разрѣшимъ, и они повѣрятъ рѣшенію нашему съ радостію, потому что оно избавитъ ихъ отъ великой заботы и страшныхъ теперешнихъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. И всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими. Ибо лишь мы, мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. *Будетъ тысяча милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла*“... „Говорятъ и пророчествуютъ, — продолжаетъ

Великій Инквизиторъ, — что Ты придешь и вновь побѣдишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажемъ, что они спасли лишь самихъ себя, а мы спасли всѣхъ“... (курсивъ нашъ; XII, 292—312). Въ этомъ идеалѣ девять десятыхъ человѣчества блаженствуютъ за счетъ страданій одной десятой части: не ближе ли это къ воззрѣніямъ самого Достоевскаго?

Не трудно убѣдиться, что и отрицательныя сужденія и положительныя идеалы Великаго Инквизитора одинаково противоположны взглядамъ Достоевскаго. Пониманіе христіанства Великимъ Инквизиторомъ характерно для католицизма—въ этомъ основная мысль самого Достоевскаго, вполне ясная изъ сопоставленія поэмы о Великомъ Инквизиторѣ съ нѣкоторыми мѣстами изъ „Дневника Писателя“, а также и „Идіота“ (ср. XII, 292—312 и X, 107—112; VI, 583—585 и др.); недаромъ Алеша восклицаетъ, возражая Ивану и Великому Инквизитору: „но... это нелѣпость!... и кто тебѣ повѣритъ о свободѣ? Такъ ли, такъ ли надо ее понимать! То ли понятіе въ православіи“... Христіанская свобода, выражающаяся въ равноцѣнности человѣческихъ личностей, не имѣетъ ничего общаго съ кирилловскимъ „своеволіемъ“ или со свободой Великаго Инквизитора; поэтому Достоевскій не могъ раздѣлять ни положительныхъ, ни отрицательныхъ взглядовъ этого заgrimированнаго Шигалева. Достаточно уже одного того, что по основному положенію Достоевскаго *одинаково анти-этично жертвовать милліонами ради одного или однимъ ради милліоновъ людей*; этической индивидуализмъ покоится на признаніи абсолютнаго значенія человѣческой личности, а значитъ сюда совершенно непримѣнимъ количественный критерій. „Скажи мнѣ самъ прямо, я зову тебя, — спрашиваетъ Иванъ Алешу, — отвѣчай: представь, что это ты самъ возводишь зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданье... и на неотомщеныхъ слезкахъ его основать это зданіе, согласился бы ты быть архитекторомъ на этихъ условіяхъ, скажи и не лги!

— Нѣтъ, не согласился бы, — тихо проговорилъ Алеша.

— И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которыхъ ты строишь, согласились бы сами принять свое счастье на неоправданной крови маленькаго замученнаго, а принявъ, остаться навѣки счастливымъ?

— Нѣтъ, не могу допустить“...

То, что здѣсь Достоевскій говоритъ устами Ивана, онъ буквально,

слово въ слово повторяетъ отъ своего лица въ извѣстной пушкинской рѣчи (1880 г.), съ той только разницей, что вмѣсто мукъ „крохотнаго созданья“, ребенка, онъ предполагаетъ муки полноправной человѣческой личности (ср. XII, 291 и XI, 462).

Итакъ, въ „Великомъ Инквизиторѣ“ еще разъ—и въ послѣдній разъ—подчеркнуть Достоевскимъ глубочайшій принципъ этического индивидуализма, и еще разъ заклеимлено то этическое мѣщанство, въ которомъ видятъ идеалъ и Шигалевъ и Великій Инквизиторъ. Въ этомъ оба послѣдніе вполне сходятся, хотя въ идеалѣ перваго мы имѣемъ жертву большинствомъ меньшинству, а въ идеалѣ второго обратно—жертву меньшинствомъ большинству. Однако объ эти анти-этическія дороги ведутъ къ одному и тому же этическому мѣщанству большинства, причѣмъ для Шигалева это—средство, а для Великаго Инквизитора—цѣль. Шигалевъ, какъ мы помнимъ, предписывалъ большинству „потерять личность и обратиться въ родъ какъ въ стадо и при безграничномъ повиновеніи достигнуть рядомъ перерожденій первобытной невинности, въ родъ какъ бы первобытнаго рая“ ...—для того, чтобы меньшинство могло наслаждаться жизнью, не теряя своей личности. Въ такомъ же обращеніи людей въ обезличенное стадо Великій Инквизиторъ видитъ самодовлѣющую цѣль, ибо въ такомъ этическомъ мѣщанствѣ—все счастье людей. „...Стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже разъ навсегда,—пророчествуетъ онъ:—тогда мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... Они станутъ робки и станутъ смотрѣть на насъ и прижиматься къ намъ въ страхъ, какъ птенцы къ насѣдкѣ... Да, мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками... Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть,... ибо если бы и было что на томъ свѣтѣ, то, ужъ конечно, не для такихъ, какъ они“ ... (XII, 308). Здѣсь мы видимъ воочию предѣлъ, его же не преjdeши, этического мѣщанства: у определенной части людей отнимается даже личное безсмертіе (признаваемое для другой части), вслѣдствіе полного обезличенія ихъ въ земной жизни, вслѣдствіе ихъ полнѣйшей узости, плоскости и безличности...

*Отрицая этический индивидуализмъ, мы неизбежно приходимъ къ этическому мѣщанству—вотъ выводъ Достоевскаго, ясный изъ поэмы о Великомъ Инквизиторѣ. Такимъ образомъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ подведенъ общій итогъ проблемѣ, занимавшей До-*

стоевскаго со временъ „Записокъ изъ подполья“. Тамъ мы видѣли борьбу съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, въ „Преступленіи и Наказаніи“ этической индивидуализмъ былъ ярко и рѣзко вскрытъ доказательствомъ отъ-противнаго; наконецъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ мы снова нашли гениально обоснованный этической индивидуализмъ. Здѣсь—апогей его силы и яркости, непревзойденный во всей міровой литературѣ; здѣсь съ небывалой силой высказана основная, главная мысль всего міровоздѣйствія и міровоззрѣнія: *человѣкъ — цѣль, а не средство, человѣческая личность имѣетъ этически-абсолютное значеніе*. Нарушеніе этого принципа Достоевскій казнить беспощадно: мы видѣли это на примѣрахъ Раскольниковъ, Сони, Смердякова, Ивана... Наконецъ, мы видѣли, что *общее* нарушение этого принципа ведетъ, по мысли Достоевскаго, къ общему паденію, общему мѣщанству: къ этому приводятъ всѣ эвдемонистическія теоріи, будь то утилитаризмъ, фурьеризмъ, шигалевщина или земной рай Великаго Инквизитора...

Глубочайшій этической индивидуализмъ Достоевскаго мы могли затронуть самымъ поверхностнымъ образомъ: черезчуръ богато содержаніе этого индивидуализма, слишкомъ глубоко его захватъ у Достоевскаго; однако все существенное не было пропущено нами. Теперь въ заключеніе приходится сказать нѣсколько словъ и о „шуйцѣ“ Достоевскаго, которая хотя и не выростала у него до такихъ уродливыхъ размѣровъ, какъ у Толстого, но все-таки часто давала себя чувствовать—по большей части тамъ, гдѣ Достоевскій отъ своихъ глубочайшихъ этическихъ построеній переходилъ къ своей наивной и путанной политической программѣ и общественной платформѣ. И какъ это ни странно, но свою шуйцу Достоевскій рѣзче всего проявлялъ именно тамъ, гдѣ ему хотѣлось въ возможно большей полнотѣ выказать свою десницу. Вотъ, на примѣръ, старецъ Зосима, преклоненіе Достоевскаго передъ которымъ слишкомъ очевидно; его устами Достоевскій рѣшается, наконецъ, высказать то „новое слово“, которое Россія скажетъ разлагающемуся Западу и воскреситъ его. Въ чемъ же будетъ заключаться это „талифа куми“ православной Руси? Это магическое слово—обращеніе государства въ церковь, т.-е. то, что Достоевскій называлъ русскимъ социализмомъ (ср. XII, 75, 79, 80, 372, 376 и XI, 521—2): этотъ „русскій социализмъ“ не уничтожаетъ неравенства социальныхъ положеній, а наоборотъ, закрѣпляетъ его, но зато возвышаетъ всѣхъ до всеобщаго братства на лонѣ церкви. Старецъ Зосима, а за нимъ и Достоевскій такъ провидѣли наше грядущее: „...даже самый раз-

вращенный богачъ нашъ кончитъ тѣмъ, что устыдится богатства своего передъ бѣднымъ, а бѣдный, видя смиреніе сіе, пойметъ и уступить ему, съ радостью и лаской отвѣтитъ на благолѣпный стыдъ его. Вѣрьте, что кончится симъ; на то идетъ. Лишь въ человѣческомъ духовномъ достоинствѣ равенство, и сіе поймутъ лишь у насъ. Были бы братья, будетъ и братство, а раньше братства никогда не раздѣлятся“... Какъ видимъ, старецъ Зосима, вѣроятно, былъ хорошо знакомъ съ „Зимними записками о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ“ Достоевскаго, ибо повторяетъ въ 1878 г. буквально все то, что было сказано тѣмъ еще въ 1864-мъ. (Время дѣйствія романа „Братья Карамазовы“ происходитъ то какъ будто бы въ 1865 г., то какъ будто въ 1878 г.: см. противорѣчія XII, 6 и XII, 756 и др.). Это все тѣ же умилительно-наивныя мечтанія о братствѣ, растворяющемъ личность, о личности, находящей полноту индивидуальности въ братствѣ, которыя мы видѣли выше. Настоящая историческая эпоха есть эпоха соціального ультра-индивидуализма, „періодъ человѣческаго уединенія“, „ибо всякій-то теперь стремится отдѣлить свое лицо наиболѣе, хочетъ испытать въ себѣ самомъ полноту жизни, а между тѣмъ выходитъ изо всѣхъ его усилій, вмѣсто полноты жизни, лишь полное самоубійство, ибо, вмѣсто полноты опредѣленія существа своего, впадаютъ въ совершенное уединеніе“... (XII, 361). Сліяніе въ братствѣ только и можетъ спасти человѣчество—и спасетъ: „отъ востока звѣзда сія возсіяетъ“.

Вотъ новое слово Достоевскаго. Здѣсь еще не сказалась его шуйца,—мы уже указывали, что его идея „братства“ отнюдь не анти-индивидуалистична, и мы еще укажемъ, какое „новое слово“ дѣйствительно таилось подъ этой идеей,—но исходя отсюда, Достоевскій неизбежно и роковымъ образомъ все больше и больше склонялся къ своей шуйцѣ. Вполнѣ ясно она проявила, себя, наконецъ, въ двухъ идеяхъ: въ идеѣ абсолютнаго самосовершенствованія и въ идеѣ виновности каждаго за всѣхъ; впрочемъ, обѣ эти идеи логически связаны другъ съ другомъ, также какъ и съ идеей братства. Каждый изъ людей повиненъ въ грѣхѣ „уединенія“, въ соціальномъ ультра-индивидуализмѣ, а отсюда беретъ начало все зло, царящее въ мірѣ: каждый изъ людей вноситъ свою долю въ это гибельное для человѣка зло. А потому—„знайте, милые, что каждый единый изъ насъ виновенъ за всѣхъ и за вся на землѣ несомнѣнно, не только по общей міровой винѣ, а единолично каждый за всѣхъ людей и за всякаго человѣка на сей землѣ“ (XII, 193; ср. 343, 357—8, 360 и др.). Очевидно, это та самая „солидарность въ грѣхѣ

между людьми“, которую въ принципѣ соглашался допустить и Иванъ Карамазовъ (XII, 290). Вина каждого за всѣхъ—это тезисъ, разумѣется, не этический, а религиозный; однако самъ старецъ Зосима указываетъ этическое противоядіе противъ этого религиознаго грѣха. Каждый изъ насъ виновенъ за всѣхъ, каждый изъ насъ отвѣтчикъ за каждого человѣка—повторяетъ онъ неоднократно; а „чуть только сдѣлаешь себя за все и за всѣхъ отвѣтчикомъ искренно, то тотчасъ же увидишь, что оно такъ и есть въ самомъ дѣлѣ и что ты-то и есть за всѣхъ и за вся виноватъ“... Нѣтъ преступниковъ, нѣтъ судей—есть лишь только отвѣтчики другъ передъ другомъ: „ибо не можетъ быть на землѣ судья преступника, прежде чѣмъ самъ судья не познаетъ, что и онъ такой же точно преступникъ, какъ и стоящій предъ нимъ, и что онъ-то за преступленіе стоящаго предъ нимъ, можетъ, прежде всѣхъ и виноватъ. Когда же постигнетъ сіе, то возможетъ стать и судією. Какъ ни безумно на видъ, но правда сіе. Ибо былъ бы я самъ праведенъ, можетъ, и преступника, стоящаго предо мною, не было бы“... (XII, 381). Итакъ, все спасеніе—въ моемъ личномъ совершенствѣ, абсолютное самосовершенствованіе искупить грѣхи міра и приведетъ къ „русскому социализму“ — къ братству, къ царству Божію на землѣ. Въ единственномъ номерѣ „Дневника Писателя“ за 1880 г. Достоевскій еще рѣшительнѣе подчеркиваетъ этотъ принципъ самосовершенствованія, какъ единое, самодовлѣющее, религиозно-этическое начало. „Нравственныя идеи только однѣ,—заявляетъ онъ: —всѣ основаны на идеѣ личнаго абсолютнаго самосовершенствованія впереди, въ идеалѣ, ибо оно несетъ въ себѣ все, всѣ стремленія, всѣ жажды, а, стало быть, изъ него же исходятъ и всѣ... гражданскіе идеалы“... Да и самъ гражданскій идеалъ „есть единственно только продуктъ нравственнаго самосовершенствованія единицъ“ (XI. 491—493).

Въ признаніи абсолютнаго самосовершенствованія, въ признаніи вины каждого за всѣхъ мы видимъ проявленіе шуйцы Достоевскаго, противорѣчіе его своимъ же основнымъ положеніямъ этического индивидуализма. Объ абсолютномъ самосовершенствованіи отложимъ рѣчь до слѣдующей главы, въ которой мы рассмотримъ основныя настроенія эпохи восьмидесятыхъ годовъ, благоговѣйно принявшей принципъ самосовершенствованія и положившей его во главу угла своего міровоззрѣнія; теперь же коснемся только второго пункта—признанія вины каждого за всѣхъ и каждого: это религиозная идея, особенно дорогая Достоевскому. Въ сущности эта идея представляетъ изъ себя вывернутую на изнанку нашу старую знакомую славяно-

фильскую идею о „нравственной круговой поруке“ въ „русскомъ социализмѣ“, въ русской „этической общинѣ“. Хомяковъ шутилъ, что даже въ рай русскіе мужички попадутъ только цѣлыми общинами; за этой шуткой скрыта серьезная религіозно-этическая идея; каждый спасается всѣми. Достоевскій развилъ отрицательную половину этой мысли и провозгласилъ виновность каждого за всѣхъ. Но эта идея кореннымъ образомъ противорѣчитъ его этическому индивидуализму, ибо это именно та „нуменальная“ идея, противъ которой такъ горячо возставалъ Достоевскій съ „человѣческой“ точки зрѣнія. Вѣдь именно эту идею ответственности одного за грѣхъ другого и отрицалъ съ громадной силой Достоевскій устами Ивана Карамазова, который взбунтовался противъ этой нуменальной идеи! Правда, Иванъ готовъ былъ признать солидарность въ грѣхѣ между людьми—и то только условно; но въ то же время онъ указывалъ, что „дѣтки“ исключаются изъ общаго правила. Но вѣдь Иванъ ограничиваетъ вопросъ ответственностью и страданіями дѣтей только для сокращенія аргументаціи и къ собственной невыгодѣ (см. XII, 281), такъ что въ принципѣ вопросъ отъ этого совершенно не мѣняется. Разсужденіе, по которому дѣти виноваты за грѣхи своихъ отцовъ (а вѣдь виноватъ каждый за каждого—такъ пишетъ шуйца Достоевскаго), Иванъ считаетъ разсужденіемъ изъ другого міра, непонятнымъ человѣческому сердцу, ибо *нельзя страдать неповинному за другого!*...“ И въ то время какъ десница Достоевскаго наноситъ удары „правдѣ не отъ міра сего“, шуйца его утверждаетъ, что неповинныхъ нѣтъ, и раболѣпно принимаетъ эту сверхъ-человѣческую, а потому и безчеловѣчную правду.

Надо однако глубже вникнуть въ „шуйцу“ Достоевскаго, равно какъ и Толстого. Если мы не остановимся на внѣшней сторонѣ дѣянія ихъ шуйцъ, а обратимся къ изслѣдованію внутреннихъ причинъ, то безъ труда опредѣлимъ ту почву, которая возростила отрицательныя стороны возрѣній этихъ двухъ гигантовъ русской общественной мысли. „Великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ“: Достоевскій выросъ изъ почвы славянофильства, настолько же жадно воспринявъ его этическій индивидуализмъ, насколько Михайловскій и всѣ другіе вожди русскаго социализма-народничества жадно впитали въ себя социологическій индивидуализмъ западничества. Но на ряду съ этическимъ индивидуализмомъ Достоевскій впиталъ въ себя изъ славянофильства и его основную социологическую концепцію—идею *анархизма*. Мы видѣли (т. I, гл. VIII), что въ славянофильствѣ анархистскія



тенденціи весьма ярки и опредѣленны и что онѣ базируются на той мистико-романтической почвѣ, на которой было построено и все славянофильство; мы отмѣтили также (т. II, гл. II), что анархизмъ по своему существу есть характерно романтическая концепція. Въ Достоевскомъ это сказалось особенно рельефно. Въ началѣ этой главы мы указали, что „почвенничество“ Достоевскаго шестидесятихъ годовъ было вырожденіемъ народничества, этого *русскаго социализма*; теперь надо подчеркнуть, что вырожденіе это повело къ возрожденію *русскаго анархизма*, родоначальниками котораго были славянофилы и величайшимъ представителемъ—Достоевскій; это былъ анархизмъ романтическій, анархизмъ мистическій, уживавшійся въ реальной дѣйствительности съ „православіемъ, самодержавіемъ и народностью!“ Типично анархистскія идеи старца Зосимы Достоевскій только потому и могъ соединять со своей политической реакціонностью, что стоялъ на мистико-романтической почвѣ и боролся со всякими проявленіями политическаго реализма и политическаго позитивизма. Онъ велъ борьбу съ русскимъ социализмомъ, какъ будто защищая позиціи системы оффиціальнаго мѣщанства, и не замѣчая того, что истинныя его позиціи находятся на высотахъ „русскаго анархизма“. И шуйца Достоевскаго — не въ его анархизмѣ, а въ его непониманіи собственной точки зрѣнія.

Что касается Толстого, то и его народничество шестидесятихъ годовъ мало-по-малу совершило кругъ развитія и отъ социализма перешло къ анархизму. Но это былъ анархизмъ реалистическій, въ которомъ мы, несмотря на имена Бакунина, Крапоткина и самого Толстого, видимъ несомнѣнное *contradictio in adjecto*, какъ уже отмѣчали выше (гл. II); для сотканнаго изъ противорѣчій міровоззрѣнія Толстого это и не удивительно. Здѣсь важно отмѣтить только тотъ фактъ, что и Толстой и Достоевскій составляютъ исключеніе въ группѣ русской интеллигенціи, социалистической въ громадномъ своемъ большинствѣ; но исключенія эти настолько громадныя, что принуждаютъ насъ разсматривать параллельно съ развитіемъ „русскаго социализма“ и „русскій анархизмъ“: первый идетъ отъ западниковъ, черезъ Герцена, Чернышевскаго, Лаврова и Михайловскаго, къ социаль-революціонерамъ и социаль-народникамъ нашихъ дней; второй идетъ отъ славянофиловъ черезъ Достоевскаго къ идеалистическому теченію начала XX-го вѣка; первый характеризуется реалистическимъ, второй—романтическимъ типомъ міропониманія. Громаднымъ общественнымъ значеніемъ перваго и небольшимъ вліяніемъ втораго объясняется нашъ детальный разборъ си-

стемы русскаго соціализма и второстепенное мѣсто, отведенное русскому анархизму, въ исторіи русской общественной мысли. Русское сознаніе въ XIX-мъ вѣкѣ было, вообще говоря, реалистическимъ, а русская интеллигенція въ своемъ большинствѣ—соціалистической.

Однако пора подводить итоги. Подводя ихъ, неминуемо коснуться вопроса: почему Толстой и Достоевскій очень часто изучаются параллельно, почему имена ихъ такъ неразрывно связаны одно съ другимъ? Съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія это писатели взаимно-дополняющіе другъ друга; такъ, на примѣръ, Михайловскій еще въ срединѣ семидесятыхъ годовъ противопоставлялъ Толстого и Достоевскаго по ихъ принадлежности къ двумъ противоположнымъ психологическимъ типамъ; не такъ давно г. Мережковскій посвятилъ противопоставленію Толстого и Достоевскаго цѣлое изслѣдованіе, о которомъ мы упоминали выше. Въ цѣломъ рядѣ другихъ характеристикъ и сопоставленій Толстой и Достоевскій обыкновенно не столько сопоставляются, сколько противопоставляются другъ другу. И совершенно справедливо, такъ какъ въ очень и очень многомъ они взаимно дополняютъ другъ друга. Намъ однако важно было, напротивъ того, подчеркнуть общія черты ихъ, не противопоставить, а сопоставить Достоевскаго и Толстого, какъ безусловно согласныхъ между собой въ основномъ вопросѣ индивидуализма.

Къ восьмидесятымъ годамъ и Толстой и Достоевскій пришли въ концѣ концовъ къ одному и тому же, даже до совпаденія мелочей. Оба пришли къ идеѣ абсолютнаго самосовершенствованія, какъ къ основѣ всей нравственной и соціальной жизни, т.-е. оба пришли къ этическому ультра-индивидуализму; оба пришли къ идеѣ виновности каждаго за всѣхъ (см., напр., Толстой, XII, 460; у Достоевскаго мы это видѣли выше); оба проявили въ этомъ свою шуйцу и оба оставили міру грандіозное твореніе своихъ десницъ, которое вѣчно будетъ жить въ вѣкахъ и народахъ. *И въ Толстомъ, и въ Достоевскомъ достигъ громадной, небывалой силы этической индивидуализмъ*, получилъ новое, неизмѣримо глубокое выраженіе. Здѣсь апогей этическаго индивидуализма въ исторіи русской (и даже европейской) общественной мысли XIX-го вѣка.

Михайловскій—въ области соціологіи, Толстой и Достоевскій—въ этикѣ: вотъ богатый вкладъ семидесятыхъ годовъ въ сокровищницу русской мысли, вотъ полное и законченное выраженіе семидесятыхъ годовъ. Мы начали эту главу съ указанія, что индивидуализмъ Михайловскаго. съ одной стороны, Толстого и Достоев-

скаго — съ другой, оказывается взаимно-дополнительнымъ; теперь намъ не трудно обосновать это на знакомыхъ намъ уже фактахъ. Вспомнимъ, напримѣръ, Ивана Карамазова, съ его „феноменальной“, *человѣческой* точкой зрѣнія въ вопросѣ о безвинныхъ страданіяхъ: быть можетъ, эти страданія вполнѣ понятны съ сверхъ-человѣческой высоты, но на нее Иванъ отказывается подниматься и возвращаетъ Господу Богу свой билетъ на право входа. Ему дорога человѣческая точка зрѣнія, ему дорогъ человѣкъ, какъ цѣль, а не какъ ступень къ высшей гармоніи... Намъ близко знакомо все это: почти въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ и въ то же самое время Михайловскій отрицалъ право „высшей гармоніи“ — общества, общественнаго организма, дѣлать изъ личности средство для своего процвѣтанія. Если мы сравнимъ, напримѣръ, т. III, стр. 417—424 сочиненій Михайловскаго и т. XII, стр. 279—292 собр. сочиненій Достоевскаго, то увидимъ какъ соціологическій индивидуализмъ перваго дополняетъ этический индивидуализмъ второго, при тождественности исходныхъ точекъ зрѣнія. Глубоко интересно и знаменательно то, что и Михайловскій и Достоевскій подчеркиваютъ субъективность своихъ воззрѣній и вмѣняютъ себѣ ее за особую заслугу; оба они ведутъ борьбу за индивидуальность, оба хотятъ стоять на человѣческой точкѣ зрѣнія. Михайловскій допускаетъ, что теорія борьбы за индивидуальность истинна, что благо общественнаго организма тѣмъ больше, чѣмъ больше порабощены личности — и все-таки онъ возвращаетъ билетъ на право входа въ эту высшую гармонію, хотя бы объективно общество было и цѣннѣе отдѣльнаго человѣка. Онъ борется здѣсь съ объективнымъ порядкомъ, съ „естественнымъ ходомъ вещей“; человѣкъ ему дороже всего. Иванъ Карамазовъ также ставитъ субъективное „nicht!“ къ своей теоріи борьбы за индивидуальность; объективная истина, губящая человѣка, ему не нужна: онъ не отворачивается отъ нея, какъ сдѣлалъ бы слабый духомъ, но сметаетъ ее прочь съ дороги. Онъ желаетъ остаться при своей субъективной истинѣ, *хотя бы онъ былъ и не правъ* (это подчеркиваетъ самъ Достоевскій, XII, 291), и въ этомъ его этический бунтъ мысли противъ Бога, однозначный съ социальнымъ бунтомъ Михайловскаго противъ общества. Оба они ставятъ свой субъективный nicht ко всему объективному и ко всему нумеральному, оба они возвращаютъ билетъ на право входа въ высшую гармонію — будь то рай земной или небесный, оба они ведутъ борьбу за индивидуальность человѣка; одинъ изъ нихъ въ области этической проводитъ то, что въ области социальной исповѣдуетъ другой.

Шире социологическаго индивидуализма Михайловскаго, глубже этическаго индивидуализма Толстого и Достоевскаго не пошелъ никто; семидесятые годы такимъ образомъ дали русской мысли апогей этическаго и социологическаго индивидуализма, апогей особенно рельефный между сумбурной предшествующей эпохой и мѣщански тусклой — послѣдующей.

---