

Трагедія добра въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ Достоевскаго

1.

Если существо всякаго искусства заключается въ символической многозначности его образовъ, впервые сообщающей имъ измѣреніе глубины и отличающей ихъ отъ плоскаго отображенія дѣйствительности, то въ большихъ романахъ Достоевскаго особенность эта доведена до своей почти что предѣльной степени. Одно и то же дѣйствіе развивается въ нихъ сразу въ нѣсколькихъ планахъ бытія. Въ наиболѣе виѣшнемъ изъ нихъ, эмпирическомъ планѣ, въ которомъ развертывается собственная фабула романа, случай причудливъмъ образомъ сталкиваетъ другъ съ другомъ не менѣе причудливыхъ героевъ. Это романъ приключений въ настоящемъ смыслѣ слова: преступленіемъ, убийствомъ завершается болышею частью столкновеніе героевъ. Но тутъ же одновременно то же самое дѣйствіе протекаетъ и въ болѣе глубокомъ, психологическомъ планѣ: какъ столкновеніе страстей въ человѣческой душѣ, часто трагическое въ своей безысходности и ведущее ее къ гибели. И однако человѣкъ для Достоевскаго менѣе всего простое только игралище судьбы или собственныхъ страстей. Оба эмпирическихъ плана дѣйствія множествомъ нитей связаны у Достоевскаго съ болѣе глубокой, позади нихъ лежащей дѣйствительностью, съ сверхчувственной реальностью идей, которыя для Достоевскаго суть подлинныя движущія силы дѣйствія: судьба людей опредѣляется въ послѣднемъ счетѣ именно ихъ трагической антиномичностью и ихъ внутренней логикой, часто не менѣе разрушительной. Впрочемъ и этотъ метафизический планъ не есть у Достоевскаго послѣдній: своей сущностной реальностью онъ обязанъ еще болѣе глубокому слою бытія, который можно было бы назвать мистическимъ. Именно о немъ Лихтенскій говорить: «здѣсь борются dia-

воль съ Богомъ, а поле битвы — сердца людей». Въ томъ, какъ всѣ эти сферы бытія сопряжены другъ съ другомъ и переплетены въ единую ткань совокупнаго дѣйствія, такъ что потустороннее не только знаменуется эмпирическимъ, но всецѣло пронизываетъ его, просвѣчиваетъ въ немъ, — и заключается величие Достоевскаго какъ поэта, подлинно символическое и пророческое его искусства 1).

Въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», которые, несмотря на такъ и оставшееся ненаписаннымъ продолженіе, представляютъ собою безспорно наиболѣе совершенное твореніе Достоевскаго, взаимная переплетенность и срошенность различныхъ плановъ бытія выступаетъ особенно явственно. Въ центрѣ эмпирическаго плана стоитъ вопросъ объ убійцѣ отца, и роковая запутанность этого вопроса въ дѣйствительности, приводящая къ судебной ошибкѣ, еще рѣзче оттѣняетъ метафизической смысли вопроса. Кто изъ братьевъ Карамазовыхъ виновенъ въ смерти отца? — проблема эта является средоточиемъ метафизического дѣйствія, которое и развертывается въ романѣ, какъ захватывающая діалектика Добра. Ибо если эмпирически никто изъ братьевъ не есть убійца, то метафизически каждый изъ нихъ оказывается по своему виновнымъ въ смерти отца, эмпирическій же убійца, незаконный сынъ того же отца, оказывается лишь простымъ орудіемъ ихъ совмѣстной вины. Такъ образы трехъ братьевъ символизируютъ собою три аспекта или три ступени добра, изъ коихъ каждая по своему соблазняется искушеніемъ зла, которое въ образѣ Смердякова и является слугою всѣхъ трехъ искаженныхъ личинъ добра. Трагедія добра есть то метафизическое дѣйствіе, которое составляеть подлинное содержаніе этого «русскаго Кандида», какъ называлъ самъ Достоевскій свой послѣдній романъ 2), въ которомъ имъ начертана цѣлая система этики и который по философской насыщенности своихъ образовъ можетъ быть сравненъ лишь съ «Божественной Комедіей» или съ «Фаустомъ». Я не могу здѣсь излагать во всѣхъ его подробно-

1) На множество плановъ бытія въ романахъ Достоевскаго указать впервые Вяч. Ивановъ въ своей примѣчательной статьѣ о Д (перепечатанной въ сборникѣ «Борозды и Межи», II 1912). Ивановъ различаетъ три плана, фабулистический, психологический и метафизический.

2) См. «Воспоминанія А. Г. Достоевской», М 1925, стр 227.

стяжъ богатое содержаніе этической системы Достоевскаго и ограничусь лишь общимъ, почти что схематическимъ очеркомъ его философіи добра.

2.

Старшій братъ, Димитрій, вполнѣ опредѣляется уже своей антагонистической близостью къ отцу, которая и составляетъ фабулистическую завязку романа. Какъ и Федоръ Павловичъ Карамазовъ, первенецъ его — рабъ своей страсти. Сынъ спорить съ отцомъ изъ-за той же женщины, изъ-за тѣхъ же денегъ. Оба нсобузданны въ своей жаждѣ жить, не могутъ оторваться отъ «кубка жизни», который у обоихъ пѣнится со всей присущей стихіи безудержностью. Впрочемъ споръ между отцомъ и сыномъ выходитъ за предѣлы чисто эмпирическаго плана. Позади него кроется болѣе глубокая метафизическая противоположность. Отецъ «сталъ на свое мѣсто сладострастія какъ на камнѣ». Онъ не испытываетъ разлада между добромъ и зломъ, не переживаетъ ни мучительности выбора ни восторга побѣды надъ самимъ собой. Онъ вѣнѣ самой нравственной противоположности, какъ вѣнѣ этической противоположности, подъ нею лежитъ та чисто биологическая, животная жизнь, которую онъ знаменуетъ. Если что-нибудь подымаетъ его надъ «насѣкомыми съ ихъ сладострастіемъ», то только лишь его незаурядный умъ, который впрочемъ всецѣло стоитъ у него на службѣ его животнаго благополучія. Для него въ мірѣ нѣть ничего святого, ничего, что связывало бы его съ другими людьми — кромѣ какъ его сладострастія, почему онъ и видѣть въ людяхъ лишь объекты своей эгоистической пользы. И все же онъ есть жизнь, стихійная сила жизни, по своему преломляющаяся въ каждомъ изъ трехъ сыновей, безразличная къ добру и злу, но и рождающая новую жизнь, скорѣе вредоносная, чѣмъ злая, безнравственная, чѣмъ противонравственная. И если все-таки онъ вызываетъ осужденіе, а не только отвращеніе, то лишь благодаря разуму, возвышающему его надъ простой природой, но и вмѣстѣ съ тѣмъ извращающему ее у него. Руководствуясь онъ не разумомъ, а лишь инстинктомъ, какъ тѣ насѣкомыя, которымъ онъ такъ подобенъ своимъ сладострастіемъ, подъэтическій характеръ его существа не вызывалъ бы никакихъ сомнѣній.

Напротивъ, Димитрій, въ отличіе отъ своего отца, находится въ самомъ центрѣ остро переживаемой имъ этической противоположности добра и зла. По словамъ прокурора это натура, способная «вмѣщать всевозможныя противоположности и разомъ созерцать обѣ бездны, бездну надъ нами, бездну высшихъ идеаловъ, и бездну подъ нами, бездну самаго низшаго и зловоннаго паденія». «О, мы непосредственны, мы зло и добро въ удивительнѣйшемъ смѣшніи, мы любители просвѣщенія и Шиллера, и въ то же время мы бушуемъ по трактирамъ и вырываемъ у пьянчужекъ, собутыльниковъ нашихъ, бороденки». Три чувства, ярко выраженные въ характерѣ Мити, вызываютъ его надъ плоскостью чисто животной жизни, ставя его въ сферу нравственно-цѣннаго. Это чувства стыда, жалости и благоговѣнія, какъ разъ совершенно отсутствующія у папеньки Карамазова. И если правъ Вл. Соловьевъ, усматривающій въ этихъ именно чувствахъ «естественнія основы нравственности», то Димитрій воплощаетъ естественную ступень Добра, добро, какъ оно раскрывается на порогѣ природы, до всякой рефлексіи и почти что до самосознанія, въ непосредственномъ, какъ бы инстинктивномъ чувствѣ «природнаго» человѣка. «Безпутенъ былъ, но добро любилъ», говоритъ о себѣ Митя. «Позоръ» удерживаетъ его отъ того, чтобы вынуть изъ ладанки на груди спрятанныя тамъ деньги, которыя ему нужны до крайности. Изъ того же остро ощущаемаго имъ чувства чести тщательно скрываетъ онъ на слѣдствіи то, что могло бы содѣйствовать его оправданію, почему еще больше усиливается противъ себя подозрѣніе въ убийствѣ. «Изъ жалости» соскаиваетъ онъ внизъ съ забора къ поверженному имъ старику Григорію, и это въ моментъ почти что совершенного ослѣпленія страстью. Та же жалость сгущается у него, наконецъ, до благоговѣнія ощущенія всеобщей взаимной отвѣтственности всѣхъ за все въ произвѣшемъ его снѣ про голодное плачущее «дитѣ». И развѣ не о благоговѣніи же свидѣтельствуетъ трогательная история обѣ «одномъ фунтѣ орѣховъ», память о которомъ на всю жизнь запала въ душу заброшенаго мальчика? И если Митю «убиваютъ всѣ эти философіи», то тѣмъ крѣпче зато онъ остается при своей непосредственной вѣрѣ въ Бога, прямо выростающей у него изъ чувства благоговѣнія. «Какъ онъ будетъ добродѣтельнымъ безъ Бога-то? Вопросъ! Я все про это. Ибо кого же онъ будетъ тогда

любить, человѣкъ-то? Кому благодаренъ то будетъ, кому гимнъ-то воспоеть?»

Поэтому и не понимаетъ ничего прокуроръ въ личности Мити, обвиняя его въ предумышленномъ убийствѣ и грабежѣ. Если бы вмѣсто своей бездушной психологіи, остающейся всегда «палкой о двухъ концахъ», прокуроръ отнесся къ Митѣ хоть нѣсколько съ любовью, онъ сразу бы понялъ, что Митя «не такой человѣкъ, чтобы противъ совѣсти солгать», что если онъ и «подлецъ, то не воръ», что онъ поэтому никогда не могъ убить и ограбить свое-го отца, сколь бы ни были искажены въ душѣ его и заглушены безудержной страстью тѣ инстинктивныя чувства, которыя составляютъ положительно - нравственное ядро его личности. Замѣчательно, что тѣ же самыя улики, роковое сплетеніе которыхъ вызвало въ эмпирическомъ пла-ре обвинительный приговоръ присяжныхъ съ почти что неотвратимой необходимостью, явились въ глазахъ Александра и Грушеньки, которымъ ихъ любящее сердце раскрыло болѣе глубокій психологической планъ дѣйствія, само-очевидными свидѣтельствами Митиной невиновности.

И все же еще болѣе глубокомъ, метафизическомъ планѣ Димитрій несомнѣнно былъ виновенъ въ убийствѣ отца «Пусть онъ и честный человѣкъ, Митенька-то (онъ глупъ, но честенъ); но онъ — сладострастникъ. Вотъ его опредѣленіе и вся внутренняя суть. Это отецъ ему передалъ свое сладострастіе», говорить о немъ Ракитинъ. «У этихъ честнѣйшихъ, но любострастныхъ людей есть чертъ, которую не переходи. Не то — не то онъ и папеньку ножомъ пырнетъ». Димитрій не убилъ отца, но, по его же словамъ, онъ «могъ и хотѣль убить его». Безъ этой воз-можности и хотѣнія Смердяковъ никогда не рѣшился бы на убийство. Онъ опредѣленно разсчитывалъ на то, что Димитрій «при его мнительности и яости» «безпремѣнно проникнетъ въ домъ» и убьетъ отца или, по крайней мѣ-рѣ, «изобьетъ его до безчувствія». Да такъ бы и случилось навѣрное, если-бы не рука Божія: «Слезы ли чyi, мать ли моя умолила Бога, духъ ли свѣтлый облобызalъ меня въ то мгновеніе — не знаю, но чертъ былъ побѣженъ»...

Итакъ, зло, посредствомъ котораго чертъ пытается овладѣть душой Димитрія, того же рода, что и отличающе ее добро: подобно добру оно гнѣздится въ естественныхъ, полуинстинктивныхъ чувствахъ, именно чувствахъ любострастія и яости, или гиѣва, которая безъ вся-

каго умысла и до всякой рефлексіі охватывають душу, какъ чужды и даже враждебны всякой рефлексіі чувства стыда, жалости и благоговѣнія, въ которыхъ открывается Митѣ добро. Природная стихійность этого добра, его непосредственно - чувственныи характеръ и проистекающаа отсюда его неустойчивость составляютъ его очевидную границу. По необходимости должно оно раньше или позже утратить свою непосредственность, воспринять въ себя «убийственную для него» рефлексію. Иначе оно стоитъ передъ опасностью постоянного колебанія между объими безднами, даже діалектическаго вырожденія въ свою противоположность.

3.

Добро, ставшее предметомъ рефлексіі, Достоевскій воплотилъ въ образъ Ивана Карамазова. Отъ своего отца этотъ «всѣхъ болѣе похожій на него» сынъ унаслѣдовалъ разсудокъ, и притомъ разсудокъ во всей его Карамазовской безудержности. Разумъ возведенъ у Ивана въ принципъ жизни. Со всей необузданностью настоящей страсти требуетъ онъ отъ жизни рационального смысла. Правда, и его, какъ истиннаго Карамазова, отличаетъ «изступленная и неприличная, можетъ быть, жажда жизни». Онъ «любить жизнь большие, чѣмъ смыслъ ея», любить ее «нутромъ, чревомъ», «прежде логики». Онъ хочетъ жить. Или, можетъ быть, только хотѣлъ бы хотѣть? Ибо просто жизни сго не удовлетворяетъ. Жизнь должна быть оправдана, а такъ какъ непосредственная, наивная вѣра — такая, какою вѣрить еще его братъ Димитрій — имъ уже утрачена, онъ вызываетъ жизнь на судъ разума. Достоевскими развертываются при этомъ всѣ основные типы рационального оправданія Добра. Образъ Ивана въ сгущенномъ видѣ заключаетъ въ себѣ все діалектическое развитие этики отъ Лейбница до Ницше.

Оптимистическій рационализмъ Лейбницевскаго типа отвергается Иваномъ со страстью, которая свидѣтельствуетъ о томъ, что эта точка зрѣнія была глубоко пережита Иваномъ и имъ извнутри преодолѣна. Для оптимистического рационализма добро есть совершенство цѣлаго, гармонія вселенной, безусловная полнота бытія. Зло оправдывается здѣсь наиболѣе элементарнымъ образомъ, а именно оно по просту отрицается — какъ иллюзія нашего

незнанія. Только для нашего конечного разума, не могущаго охватить сразу цѣлокупности вселенной, зло представляется реальнымъ. На самомъ же дѣлѣ, въ реальной полнотѣ бытія, оно всегда обнаруживается какъ необходимый аккордъ въ міровой гармоніи. Просвѣщенская философія прогресса, благословляющая сегодняшнія страданія какъ средства завтрашняго счастья, есть для Достоевскаго только видъ все той же интеллектуалистической тѣодицеи, отождествляющей добро съ завершенної (въ данномъ случаѣ — во времени) полнотой бытія. Главы, въ которыхъ Иванъ, въ разговорѣ съ Алешей, отвергаетъ этотъ взглядъ, принадлежащий къ наиболѣе глубокимъ въ міровой философской литературѣ. Вѣчная гармонія «не стоитъ слезинки хотя бы одного только замученнаго ребенка», говоритъ Иванъ. «Что мнѣ въ томъ, что виновныхъ нѣтъ, и что все прямо и просто одно изъ другого выходитъ, и что я это знаю, — мнѣ надо возмездіе, иначе вѣдь я истреблю себя». «Не для того же я страдалъ, чтобы собой, злодѣйствами и страданіями моими унавозить кому-то будущую гармонію». «Не хочу гармоніи, изъ-за любви къ человѣчеству не хочу». Бунтъ Руссо получилъ въ этихъ классическихъ словахъ свое болѣе точное и яркое выраженіе. Міръ, какъ онъ есть, не можетъ быть оправданъ разумомъ. Онъ не можетъ быть «принятъ», онъ долженъ быть измѣненъ, отвергнутъ, передѣланъ. Міръ можетъ быть оправданъ только какъ предметъ преобразовывающаго его дѣйствія — не разумомъ, признающимъ міръ въ его готовой фактичности, а волей, отвергающей его въ сго данности. Въ этомъ именно смыслъ извѣстныхъ словъ Ивана: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я міра, Имъ созданнаго, міра-то Божьяго не принимаю и не могу согласиться принять».

Итакъ, . Иванъ представляетъ философію бунта, или философію возстающей противъ бытія міра воли, т. е. ту самую философію, которая свое самое точное выражение получила въ Кантовомъ пониманіи добра. Ее именно и имѣлъ въ виду Кантъ, когда сказалъ про себя однажды, что онъ болѣе подлинный революціонеръ, чѣмъ дѣятели французского террора. Легенда о Великомъ Инквизиторѣ представляетъ собою одно изъ замѣчательнѣйшихъ изложеній этой философіи свободы. Три искушенія Сатаны въ пустынѣ, являющіяся главной темой легенды, суть три способа отрицанія свободы: черезъ удовле-

твореніе физическихъ потребностей (искушеніе хлѣбовъ), черезъ утоленіе разъ навсегда стремленія къ знанію (искушеніе чуда), черезъ успокоеніе воли (искушеніе земного царства, или авторитета). Презрѣвъ всѣ три искушения, Христосъ спасъ людей отъ «духа самоуничтоженія и небытія» и вывелъ ихъ на путь свободы, который вмѣстѣ съ тѣмъ и есть путь истиннаго бытія. «Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы свободно пошелъ онъ за Тобою, прельщеный и плѣненный Тобою. Вмѣсто твердаго древняго закона, — свободнымъ сердцемъ долженъ быть человѣкъ рѣшать впредь самъ, что добро и что зло, имѣя лишь въ руководствѣ Твой образъ предъ собою». Великій Инквизиторъ не идетъ этимъ путемъ: подобно современному коммунизму, внутреннее средство котораго съ іезутизмомъ Достоевскій неустанно подчеркиваетъ, онъ противопоставляетъ пути свободы идеаль блага, или счастья. «Мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы». Въ этомъ именно заключается его «исправленіе подвига» Іисусова. Ибо свобода есть «страшный даръ», мѣшающій человѣческому счастью, даже противорѣчашій ему. «Человѣкъ быть устроенъ бунтовщикомъ; развѣ бунтовщики могутъ быть счастливыми?» «У нась же всѣ будутъ счастливы и не будутъ болѣе ни бунтовать, ни истреблять другъ друга, какъ въ свободѣ Твоей, повсемѣстно». «Ибо ничего и никогда не было для человѣка и для человѣческаго общества невыносимѣе свободы», которая «Тебѣ дороже всего».

Иванъ идетъ путемъ свободы. Добро ля него лежить въ свободѣ, а не счастьи, въ личности, а не совершенствѣ, въ должностованіи, а не бытіи. Достоевскій какъ бы специально подчеркиваетъ тождество представленнаго Иваномъ добра съ героическимъ добромъ-должестованіемъ Кантовой этики. Добро Ивана есть автономное добро, покоящееся на себѣ самомъ, не нуждающееся ни въ какомъ превышающемъ его началѣ. Сколь ни волонтаристично и въ этомъ смыслѣ ирраціоналистично Кантово пониманіе добра, оно все же въ послѣднемъ счетѣ есть лишь самый глубокій и тонкій видъ рационального постиженія добра, какъ чего-то чисто человѣческаго и посюсторонняго. «Человѣчество само въ себѣ силу найдетъ, чтобы жить для добродѣтели» — эти слова пошляка Ракитина примѣнимы не только къ оптимистическому утилитаризму Про-

свѣщенія, но и къ оптимизму героической этики Канта. «У Ивана Бога нѣть, у него идея», говорить про него Димитрій. «Ты не вѣришь въ Бога». «Инквизиторъ Твой не вѣруетъ въ Бога, вотъ и весь его секретъ!» говоритъ Иванъ Алеша, на что тотъ отвѣчаетъ: «хотя бы и такъ! Наконецъ-то ты догадался. И дѣйствительно такъ, дѣйствительно только въ этомъ и весь секретъ»... Ибо «страшна, невыносима, мучительна» не всякая свобода, а именно лишь «свобода безъ Бога». И только потому, что Инквизиторъ не вѣруетъ въ Бога, рѣшается онъ «исправить подвигъ Иисуса», переложивъ все бремя свободы, все «познаніе добра и зла» на «сто тысячъ избранныхъ страдальцевъ», «для тысячи же миллионовъ» обмѣнявъ сго на «тихое, смиренное счастье». Но Иванъ не хочетъ итти этимъ путемъ гетерономной морали. Онъ твердо стоитъ на своей свободѣ, на своей автономіи, и муки долга предпочитаетъ онъ вѣлѣнію авторитета. Изображая душевную драму Ивана и прослѣживая путь, приводящій его къ безумію, Достоевскій развиваетъ внутреннюю діалектику автономнаго добра, тотъ изначальный разладъ въ немъ, въ силу котораго оно въ концѣ концовъ перекидывается въ свою противоположность.

Женскіе образы помогаютъ Достоевскому изобразить эту внутреннюю діалектику добра съ особенной глубиной и яркостью. Какъ «инфериальный» нравъ Грушеньки соответствуетъ необузданной природѣ Димитрія, точно такъ же гордый характеръ Кати отвѣчаетъ замкнутому въ себѣ образу Ивана. Обѣимъ жѣнщинамъ обще то, что онъ въ теченіе долгаго времени обманываютъ сами себя, «живутъ надрывомъ». Грушенькѣ пять лѣтъ кажется, что она любить своего соблазнителя, тогда какъ въ дѣйствительности она любить лишь «обиду свою», «слезы свои пятнѣтнія», что впрочемъ она сама сознаетъ неоднократно. Подлинная любовь, на этотъ разъ лишенная уже всякаго момента самолюбія, — любовь къ Митѣ загорается тогда, когда разочарованіе въ мнимо-любимомъ раскрываетъ ей истинный смыслъ владѣвшаго ею чувства. Замѣчательно, что ея любовь къ Митѣ начинается съ жалости, которая является какъ бы основнымъ тембромъ ея чувства любви (непосредственное «люблю — жалѣю» народа). Да и вообще, совершенно какъ у Мити, и ея нравственное существо опредѣляется непосредственными чувствами жалости, стыда и благоговѣнія. Совсѣмъ иначе Катерина Ива-

новна. Она тоже долгое время глубоко заблуждается относительно существа того сильного и страстного чувства, которое приковывает ее къ Митѣ. Она любить не Митю, а «свою собственную добродѣтель», какъ говоритъ о ней Митя, «собственный подвигъ и собственное горе» — по словамъ Ивана. Въ Митѣ она любить лишь предметъ своего «твердаго и гордаго замысла», своего «вѣковѣчнаго, тяжелаго и угрюмаго, можетъ быть, но неустаннаго долга». «И она будетъ пытаться чувствомъ этого исполненнаго долга!». Съ исключительной наглядностью показанъ здѣсь Достоевскимъ скрытый эгоцентризмъ, присущій безлюбовной ригористической морали долга. Простой долгъ слишкомъ отвлеченъ, слишкомъ надуманъ и умышленъ, чтобы служить прочной внутренней опорой человѣку. Если долгъ не пропитанъ любовью, то внутри его остается всегда нѣкій разладъ, «надрывъ», особенно опасный передъ лицомъ какого-либо испытанія. И дѣйствительно, на судѣ Катина «любовь изъ долга» не выдержала неожиданнаго испытанія: стоило ей только почутъ хотя бы отдаленную опасность, грозившую уже однако ея подлинной любви, какъ чувство долга тотчасъ же перекинулось въ столь же страстное чувство иенависти. Характерно для Катерины Ивановны, что любовь ея къ Митѣ прекратилась тогда, когда она почувствовала, что онъ «ей сталъ жалокъ». И напротивъ, ея подлинная любовь къ Ивану коренится прежде всего въ чувствѣуваженія, т. е. въ томъ чувствѣ, которое Кантъ назвалъ специфически «моральнымъ». Именно это чувство, всецѣло окрашивающее собою любовь ея къ Ивану, и сдѣлало для нея столь непреносящимъ малѣйшее подозрѣніе хотя бы даже только идеальной вины Ивана въ убийствѣ отца. Итакъ, нравственное существо Кати въ точности соответствуетъ добру, какъ оно представлено личностью Ивана. Добро безлюбовнаго тяжелаго долга оказывается въ концѣ концовъ столь же невыносимымъ для человѣка, какъ и страшный даръ самовольной свободы, съ которой оно въ послѣднемъ счетѣ совпадаетъ.

У Ивана діалектика эта обостряется до еще болѣе глубокаго противорѣчія. Въ сущности это то же самое противорѣчіе, которое Шиллеръ выразилъ въ своей известной эпиграммѣ на этику Канта:

«Дѣлать добро моимъ ближнимъ привыкъ я, но только
ко къ несчастью
Съ радостью благотворю, сердцемъ ихъ нѣжно любя.
Какъ же тутъ быть? Ненавидь ихъ и полонъ враждою
и злобой
Благотвори: лишь тогда будешь ты нравственно правъ».

Въ самомъ дѣлѣ Иванъ «никогда не могъ понять, какъ можно любить своихъ ближнихъ». «Именно ближнихъ-то, по-моему, — говоритъ онъ, и невозможно любить, а развѣ лишь дальнихъ». «Христова любовь къ людямъ есть въ своемъ родѣ невозможное на землѣ чудо». Иванъ убѣжденъ, что тамъ, гдѣ она видимо встрѣчается, въ дѣйствительности имѣть мѣсто «надрывъ лжи, заказанная долгомъ любовь, натащенная на себя эпитетія». Добро автономной этики, обнаруживающееся въ героическомъ, «изъ долга» выполненнномъ дѣйствіи, есть именно отвлеченное, абстрактное добро: оно осуществляется «изъ уваженія къ закону», а не изъ любви къ ближнему.

Если автономное добро перекидывается въ концѣ концовъ въ свою противоположность, вырождается въ зло, то опять-таки въ силу все той же своей ригористической отвлеченности. Какой-то безжалостностью отличается это долженствование, повидимому торжествующее надъ всякимъ бытіемъ: «ты долженъ, значитъ ты можешьъ». Однако чѣмъ болѣе отвлеченная любовь къ человѣчеству отѣсняетъ на задний планъ любовь къ конкретному человѣку, тѣмъ болѣе овладѣваетъ добромъ гордыня, и стирается самая грань между добромъ и зломъ. Это чувствуется уже въ моралистической теодицеѣ Кантовой этики. Если въ теодицеѣ интеллектуализма зло отрицается, будучи понимаемо какъ хотя бы и неразрѣшимая проблема для человѣческаго знанія, то морализмъ оправдываетъ зло тѣмъ, что видитъ въ немъ проблему для нашего дѣйствія, задачу, поставленную жизнью нашей свободной воли. Если «въ мірѣ нѣть ничего доброго кромѣ доброй воли», и если воля, чтобы проявиться въ дѣйствіи, нуждается во злѣ, какъ въ своей проблемѣ, то въ такомъ случаѣ зло въ концѣ концовъ есть «частица силы той, что всегда дѣлаетъ добро». Если исторія есть «откровеніе свободы», то она нуждается во злѣ какъ въ материалѣ, пытающемъ эту самую свободу. Иванъ вполнѣ сознастъ эти вытекающіе изъ его міровоззрѣнія выводы. Чортъ его,

который вѣдь есть «воплощеніе его самого», высказываясь ихъ съ совершенной ясностью. «Нѣтъ, ступай отрицать, безъ отрицанія-де не будетъ критики, а какой же журналъ, если нѣтъ отдѣленія критики». «Безъ тебя, продолжаетъ чортъ, не будетъ никакихъ происшествій, а надо, чтобы были происшествія». Правда, чортъ воплощаетъ только одну сторону Ивана, «только самыи гадкія и глупыя изъ его мыслей и чувствъ». Лучший же и умный Иванъ рѣшительно отвергаетъ оптимизмъ моралистической философіи исторіи. Не потому ли такъ мучаетъ его демонъ «безбожной свободы», подводя его вплотную къ грани безумія? Это приводить насъ къ вопросу о метафизической винѣ Ивана въ убийствѣ отца.

Эмпирический убийца, Смердяковъ, до послѣдняго момента убѣжденъ въ томъ, что онъ былъ лишь простымъ сообщникомъ Ивана. «Вы убили, говоритъ онъ Ивану, вы главный убивецъ и есть, а я только вашимъ приспѣшникомъ былъ, слугой Личардой вѣрнымъ, и по слову вашему дѣло это и совершилъ». Не будь онъ увѣренъ въ согласіи Ивана, онъ никогда не рѣшился бы на убийство. «Вы виновны во всемъ-съ, ибо про убивство вы знали-съ и мнѣ убить поручили-съ, а сами все знамши уѣхали». Впрочемъ въ психологическомъ планѣ вина Ивана остается весьма сомнительной. О томъ, чтобы Иванъ сознательно и прямо желалъ смерти отца, не можетъ быть и рѣчи, и уже совсѣмъ исключаются тѣ корыстные мотивы, которые приписываютъ ему Смердяковъ. Если все-же Иванъ самъ признается, что «можетъ быть, и я былъ виновенъ, можетъ быть, дѣйствительно я имѣль тайное желаніе, чтобъ умеръ отецъ», то вину эту слѣдуетъ понимать въ болѣе глубокомъ, метапсихологическомъ смыслѣ. Какъ рациональное добро Ивана отвлеченнѣе чувственно-природнаго добра Димитрія, такъ и вина его носить болѣе метафизический характеръ. Иванъ желалъ смерти отца — и въ этомъ суть дѣла — постольку, поскольку онъ самъ въ своей душѣ рѣшилъ вопросъ о томъ, что Федоръ Павловичъ недостоинъ жизни. «Боже сохрани! воскликнулъ Алеша. — А зачѣмъ сохрани, все тѣмъ же шопотомъ продолжалъ Иванъ, злобно скрививъ лицо. Одинъ гадъ съѣсть другую гадину, обойтись туда и дорога». И на прямой вопросъ Алеши: «Неужели имѣеть право всякий человѣкъ рѣшать, смотря на остальныхъ людей: кто изъ нихъ достоинъ жить и кто болѣе не достоинъ?», — Иванъ отвѣ-

чаетъ словами: «Кто же не имѣеть права желать?» — «Въ желаніяхъ моихъ я оставляю въ данномъ случаѣ полный просторъ». Если человѣкъ обладаетъ абсолютнымъ достоинствомъ лишь какъ носитель отвлеченного нравствен-наго закона, какъ «разумное существо», то необходимо возникаетъ вопросъ: кто изъ людей достоинъ жить и кто болѣе не достоинъ, и разумъ присваиваетъ себѣ право су-да и отвѣта на этотъ вопросъ. Чувство уваженія, столь характерное именно для точки зрѣнія автономнаго доб-ра, оказывается слишкомъ разсудочнымъ и безлюбовнымъ, слишкомъ жестокимъ для того, чтобы мочь сохранить че-ловѣка отъ «лукаваго». Оно слишкомъ абстрактно и слиш-комъ нуждается въ рациональныхъ основаніяхъ, чтобы быть въ состояніи блюсти при всякихъ обстоятельствахъ нравственную связь между людьми. Въ частности оно со-вершенно бессильно противъ вопроса: «зачѣмъ живетъ такої человѣкъ?» — рокового вопроса, соблазнившаго, какъ извѣстно, и Родіона Раскольникова на его преступ-леніе. Существо Ивана, такъ же какъ и существо герой-ческаго добра, состоитъ именно въ томъ, что онъ «нико-го не любитъ», какъ говоритъ о немъ Федоръ Павловичъ, не замѣчая того, что этимъ какъ разъ Иванъ болѣе все-гог похожъ на своего отца. Жесткость отвлеченного дол-га очень часто совсѣмъ близко соприкасается съ безраз-личной жестокостью чисто биологической жизни. Это опять таки съ особенной отчетливостью видно на отноше-ніи Катерины Ивановны къ Митѣ: «За многое мы другъ друга ненавидѣли, Катя, говоритъ сї Димитрій, но, кля-нусь, я тебя и ненавидя любилъ, а ты меня — нѣтъ!»

Только любовь, никогда не спрашивающая объ основа-нияхъ и всегда направленная на индивидуальный предметъ, въ состояніи побороть искушеніе гордости, передъ со-блазномъ которой столь бессильно умонастроеніе про-стого долга и свободы. Но любовь нельзя требовать «изъ долга», ибо она вообще есть не требованіе разума, а даръ . благодатный, почему она и принадлежитъ не столько къ долженствованію, сколько къ бытію, разумѣется къ бытію высшаго порядка, стоящему надъ долженствовані-емъ, а не подъ нимъ, какъ природная «склонность» Канто-вой этики. А это значитъ, что добро не довѣрѣсть себѣ, но укоренено въ превышающемъ его началѣ, въ Богѣ. Поэтому также долгъ безъ любви, свобода безъ Бога и принуждены постоянно колебаться между двумя возмож-

ными путями своего вырождения, равно искажающими ликъ героического добра. Только обѣ эти личины добра и видѣлъ Великій Инквизиторъ. Одна изъ нихъ — это путь «отцовъ-пустынниковъ и непорочныхъ жень, спасающихихъ въ пустынѣ и кушающихъ акриды». Къ этимъ «гордымъ» очень и очень втайнѣ хотѣлъ присоединиться и Иванъ, какъ о томъ пробалтывается намъ его чортъ. Другой путь — это путь тѣхъ якобы «смиренныхъ» «статьячъ старцевъ», берущихъ на себя все «страшное бремя свободы», которымъ однако ради этого «все позволено». Этимъ путемъ пошелъ въ дѣйствительности Раскольниковъ, и контрастъ между гордыней замысла и мизерностью исполненія только еще болѣе подчеркиваетъ внутреннюю густоту и ничтожество всего пути. У Смердякова, усвоившаго себѣ то же самое «все позволено», сюда присоединяется еще мелочная пошлость самого замысла. Но все же и въ немъ, какъ въ кривомъ зеркалѣ, Иванъ видѣтъ ссуществленнымъ свое собственное, мучившее его искушеніе.

Замѣчательно, что послѣ Канта философская мысль дѣйствительно пошла обоими охарактеризованными Достоевскимъ путями: въ лицѣ обоихъ ярко выраженныхъ противниковъ Кантовой этики — Шопенгауэра и Ничѣ — автономное добро претерпѣло оба возможныхъ типа своего вырождения. У Шопенгауэра Канта добрая воля перекидывается въ свою прямую противоположность: изъ устремленной къ долженствованію свободной активности, во вѣ проявляющейся въ напряженной борьбѣ съ бытіемъ, въ героическомъ преодолѣніи міра, она вырождается у Шопенгауэра въ отвлеченный принципъ метафизического бытія, требующій отъ человѣка аскетического ухода изъ міра. Самая жалость понимается Шопенгауэръмъ какъ отрицаніе бытія, какъ погруженіе въ абстрактное, всѣ различія поглощающее все, ничѣмъ не отличающееся отъ небытія. Кантовское «непріятіе міра въ его бытії» собирачивается здѣсь апофеозомъ небытія. Ибо характерное для Шопенгауэра безусловное отрицаніе всякаго индивидуального бытія есть не что иное, какъ та же потенцированная абстрактность всеобщаго закона долга, составляющая существо безлюбовной этики категорического императива. Передъ судомъ разума всякое индивидуальное существо оказывается одинаково недостойнымъ жизни.

Изъ той же проблематики вырастает идущее инымъ путемъ рѣшеніе Ниче. Жесткая отвлеченность всеобщаго закона потенцируется у Ниче въ «любовь къ дальнему». Не въ пустыню, но столь же далеко отъ людей — въ «достойную молни» высы сверхчеловѣка ведетъ путь Заратустры. Правда, это путь активности и свободы, но столь уединенный въ своемъ индивидуализмѣ путь, что ему тѣсны не только узы всеобщаго закона, но вообще какія бы то ни было связи, устанавливаемыя нормой и человѣческимъ общеніемъ. Абсолютизованная индивидуальность сверхчеловѣка, въ которой единственное воплощается достойное жизни «разумное существо», не переносить уже никакого долженствования. Саморазложеніе только человѣческаго долженствованія получаетъ въ этомъ «все позволено» сверхчеловѣка свое діалектическое завершеніе.

Обоими этими путями въ одинаковой степени идетъ къ своей гибели «страшный даръ свободы». Ибо обоимъ имъ не достаетъ любви, которая, будучи всегда любовью къ индивидуальному, одна только въ состояніи указать каждому его индивидуальный и все же не уединенный путь; и которой одной только удается, индивидуализировавъ самое долженствованіе, сочетать его въ одно съ бытіемъ.

4.

Высшая ступень добра — добро какъ любовь — представлена Достоевскимъ въ образѣ младшаго изъ трехъ братьевъ. «Всѣ этого юношу любили, гдѣ бы онъ ни появился», да и самъ Алеша въ свою очередь обладалъ прекраснымъ даромъ той безкорыстной любви къ ближнему, которая не знаетъ никакого внутренняго разлада, будучи опять самой жизнью во всей ея неразъѣдаемой рефлексіей непосредственности. Алеша любить «ни за что», говорить о немъ Грушенька, но отнюдь не слѣпо. Напротивъ, онъ гораздо глубже проникаетъ въ глубь человѣческой души и правильнѣе судить о людяхъ, чѣмъ тѣ, кто руководится страстью или абстрактнымъ долгомъ. «Такой молодой и уже знаетъ, что въ душѣ», — такъ думаетъ о немъ не только наивная Лиза, но и всѣ окружающіе: простые и гордые, всѣ обращаются къ нему въ трудную минуту. Онъ же всегда отзывчивъ, всегда дѣятеленъ, весь отдаваясь предмету своей заботы и своего дѣйствія. Активность его неустанна: это все тотъ же переливающійся

черезъ край «кубокъ жизни», та же первозданная «Карамазовская сила жизни», которую Алеша вмѣстѣ съ братьями (только въ иномъ преломлени) унаслѣдовалъ отъ отца. Но если у Федора Павловича это была «земляная и неистовая, необѣланная сила», о которой неизвѣстно даже, «носится ли Духъ Божій вверху этой силы», то у Алеши та же самая сила жизни является въ преображенномъ, одухотворенномъ видѣ. Достоевскій описываетъ намъ его какъ полнаго всегда множествомъ заботъ, занятаго множествомъ дѣлъ. Но и въ этомъ видимомъ многодѣланіи Алеша остается всегда внутренне собраннымъ и спокойнымъ; даже въ моменты наивысшаго волевого напряженія онъ продолжаетъ созерцать. «Тихій отрокъ», называетъ его старецъ Зосима. Въ моментъ самой тяжкой заботы обѣ отходящемъ учитель и о братѣ Димитріи у него находится достаточно места въ сердцѣ, чтобы «связаться со школьниками». Какая противоположность брату Ивану, который въ своей любви къ дальнему столь одинокъ, что просто не замѣчаетъ уже своихъ близкихъ! Лишь послѣ того, какъ Иванъ принялъ свое великое рѣшеніе покаяться передъ судомъ въ винѣ своей въ смерти отца, вновь ожидаютъ нити, связующія его съ его близкими, и онъ, самъ уже совсѣмъ больной, спасаетъ, къ собственному своиму изумленію, замерзшаго мужичонку, котораго онъ же самъ часъ тому назадъ оттолкнулъ отъ себя, въ припадкѣ бѣшенства, на землю.

Въ этой какъ бы дарящей добродѣтели Алеши ясно просвѣчиваетъ иѣкій эстетическій моментъ. Веселіе и радость суть ея основной обертонъ. Миръ снова пріемлется здѣсь въ его бытіи, даже благословляется какъ Божіе твореніе, смыслъ коего можетъ быть постигнутъ лишь любовью. «Любите все созданіе Божіе, и иѣлое, и каждую писчинку, говорить старецъ Зосима. Каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите. Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божію постигнешь въ вещахъ. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далѣе и болѣе, на всякъ день. И полюбишь, наконецъ, весь миръ уже всецѣлою, всемирною любовью». Поскольку такой любовью преодолѣвается разладъ между бытіемъ и долженствованіемъ и, значитъ, также между склонностью и долгомъ, образъ Алеши вплотную приближается къ идеалу «прекрасной души», какъ его понимали Шиллеръ и

романтики. И если, согласно Канту, художественное творение отличается отъ нравственного дѣйствія двумя признаками, именно своей конкретно созерцательной индивидуальностью, такъ же какъ своей «цѣлесообразностью безъ цѣли», то линія поведенія Алеша характеризуется, пожалуй, наилучшимъ образомъ именно въ этихъ категоріяхъ. Ибо любовь никогда не дѣйствуетъ согласно общему правилу, но, напротивъ, возможно тѣснѣе привлекаетъ къ индивидуальному и неповторимому стечению обстоятельствъ. Для нея цѣль всякой жизни лежитъ въ ней самой: будь то личность въ цѣломъ или только сейчашиій отрѣзъ личного бытія — ея дѣтство, отрочество или юность. Настоящее рѣшительно преобладаетъ здѣсь надъ будущимъ, ибо «довѣрять дневи злоба его», ибо и во времени дальнему предпочитается ближнее, то, что можетъ и, значитъ, должно быть совершиено только въ это невозвратное мгновеніе. Безпечность природнаго инстинкта, которая въ извращенной природѣ сладострастника, какимъ былъ Федоръ Павловичъ, вырождается въ беззаботное «*sarpe diem*», является здѣсь, у Алешини, въ своемъ преображеніи и одухотворенномъ видѣ. Въ этомъ отношеніи прекраснодушіе ларящій добролѣтели соираикается съ играющей нсвинностю ребенка. И не случайно Алеша стоять въ центрѣ той захватывающей и умиляющей дѣтской драмы, которая разыгрывается вокругъ Илюшиной постели.

Любовь уже потому есть высшая ступень добра, что она отнюдь не отрицаєтъ долга, какъ не отрицаєтъ она и естественныхъ (инстинктивныхъ) началь нравственности. Напротивъ, и долгъ и эти послѣдніе «отмѣняются» ею въ смыслѣ сохраненія ихъ въ совершенномъ добрѣ въ качествѣ его частныхъ моментовъ. «Въ самомъ главномъ, говоритъ Алеша, если вы будете со мною иссогласны, то я все-таки сдѣлаю, какъ мнѣ долгъ велить». Будучи не всѣмъ добромъ, а только однимъ моментомъ добра, долгъ естественно освобождается отъ своей ригористической узости: Алеша мало озабоченъ тѣмъ, чтобы во что бы то ни стало избѣгать «лжи», и это не только въ случаѣ «святой и» [«явлѣнїи о чл҃ени чѣдѣ гплок „діен“ чѣяя „иже“ митрія». Стоитъ только вспомнить о спрятанномъ любовномъ письмѣ Лизы въ чудесной сценѣ «сговора», что не

мѣшасть самой Лизѣ сказать Алешѣ глубоко вѣрныя слова: «какъ я васъ уважаю, Алеша, за то, что вы никогда не лжете». И все же долгъ не становится отъ этого менѣе повелительнымъ и менѣе требовательнымъ, какъ это такъ хорошо изображено въ повѣсти о таинственномъ посѣтитель», который «разомъ ощутилъ въ душѣ своей рай, только лишь исполнилъ, что надо было». Потому и учить старецъ Зосима: «Дѣлай неустанно. Если вспомнишь въ нощи, отходя ко сну: «я не исполнилъ, что надо было», то немедленно востань и исполни». Долгъ продолжаетъ по прежнему новелѣвать, но онъ уже не исключаетъ любви. Ибо изъ общаго онъ слѣдался индивидуальнымъ должностнованіемъ. Это послѣднее растетъ вмѣстѣ съ личностью, которая сразу живеть какъ бы въ двухъ модусахъ бытія: въ модусѣ реальнай дѣйствительности и въ модусѣ этой дѣйствительностью выдвигаемыхъ передъ нею идеальныхъ задачъ. Какъ реальная жизнь, непрерывно мѣняется и долженствованіе: становится богаче или бѣднѣе, сложнѣе или проще — въ зависимости отъ жизни, которая переживается въ немъ параллельно, какъ бы въ нѣкоемъ преображеніемъ зеркалѣ. Никогда не повторяется одно и то же долженствованіе. Даже неисполненный долгъ въ ближайшее мгновеніе становится уже инымъ — хотя бы потому, что онъ не былъ выполненъ во время, что осложнило его новой задачей. Если для пониманія отвлеченнаго долга достаточно логического разсудка съ его схемой всеобщаго закона природы, то индивидуальное должностнованіе можетъ быть постигнуто только любовью. Добро обнаруживается стало быть здѣсь, какъ неустанное духовное дѣланіе, — духовное постольку, поскольку оно въ полной мѣрѣ творческое: никогда не повторяясь, творить оно какъ въ цѣломъ, такъ и въ каждой своей части нѣчто совершенно новое, то, что въ этомъ мѣстѣ въ это мгновеніе оно одно только могло свершить. И чѣмъ менѣе повторимо и замѣнимо на своеемъ мѣстѣ, т. е. чѣмъ болѣе индивидуально совершенное дѣйствіе, тѣмъ болѣе приближается оно къ своему должностнованію, и тѣмъ болѣе духовный и личный характеръ носить, значитъ, и сама породившая его активность.

И все же между должностнованіемъ и бытіемъ остается разладъ постольку, поскольку человѣкъ свободенъ вы-

полнить или нѣтъ свой индивидуальный долгъ. Вобравши въ себя время со всей неповторимостью навѣки отлетающаго мгновенія и ставши черезъ это конкретнымъ, или, какъ нынѣ принято говорить, «матеріальнымъ», долженствованіе остается все же особымъ модусомъ бытія, противостоящимъ реальному пути нашей дѣйствительной жизни. Болѣе того, параллельно пути нашей дѣйствительной жизни протекаетъ не только линія нашего индивидуального долженствованія, но и столь же характеризующая наше я линія нашего искушенія, или возможнаго паденія. Высшій видъ добра — дѣятельная любовь такъ же имѣеть свой соблазнъ, какъ и предыдущіе его виды. Въ чемъ же заключается зло, соотвѣтствующее этой высшей ступени добра? Это приводитъ насъ къ вопросу о винѣ Алеши въ убийствѣ отца.

Конечно, не можетъ быть и рѣчи о какой бы то ни было винѣ Алеши въ эмпирическомъ планѣ, — даже въ смыслѣ психологической мотиваціи имѣ преступленія въ умѣ преступника, какая имѣла, напр., мѣсто со стороны Димитрія и Ивана, независимо отъ того, сознавали ли они это сами или нѣтъ. Спокойное и любовное поведеніе Алеши по отношенію къ отцу ни въ какомъ смыслѣ не могло склонить Смердякова къ убийству имѣ своего барина. Метафизическая вина здѣсь уже совсѣмъ не имѣеть своего эмпирическаго субстрата. И все же метафизически вина въ убийствѣ отца лежитъ и на Алешѣ, и онъ также поддался соблазну лукаваго. Вина Алеши, по Достоевскому, заключается въ томъ, что въ критическій моментъ онъ забыть о братѣ, столь нуждавшемся тогда въ его помощи, даже просто въ его присутствії. Еще наканунѣ рокового дня, несмотря на то, что «всѣмъ своимъ существомъ Алеша стремился къ своему «великому» умирающему, потребность видѣть брата Димитрія пересилила всс: въ умѣ Алеши съ каждымъ часомъ нарастало убѣжденіе о неминуемой ужасной катастрофѣ, готовой совершиться... Пусть благодѣтель мой умретъ безъ менѧ, но, но крайней мѣрѣ, я не буду укорять себя всю жизнь, что, можетъ быть, могъ бы что спсти и не спасъ, прошелъ мимо, торопился въ свой домъ. Дѣлая такъ, по его великому слову сдѣлаю». Когда Алеша вернулся въ монастырь, забывъ, подъ вліяніемъ тоски, охватившей его послѣ разговора съ Иваномъ, о братѣ Димитріи (о чёмъ «онъ съ великимъ недоумѣніемъ припоминалъ нѣсколько разъ въ своей жизни»),

старецъ Зосима, уже незадолго до своей кончины, опять вспомнилъ о старшемъ братѣ своего любимаго духовнаго сына и спросилъ Алешу, видѣть ли онъ Димитрия. На отвѣтъ Алеси, что онъ его сегодня никакъ не могъ найти, старецъ вторично наказываетъ Алешѣ: «Поспѣши найти, завтра опять ступай и поспѣши, все оставь и поспѣши. Можетъ, еще успѣешь что-либо ужасное предупредить». Почему же не постыдовалъ Алеша настойчивому наставлению своего старца? Причина того — тоска и уныніе, охватившія душу его послѣ смерти старца, особенно послѣ того, какъ «тлетворный духъ» поколебалъ бы то его твердую вѣру въ божескую справедливость. Вчерашній разговоръ съ братомъ Иваномъ со своей стороны только могъ усилить «смутное, но мучительное и злое впечатлѣніе» въ его душѣ. Духъ радостной и дѣятельной любви совсѣмъ оставилъ его въ тотъ роковой день. На ся мѣсто въ душу вкралось уныніе и безразличіе — вплоть до Ивановскаго «неprіятія міра». «Онъ вспоминаль потомъ самъ, что въ тяжелый день этотъ совсѣмъ забыть о братѣ Димитрии, о которомъ такъ заботился и тосковалъ наканунѣ». «И вдругъ мелькнуль у него въ умѣ образъ брата Димитрия, но только мелькнулъ, и хоть напомнилъ что то, какое - то дѣло спѣшное, котораго уже нельзя болѣе ни на минуту откладывать, какой - то долгъ, обязанность страшную, но и это воспоминаніе не произвело на него никакого впечатлѣнія, не достигло сердца его, въ тотъ же мигъ вылетѣло изъ памяти и забылось. Но долго потомъ вспоминаль объ этомъ Алеша».

Итакъ, зло, подобно добру, имѣетъ свои ступени, точно соотвѣтствующія ступенямъ добра. Если на ступени природнаго добра зло является тоже въ видѣ естественныхъ страстей — любострастія и гнѣва, если опасностью, подстерегающей «автономное добро», является уединеніе, или грѣхъ гордыни, подъ воздействиемъ котораго добро перекидывается въ свою противоположность, то на высшей ступени добра зло вкрадывается въ душу черезъ уныніе и отчаяніе, которыми устанавливается въ сердцѣ вмѣсто живой любви мертвое безразличіе 3). И подобно то-

3) Согласно Достоевскому стѣдовало бы такъ обр. различать три главныхъ формы грѣха: 1) чувственно-витальную (любострастіе и гнѣвъ), 2) душевно-раціональную (гордость) и 3) духовно-волюнтарную (упыніе). Не трудно показать, что изъ семи грѣховъ, называе-

му какъ въ дѣятельной любви Достоевскій видѣлъ самый совершенный образъ добра, точно такъ же и уныніе было для него тягчайшимъ изъ грѣховъ. Уныніе влечетъ за собой всѣ прочіе грѣхи — въ обратной аналогіи къ любви, содержащей въ себѣ обѣ предыдущія ступени добра какъ свои моменты. Въ уныніи, которое есть не что иное какъ омертвленіе духа, зло является въ своемъ подлинномъ видѣ, какъ начало смерти и небытія, — тогда какъ въ гнѣвѣ и гордости оно еще прикрывалось иллюзіей самоутвержденія бытія. Это пониманіе Достоевскимъ унынія, какъ матери всѣхъ грѣховъ, вполнѣ совпадаетъ съ древнимъ преданіемъ православной церкви. Замѣчательно, что къ схожему съ этимъ результату пришелъ въ свое время и Фихте, когда онъ пытался освободить Кантову этику долгаго отъ присущаго ей морализма и формализма (въ т. наз. «іоанновскій періодъ» своей философіи, срв. въ первую очередь *Anweisung zum seligen Leben*, но также уже и *Grundlage der Wissenschaftslehre* 1794 г., гдѣ *«Trägheit des Herzens»* полагается источникомъ всякихъ грѣховъ).

По Достоевскому существо унынія есть маловѣріе (*«Да жеужто же и ты съ маловѣрными?»* вопросилъ отецъ Павлій Алешу). Однако, не безвѣріе ума, а безвѣріе воли, от-

мыхъ въ христіанской (католической и православной) доктринахъ смертными, остальные грѣхи не представляютъ собою принципіально самостоятельныхъ формъ: чревоугодіе (*嗔a*) одной суности съ любострастіемъ (*Iuxuria*) и вмѣстѣ съ злобой или гнѣвомъ (*ira*) составляютъ чувствено-вitalную форму грѣха; точно также зависть (*invidia*) и скучность (*avaritia*) соприадлежатъ гордынѣ (*superbia*), поскольку, подобно ей, означаютъ уединеніе и самоутвержденіе мнемаго я; самостоятельную форму грѣха составляетъ на противъ, уныніе (*acedia*), которое, согласно православному учению, есть въ особенности грѣхъ противъ Духа Святого. Различая при основныхъ вида грѣха соответственно тремъ ступенямъ Добра, мы этимъ отнюдь не хотимъ отрицать органическаго единства всѣхъ грѣховъ, идея котораго получила, какъ извѣстно, въ средневѣковой католической доктринахъ свое схоластическое выраженіе въ словѣ *«saligia»*, искусственно образованномъ изъ начальныхъ буквъ семи смертныхъ грѣховъ. Искусную реставрацію этого учения, седмиличность котораго имѣеть еще только чисто историческій интересъ, лаетъ книжка Л. П. Карсавина *«Saligia»*, Прага, 1920. — Срв. интересное филологическое разъясненіе седмиличности въ статьѣ О. Ф. Зѣлинскаго *«Die sieben Sünden»* въ *Süddeutsche Monatshefte* за 1912 годъ.

чаяніе въ внутренней силѣ добра. Именно въ этомъ атеизмъ воли и повинны прежде всего тѣ оба вырожденія добра, между которыми колеблется, вслѣдъ за Великимъ Инквизиторомъ, Иванъ Карамазовъ. И презирающій міръ пустынникъ и обращающійся къ механической силѣ инквизиторъ одинаково не вѣрять въ внутреннюю силу самаго добра, не вѣрять въ то, что добро не довлѣтъ себѣ, но укоренено въ началѣ Вѣчной Жизни, въ Богѣ. Исповѣдя Бога умомъ, они утратили его сердцемъ. А это и есть подлинный атеизмъ, атеизмъ не умозрѣнія, а волезрѣнія, ведущій всю душу къ уединенію, а отсюда и къ подмѣнѣ дѣятельной любви гордыней. Добро какъ любовь напротивъ живетъ вѣрой въ силу добра. И какъ субъективно дѣятельная любовь тѣснѣйшимъ образомъ связана съ вѣрой въ воскресеніе какъ побѣду надъ силами смерти, точно такъ же и объективно добро, которое есть вѣдь неустанная борьба со смертью, не мыслимо безъ Бога, какъ жизни вѣчной. Добро укоренено въ превышающемъ его сверхъ-добрѣ (всеблагомъ Существѣ), какъ и вся наша сотканная изъ цѣнностныхъ противоположностей жизни, въ которой мы присуждены постоянно «созерцать обѣ бездны», оказывается въ концѣ концовъ погруженной въ незнающее ужс ни противоположностей ни разлада бытія. «Богъ взялъ, говорить Зосима, съмена изъ міровъ иныхъ и посѣялъ на сей землѣ и взрастилъ садъ Свой, и взошло все, что могло взойти, но взращенное живетъ и живо лишь чувствомъ соприкосновенія своего таинственнымъ мірамъ инымъ; если ослабѣтъ или уничтожится въ тебѣ сіе чувство то умираетъ и взращенное въ тебѣ. Тогда станешь къ жизни равнодушенъ и даже возненавидишь ее». Это «соприкосновеніе мірамъ инымъ», которос есть постоянный и основной феноменъ нашей жизни, сознается иногда, особенно при преодолѣніи тяжкаго душевнаго кризиса, съ исключительной силой, доходящей до несокрушимой очевидности. Такъ случилось съ Алешей въ тотъ роскошный роковой вечеръ, когда онъ побѣдилъ свой соблазнъ, глубоко потрясенный «луковкой» истинной братской любви, которую — такъ неожиданно для него — подала ему Грушенька. «Онъ быстро сошелъ внизъ. Полная восторгомъ душа его жаждала свободы, мира, широты. Надъ нимъ широко необозримо опрокинулся небесный куполъ, полный тихихъ сіяющихъ звѣздъ... Алеша стоялъ, смотрѣлъ, и вдругъ, какъ подкошенный, повергся на землю.

Онъ не зналъ, для чего обнималъ ее, онъ не давалъ себѣ отчета, почему ему такъ неудержимо хотѣлось цѣловать ее, цѣловать ее всю, но онъ цѣловалъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и изступленно клялся любить ее, любить во вѣки, вѣковъ. «Облей землю слезами радости твоей и люби сіи слезы Твои»... прозвучало въ душѣ его... Какъ будто нити ото всѣхъ этихъ безчисленныхъ міровъ Божіихъ сошлись разомъ въ душѣ его, и она все трепетала, соприкасаясь мірамъ инымъ». Простить хотѣлось ему всѣхъ и за все, и просить прощенія, о! не себѣ, а за всѣхъ, за все и за вся, а «за меня и другіе простятъ», прозвенѣло опять въ душѣ его. Но съ каждымъ мгновеніемъ онъ чувствовалъ явно и какъ бы осознательно, какъ что-то твердое и незыблемое, какъ этотъ сводъ небесный, сходило въ душу его. Какая-то какъ бы идея вошарилась въ душѣ его — и уже на всю жизнь и на вѣки вѣковъ... И никогда, никогда, не могъ забыть Алеша во всю жизнь свою этой минуты. «Кто - то посѣтилъ мою душу въ тотъ часъ», говорилъ онъ потомъ съ твердою вѣрой въ слова свои».

5.

Если подъэтическая природная жизнь, еще брезразличная къ цѣнностной противоположности добра и зла, представлена въ лицѣ плотскаго отца Алеши, то сверхэтическая, святая жизнь, выходящая уже за предѣлы нравственной противоположности, символизована образомъ его духовнаго отца. Слѣдя Христу, старецъ Зосима, самъ уже не знающій болѣе грѣха, береть на себя чужую вину и чужое страданіе, чтобы облегчить людямъ ихъ тяжкое бремя. «Многіе, почти всѣ, входившіе въ первый разъ къ старцу на уединенную бесѣду, входили въ страхѣ и беспокойствѣ, а выходили отъ него почти всегда свѣтлыми и радостными, и самое мрачное лицо обращалось въ счастливое». Мнимое «элоупотребленіе таинствомъ исповѣди», въ которомъ противники церковныхъ новшествъ усматривали главный грѣхъ старчества, состояло не въ чемъ иномъ, какъ въ активномъ принятіи старцемъ въ свою душу того бремени, которое давить душу кающагося. Старецъ помогалъ исповѣдующемуся обрѣсти въ себѣ внутрення силы, чтобы онъ могъ, преодолѣвъ уныніе, противостоять дѣйствующимъ въ сердцѣ его зародышамъ ду-

ховной смерти. Къ старцамъ шли не для того, чтобы получить отищущіе грѣховъ, какъ въ церковной исповѣди, но «чтобы повергаясь передъ ними, исповѣдывать имъ свои сомиѣнія, свои грѣхи, свои страданія, и испросить со-вѣта и наставленія». «Здѣсь была лишь любовь и милость, съ одной стороны, а съ другой — покаяніе и жажда разрѣшить какой-нибудь трудный вопросъ души или трудный моментъ въ жизни собственного сердца». Передъ этой всепрощающей силой любви бѣднѣла самая противоположность добра и зла. «Коли каешься, такъ и любишь говорить старецъ Зосима пришедшей къ нему мужеубийцѣ. А будешь любить, то ты уже Божья... Любовью все покупается, все спасается. Ужъ коли я, такой же какъ и ты человѣкъ грѣшный, надъ тобой умилился и пожалѣлъ тебя, колыми паче Богъ. Любовь такое безцѣнное сокровище, что на нее весь міръ купить можешь, и не только свои, но и чужіе грѣхи еще выкупишь». При этомъ, однако, имѣется въ виду отнюдь не вѣшнее погашеніе грѣховъ добрыми дѣлами, какъ объ этомъ учить католическая догма о безконечной сокровищни Церкви, но внутреннее преодолѣніе грѣховъ всепрощающей силой любви. «Братья, не бойтесь грѣха людей, любите человѣка и въ грѣхѣ его, ибо сіе ужъ подобіе Божеской любви и есть верхъ любви на землѣ», говоритъ старецъ.

Человѣческая любовь Алеша оставалась еще подверженной искушенію. Соблазнъ вошелъ къ нему черезъ тоску по поводу власти смерти и человѣческаго грѣха. Противъ этого маловѣрія и унынія имѣется, по словамъ старца Зосимы, только одно спасеніе: «возьми себя и сдѣтай себя же отвѣтчикомъ за весь грѣхъ людской. Другъ, да вѣдь это и вправду такъ, ибо 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 все виноватъ». «Когда люди эту мысль поймутъ, то настанетъ для нихъ Царствіе Небесное уже не въ мечтѣ, а въ самомъ дѣлѣ». Отсюда особенно легко убѣдиться въ сверхпротивоположной сущности того Начала, въ которомъ въ послѣднемъ счетѣ укоренено само Доброе. Царствіе Небесное есть именно царство совершенной, Божеской любви, въ которомъ духъ окончательно торжествуетъ надъ механизмомъ и жизнью надъ смертью. Въ этой жизни вѣчной, представляющей собою единый непрерывный потокъ сверкающихъ своей новизной твор-

ческихъ актовъ, совершенно преодолѣны какъ повтореніе одинаковаго, такъ и уединеніе отдѣльного существа. Въ ней нѣть ни отвлеченої общности, ни взаимнаго исключенія существами другъ друга. Вмѣсто этихъ категорій нашего земного міра въ Царствіи Небесномъ достигаетъ своей совершенной полноты индивидуальность каждого существа, какъ и каждой его части, которая не только не противорѣчитъ цѣлому, но напротивъ выражаетъ цѣлое своимъ незамѣнимымъ, ей только доступнымъ образомъ. Слагодаря чemu и цѣлое, въ свою очередь, только обогащается какъ цѣлое. Въ этомъ именно смыслѣ того безусловнаго взаимнаго проникновенія всѣхъ существъ, того «всѧ во всемъ», о которомъ говорить Достоевскій, характеризуя Царство любви.

Такимъ образомъ противоположность добра и зла преодолѣвается здѣсь въ двоякомъ смыслѣ: не только тѣмъ, что зло совершенно изгоняется изъ Царствія Божія, но и тѣмъ, что въ немъ преодолѣвается самое добро. Ибо уже тѣмъ однимъ, что добро полагаетъ индивидуальную вину и личную отвѣтственность, оно означаетъ, по сравненію со всеобщей отвѣтственностью всѣхъ за все, нѣкоторое уединеніе личности и, значитъ, уже уменьшіе абсолютной жизни. Тѣмъ самымъ впервые полагается возможность зла, косого извѣстнаго намъ ступени различаются между собою степенью этого уединенія: унынѣ, представляющее собою уже нѣкоторое насыщенное уединеніе личности, потенцируется въ гордости до активнаго самоотъединенія своего я, въ гнѣвѣ и любострастіи возрастающаго до почти что тѣлеснаго отталкиванія. Въ соотвѣтствующихъ аспектахъ добра то же самое уединеніе обнаруживается въ видѣ соотвѣтственно возрастающей отвлеченної всеобщности: индивидуальная необходимость личнаго долженствованія, кроющая уже въ своемъ отъединеніи отъ дѣйствительного бытія зародышъ отвлеченностіи, умаляется сначала до всеобщаго, отвлеченнаго правила долга, на ступени же природнаго добра почти совсѣмъ теряется въ безлично - родовомъ характерѣ непосредственнаго, инстинктивнаго чувства.

Осуществивъ въ себѣ полноту любви, старецъ Зосима пріобщился тѣмъ самымъ къ вѣчной жизни Царствія Небеснаго. «Кончается жизнь моя, знаю и слышу это, но чувствую на каждый оставшійся день мой, какъ жизнь моя земная соприкасается уже съ новою, невѣдомою, но

близко грядущюю жизнью, отъ предчувствія которой восторгомъ трепещетъ душа моя, сіяеть умъ и радостно плачетъ сердце». Въ этомъ святомъ старцѣ, который тоже вѣдь былъ грѣшникомъ, скрещиваются оба плана вѣчной и человѣческой жизни. Царство любви, «миръ иной» непосредственно просвѣчиваетъ въ этомъ земномъ мірѣ противоположностей и раздора. Итакъ, діалектическая трагедія добра оказывается очерченной двумя предѣлами — верхнимъ и нижнимъ. Ибо если старецъ Зосима пребываетъ выше, по ту сторону всего того раздора, который составляетъ дѣйствіе трагедіи, и который потому онъ въ самомъ началѣ его провидѣть такъ пророчески въ его роковомъ исходѣ (земной поклонъ Димитрію, которымъ зачинается трагедія Добра), то Федоръ Павловичъ напротивъ находится по сю сторону метафизического дѣйствія, являясь его простымъ объектомъ. Какъ въ старцѣ Зосимѣ просвѣчивается вѣчная жизнь, такъ въ этомъ старомъ ірѣшнике пробивается съ необузданной стихійной силой мятежная и вмѣстѣ безразличная къ добру и злу природная жизнь.

Если вѣчная жизнь, въ которой добро укоренено какъ въ своемъ основаніи, лежитъ по ту сторону добра и зла, то это слѣдуетъ понимать въ совершенно другомъ смыслѣ, чѣмъ то утверждалъ Ничѣ о своемъ сверхчеловѣкѣ. Добро вмѣстѣ со своей противоположностью злу отнюдь не стриацется и тѣмъ менѣе уничтожается идеей сверхдоброй или всеблагой любви. Наиротивъ, отмѣняясь превышающимъ его началомъ, оно преображается и сохраняетъся въ немъ какъ его моментъ. Не только природа любовью благословляется старцемъ, но и вся земная жизнь съ ея обязанностями, долгомъ и страданіями. Потому онъ и называется Алешѣ выйти изъ монастыря, жить въ миру, даже ожениться, чтобы «въ горѣ искать счастья». Если добро и происходитъ отъ Бога, то это отнюдь не значитъ, что оно находится въ гетерономной отъ него зависимости. Основная мысль автономной этики, посредствомъ которой Кантъ обосновалъ автономію добра и которую Иванъ Карамазовъ высказываетъ въ словахъ: «я смиренно сознаюсь, что у меня нѣтъ никакихъ способностей разрѣшать такие вопросы, у меня умъ эвклидовскій, земной, а потому гдѣ намъ разрѣшать о томъ, что ис отъ міра сего», — мысль эта вполнѣ пріемлема старцемъ Зосимой, хотя и какъ моментъ болѣе объемлющей истины. «Доказать

тутъ нельзѧ ничего, говоритъ онъ, убѣдиться же возмож-
но. — Какъ? Чѣмъ? — Опытомъ дѣятельной любви. По-
страйтесь любить вашихъ ближнихъ дѣятельно и неусто-
тчино. По мѣрѣ того, какъ будете преуспѣвать въ любви,
будете убѣждаться и въ бытіи Бога и въ безсмертіи ду-
ши вашей. Если же дойдете до полнаго самоотверженія въ
любви къ ближнему, тогда ужъ несомнѣнно увѣруете, и
никакое сомнѣніе даже и не возможстъ зайти въ вашу ду-
шу. Это испытано, это точно».

Итакъ, добродѣтель, какъ любовь, есть менѣе всего
простой даръ Божескаго произвола, даваемый въ награ-
ду за правую вѣру въ смыслѣ признанія установленныхъ
авторитетомъ истинъ. Напротивъ, «любовь дѣятельная —
учительница, но нужно умѣть ее пріобрѣсти, ибо она труд-
но пріобрѣтается, дорого покупается, долгою работой и
черезъ долгій срокъ, ибо не на мгновеніе лишь случай-
ное надо любить, а на весь срокъ. А случайно то и всякъ
полюбить можетъ, и злодѣй подобить». Поэтому и гово-
ритъ также старецъ Зосима, что ерстикъ, даже атеистъ,
который живеть въ духѣ дѣятельной любви, носить Бо-
га въ сердцѣ своемъ и признаеть его втайнѣ, хотя и без-
сознательно. И глубокій смыслъ имѣтъ у Достоевскаго
та деталь, что грѣхъ унынія, соблазнившій Алешу, вкрап-
ляется въ душу его черезъ разочарованіе въ простодушной вѣ-
рѣ въ материальное чудо прославленія тѣла почившаго
старца. Истинная вѣра не требуетъ, согласно Достоевско-
му, множества чудесъ, удовлетворяясь однимъ великимъ
чудомъ воплощенія Бога и его воскресенія. Такимъ обра-
зомъ укорененіе добра въ сверхдобромъ, или всеблагомъ
Существѣ не только не уничтожаетъ, но напротивъ спа-
саетъ его автономію. Подобно тому какъ знаніе онтологи-
чески обосновывается тѣмъ, что понимается какъ иѣко-
тораго рода умаленіе метафизической координаціи всего
существующаго, которая, какъ таковая, выходитъ далеко
за предѣлы чисто познавательного только отношенія 4),
точно такъ же и добро находитъ свое послѣднее оправда-
ніе въ сверхпротивоположномъ Царствѣ любви, въ кото-
ромъ суть все за всѣхъ виноваты.

4) Срв. мою статью «Новый опытъ юники» въ «Логосѣ» № 1
Прага, 1925.

б.

Подобно тому какъ добро, которому удалось совершенно изгнать изъ себя зло, перестаетъ быть, въ этомъ своемъ окончательномъ торжествѣ надъ врагомъ, добромъ и возсоединяется съ превышающимъ его всеблагимъ Существомъ, точно такъ же и зло, совершиенно отдѣлившись отъ добра, перестаетъ существовать какъ зло. Эту мысль Плотина, которая никогда не умирала въ преданіи православнаго христіанства и которую въ философіи нѣмецкаго идеализма вновь выставилъ Шеллингъ, Достоевскій представилъ въ образѣ Смердякова⁵⁾. Происшедшій, по словамъ Григорія, «отъ бѣсова сына и праведницы», онъ уже по рожденію своему отличается отъ своихъ вѣроятныхъ законнорожденныхъ братьевъ. Его породила не любовь, даже не похоть, въ которой все же проявляется, хоть и въ низшей своей животной формѣ, начало жизни. Нѣть, снѣ — плодъ кощунства и настычики, проистекающихъ стѣ извращенности пустого разсудка. Поэтому у Смердякова и отсутствуетъ все то, что свойственно жизни, какъ таковой: онъ никого не любить, у него нѣть ни друзей во вѣнѣ ни страстей внутри. Онъ въ полной мѣрѣ уединенъ и не чувствуетъ себя связаннымъ съ другими людьми никакой связью. Оторванный отъ почвы и не получившій настоящаго образованія, онъ является типичнымъ недочкой, ушибленіямъ дешевой мудростью Просвѣщенія. У него нѣть своего лица, и говорить онъ чужими словами чужія мысли, превращающіяся у него въ пошлости. Завидуя всѣмъ вокругъ себя, онъ ненавидитъ свою судьбу, свое рожденіе, свой народъ: «Хорошо, говорить онъ, кабы йа съ тогда покорили эти самые французы: умная нація покорила бы весьма глупую - съ и присоединила къ себѣ. Совѣмъ даже были бы другіе порядки-съ». Конечно, онъ чистѣйшій утилитаристъ, не признающій кромѣ пользы никакихъ другихъ принциповъ: «Это чтобы стихъ-съ, то это существенный вздоръ-съ. Разсудите сами, кто же на свѣтѣ въ рифму говорить?» Поэтому то «все позво-

5) Срв. Enn. I, 8, 3: *eidos ti tou me ontos.* «Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit», SW, I, VII, ср. 404: «Das Boeser, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist nicht mehr als Boeses».

лено» Ивана и пронзило его такъ въ самое сердце. Но въ противоположность Ивану, коего плоскимъ двойникомъ онъ отчасти является, онъ не имѣеть никакого собствен-наго содержанія, у него нѣтъ никакой идеи. Мечта его — поѣхать за границу, чтобы тамъ совершенно уже обезличиться. У него нѣтъ ничего творческаго. Онъ слишкомъ трусь для того даже, чтобы самому совершить преступленіе. Безспорно, эмпирически онъ былъ единственнымъ убийцей и не имѣлъ сообщниковъ, хотя безъ Димитрія и Ивана онъ и никогда не рѣшился бы на убийство. Но метафизически онъ былъ простымъ орудіемъ совокупной вины своихъ братьевъ. Ибо зло, какъ правильно говорить Шеллингъ, «можетъ дѣйствовать только черезъ посредство имъ же используемаго добра, которое содержится въ немъ втайне для него самого»⁶⁾. Даже виѣшній успѣхъ преступленія не можетъ уже побороть пустоты и унынія его давно мертвой души. Онъ не могъ не кончить какъ самоубийца, не примирившись съ міромъ, ни разу не любивши никого въ жизни. ни разу не выйдя за предѣлы самого себя, — какъ мертвый механизмъ, котораго оставили движущія его силы. Въ этомъ смыслѣ абсолютное зло есть подлинно духъ уничтоженія и небытія, «форма не-бытія» по опредѣленію Плотина. Чтобы существовать, оно должно подражать бытію, оно нуждается въ добрѣ, какъ въ господинѣ, которому могло бы служить. Совершенно точно поэтому Иванъ и называется «своего» чорта въ сценѣ кошмара «приживальщикомъ». «C'est charmant — приживальщикъ. Да, я именно въ своемъ видѣ. Кто жъ я на землѣ, какъ не приживальщикъ?»

Если для Достоевскаго рай есть полнота любви, вѣчная жизнь, изливающааяся во все новыхъ и новыхъ творческихъ актахъ, то адъ есть, напротивъ, совершенное отсутствіе любви и, стало быть, небытіе и смерть. Извѣстное глубокомысленное опредѣленіе старца Зосимы гласитъ: «Отцы и учителя, мыслю: «что есть адъ?» Разсуждаю такъ: «Страданіе о томъ, что нельзѧ уже болѣе любить». Разъ, въ бѣзконечномъ бытіи, неизмѣримомъ ни временемъ ни пространствомъ, дана была иѣкоесму духовному существу, появлениемъ его на землѣ, способность сказать себѣ: «я есмь и я люблю». Разъ, только разъ, да-но было сму мгновеніе любви дѣятельной, живой, а для

6) Ibid.

того дана была земная жизнь, а съ нею времена и сроки, и что же: отвергло сіе счастливое существо даръ безцѣнnyй, не оцѣнило его, не возлюбило, взглянуло на смѣши-во и осталось безчувственнымъ... .

Существо добра, какъ любви, нашло въ этой форму-дѣ свое классическое выраженіе. Будучи любовью къ ближнему, добро конкретно. Какъ вся земная жизнь въ цѣломъ, такъ и каждый отрѣзокъ ея имѣеть отличающее его индивидуальное должностнованіе, которое можетъ быть выполнено только въ это невозвратное мгновеніе. Лови это мгновеніе своею любовью! Любовью преодолѣвается самое время, переходя въ вѣчность. Если же не проявить любви, то попадешь въ адъ, какъ та злющая баба, про которую въ чудесной баснѣ про «луковку» разсказы-вается, что Богъ дать ей только нѣсколько мгновеній, чтобы она могла проявить любовь и выйти изъ ада. Какъ глубоко отличается эта конкретная съ верх времененная рѣчность отъ отвлеченной въ вѣчности вѣчного по-вторенія, въ которой Ничше искать метафизическую ос-нову для своей любви къ дальнему! Какъ известно, вѣч-ное повтореніе должно было, по мысли Ничше, быть «вѣчнымъ подтвержденіемъ и гарантіей» того, что человѣкомъ дѣйствительно достигнута та высота, на которой «его настигаетъ и поражаетъ молія». Еще Зиммель по-казалъ, что ученіе Ничше о вѣчномъ повтореніи есть дальнѣйшее развитіе основного мотива Кантовой этики: только если у Канта отвѣченная всеобщность категори-ческаго императива мыслится какъ бы въ измѣреніи ши-роты, какъ возможность неопределеннаго повторенія нравственного поступка въ соціальномъ пространствѣ, то у Ничше она мыслится какъ бы въ измѣреніи длины — какъ бесконечнос повтореніе одного и того же поступка во времени, круговоротъ котораго порождаетъ совершен-но одинаковыхъ *Ильиниковъ*⁷⁾. Лишнее доказательство того, что имморализмъ Ничше есть только діалектический «выводъ» изъ морализма автономной, или, вѣрнѣ, само-вольной нравственности. Но до Ничше уже Иванъ Ка-рамазовъ стѣгалъ совершенно такой же выводъ изъ этой точки зреенія. Иванъ, какъ проговаривается его чортъ, со-го соблазняла мысль, что «вѣдь это развитіе, можетъ, уже безконечно разъ повторяется, и все въ одномъ и томъ

7) Срв. *Simmel, Schopenhauer und Nietzsche*, глава VIII.

же видѣ, до черточки». У Ницше, который эту изъ «самыхъ гадкихъ и глупыхъ мыслей» Ивана доводить до ея логического конца, идея двойника возводится въ основной принципъ міра. Для Достоевского, напротивъ, это — дьявольская идея, идея безличности и небытія. Ибо жизнь сзначаетъ прежде всего неповторимость и незамѣнимость. Поэтому въ вѣчной жизни царствія Божія время не просто упраздняется, а исполняется, преодолѣвается полною любви существа, на дѣлѣ исполнившаго въ положенный ему временный срокъ всю цѣлостность своего индивидуального долженствованія. Самый разрывъ времени на прошедшее и будущее отмѣняется этимъ совершеннымъ достиженіемъ любящимъ существомъ полноты своего идеального назначенія. И такъ какъ самая смерть, увѣнчивающая неповторимую и незамѣнимую жизнь, есть смерть лишь постольку, поскольку мы не смогли въ должной мѣрѣ просвѣтить любовью отмѣренный намъ сю промежутокъ времени и до конца заполнить разстояніе между нашимъ долженствованіемъ и нашимъ бытіемъ, — то, стало быть, и самая смерть благословляется какъ «сестра смерти», а, значитъ, и побѣждается любовью. Объ этомъ и говорить слова Евангелія, взятыя Достоевскимъ эпиграфомъ къ его роману: «Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши на землю, не умреть, то останется одно; а ести умреть, то принесстъ много плода» (Иоан. XII,24).

С. И. Гессенъ.