



## А. ДИВИЛЬКОВСКИЙ

### Толстой и Руссо

#### 1. ТОЛСТОЙ — УЧЕНИК РУССО

Нет сомнения, что настроения и идеи Толстого впервые почерпнуты им непосредственно и главным образом из живого родника идей и настроений Руссо. Факт этот легко обнаруживается как из сравнения всего духовного наследства обоих, так и из прямых показаний самого Толстого в разные эпохи его жизни. Достаточно привести письмо Толстого к учредителям Общества Ж.-Ж. Руссо в Женеве от 7–20 марта 1905 года\*. Вот русский перевод этого документа:

«С величайшим удовольствием я записываюсь в члены вашего общества. Шлю самые искренние мои пожелания успеха вашему делу. Руссо был моим учителем начиная с 15-летнего возраста. Руссо и Евангелие — два великих и благотворных влияния в моей жизни. Руссо не стареется. В самое последнее время мне случилось перечитать некоторые из его произведений, и я испытал то же чувство душевного подъема и восхищения, какое испытывал, читая их в ранней молодости. Благодарю вас за честь, которую вы мне делаете внесением меня в список членов вашего общества, и прошу принять уверение в моих лучших чувствах. Лев Толстой».

---

\* Подлинник, писанный по-французски, хранится в Женеве. Только подпись — руки Толстого; все остальное писано другим почерком.

15-летний возраст Толстого — это как раз эпоха его поступления в Казанский университет. Известно, что Толстой был далеко не прилежным студентом и к университетской науке относился весьма презрительно. У Руссо он мог найти подкрепление для своего юношеского скептицизма по отношению к науке. Руссо твердил: «Науки и искусства испортили естественные, добрые качества человека и погубили его первобытное счастье». И Толстой, по следам Руссо, с этих пор начинает искать счастья — своего и общечеловеческого счастья — подальше от «наук и искусств», подальше от искусственной цивилизации, в естественном голосе человеческого сердца, в среде *du peuple non cultivé*<sup>1</sup>, на путях «природы».

Правда, влиянию Руссо в душе Толстого противодействовали требования житейского благоразумия, затем преобладающие течения времени. Так, Толстой все же пытается держать экзамен на кандидата прав при Петербургском университете. Позднее, после Севастополя, он примыкает к «книжникам», «жрецам веры прогресса», как он выражается в «Исповеди», к писателям из «Современника». Но все это не находит твердой опоры в его душе: кандидатские экзамены он бросает на полудороге, от кружка «Современника» бежит, как Руссо бежал от энциклопедистов. Руссо вместе с Евангелием побеждает «соблазн мира».

Теперь уже можно считать прочно установленным и тот факт, что взгляды Толстого, столь враждебные современной культуре, современному железному веку, веку машин и кровавого пота, веку огромных городов и бездушного полицейского гнета, стали им высказываться в литературе не только после пережитого им духовного кризиса, в эпоху, когда он уже давно перевалил за «середину жизненной дороги». Нет, те же взгляды, оставаясь сначала мало замеченными критикой, очень ярко отразились в его художественных произведениях, предшествующих «кризису». Внимательнее приглядываясь к творчеству Толстого, мы можем даже сказать, что с самого начала вдохновляющим и образующим моментом его художественной работы были эти именно, идущие вразрез с духом времени взгляды, унаследованные все от того же великого противника «прогресса» Руссо. Если, напр<имер, в «Детстве», «Отрочестве» и «Юности» художественный материал черпается главным образом из личных и семейных воспоминаний, то столь же несомненно и то, что самая идея этого произведения навеяна не чем иным, как «Эмилем» Руссо. Совершенно подобно Эмилю, Николенька Иртеньев проходит ряд фазисов,

из которых каждый последующий выше предыдущего в нравственном отношении и тем самым как бы его отрицает. Движущей силой и там и тут является свободное сердце юного человека, его ничем еще не искаженная прирожденная любовь к правде и внутреннему согласию с самим собой, ненависть ко всему условному, ложному. И так же сходно, в борьбе с наступающими со всех сторон силами предрассудков среды и века, оба героя успевают побеждать враждебные их природе силы, сбрасывают одну за другой линияющие, ставшие тесными шкурки слишком слепого, хотя и счастливого детства, слишком самодовольного, хотя и готового любить отрочества, слишком самонадеянной, хотя и восторженно стремящейся к добру юности. За это именно противопоставление естественных прав личности господству бессмысленных стадных «мнений» Руссо нередко получал название индивидуалиста, как и Толстой. Излюбленный Руссо «естественный человек», или «дикарь», всегда рисуется ему в виде свободного, одинокого Робинзона. Потому-то, между прочим, в своем «Эмиле» он так горячо рекомендует «Робинзона Крузо» в качестве единственной пригодной для детского чтения книги. Своего рода Робинзоном представляется и Иртеньев среди окружающего его светского общества, не развращенного, но косного. Еще более Робинзоном выглядит Оленин в «Казаках», чувствуя себя хорошо только в полузоологической среде кавказской станицы, — совершенно необитаемого острова с точки зрения «цивилизованных» дворян тогдашней России. Таковы и другие герои Толстого. Вспомним хотя бы смешную, одинокую фигуру Пьера Безухова среди блестящего, утонченно-культурного общества, наполняющего его залы на раутах. Он бродит в толпе, «словно по базару», никого не видя, никем не интересуясь.

И специфический протест в духе Руссо несут с собой одинокие среди толпы герои Толстого. Они протестуют против забвения культурными верхними слоями русского общества, и еще в большей степени европейского (ср. «Люцерн»), исконной простоты жизни и нравов, так хорошо гармонизировавшей с братским общением людей между собой. Они протестуют против унижения, в котором живет серый народ, тот народ, где именно только и сохранились во всей чарующей неприкосновенности и простота нравов, и незлобивость, и всегдашняя готовность к помощи ближнему (Платон Каратаев в «Воине и мире»). Протестуют против поклонения бездушным героям цивилизации, войны и разрушения (Толстой — в лице Наполе-

она), против пренебрежения к невидным, «серым» избранникам земледельческого народа (у Толстого — Кутузов)\*. Протестуют против вырождения современной культурной женщины, против превращения ее из вечного образа жены и матери в образ жрицы любви и красоты. Протест «Анны Карениной» является прямым отголоском бичующей эту же сторону жизни «Новой Элоизы». Во второй половине своей литературной деятельности Толстой повторил с величайшим одушевлением религиозный протест Руссо, во имя свободного «культу сердца», против иссушения веры. Если, быть может, в этом периоде на Толстого влияло еще в большей степени Евангелие, то все же «Савойским викарием» Руссо отзывается та великая для верного христианина смелость, с какою наш новый евангелист отбрасывает все догматическое, чудесное, в видах торжества чистого «культу сердца». Весь так называемый кризис в жизни Толстого, создавший из прежнего романиста — пророка и проповедника, можно рассматривать как момент, когда он собрал в один религиозный фокус все отдельные лучи своего протеста и выступил от имени Бога, взамен слишком малоавторитетного в его глазах искусства, этого возлюбленного детища цивилизации. Он вступил в новый, высший для него фазис деятельности, отрицающий все предыдущие, низшие, подобно тому как вылупившаяся бабочка «отрицает» своим крылатым существом бескрылую, неподвижную форму куколки и ползучую форму гусеницы. Но ведь и гусеница, и куколка имеют свое объяснение, свою «конечную причину» в бабочке. Таково отношение Толстого-романиста к Толстому-пророку. Уже в своих ранних дневниках (5 марта 1855 г.) Толстой ставит себе целью «основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле». Мечтания, крайне сходные с мечтаниями Руссо.

Итак, протест Толстого, как и его учителя, направлялся почти с равной силою в две стороны: сторону существовавших в данную эпоху крепостнических, по их сути, порядков и в

---

\* Конечно, Толстому чуждо стало впоследствии поклонение и простакам Кутузовым как служителям насилия; но идеал мудреца народного, глубоко проникшего в инстинктивную жизнь масс, и впоследствии носился перед ним (Будда, Конфуций).

сторону новой духовной культуры, «философии», как выражались во времена Руссо. «Порядки» они критиковали с точки зрения новых идей свободы, что все же роднило их с «философами», а «философию» или «веру прогресса» (по Толстому) — с точки зрения «природы» или сердца человеческого, или «вечных истин», что в действительности совпадало в значительной мере с преданиями старины или с социальной почвой, возраставшей «порядки». Потому-то и учитель и ученик возбудили против себя непримиримую вражду с двух противоположных сторон. В этом отношении судьба обоих представляет довольно сходную картину. Деятельность Толстого, особенно во вторую половину его жизни, возмущала, как и деятельность Руссо, окружающую среду и, вызывая преследования властей предрержащих, служила в то же время причиной жестоких размолвок с прогрессивной интеллигенцией.

Напомним факты. Признанный всюду чуть ли не за первого писателя своего времени, Толстой не мог выпускать в свет многие из своих писаний иначе, как тайком и за границей, словно какие-то злоумышленные или порнографические произведения, спекулирующие на моральное вырождение или на похоть читателя. Так как сами враги Толстого не смеют обвинять его в чем-нибудь подобном, зная хорошо, что каждая строка писана им всегда с глубочайшим убеждением в благом действии его слов, то спрашивается, откуда же эти ревнивые запреты? Видно, и в самом деле бывает, как говорит Юлия в романе Руссо, что «красноречие добродетельного человека может повергнуть в ужас тиранию». В начале 90-х годов существовал проект заключения великого писателя в Суздаль-монастырь, которым встарь грозили патриархальные родители своим непослушным чадам и где господствующая церковь смиряла своих строптивых или дерзостно мыслящих служителей. Наконец, по свидетельству лица, близко стоявшего к Толстому, в эпоху его тяжелой болезни в Крыму, зимою 1901–1902 гг., обер-прокурором Победоносцевым, в ожидании близкой смерти страшного писателя, была подготовлена целая обстановка примирения последнего с официальной церковью. Другьям пришлось противопоставить ей целую стратегию... Да впрочем — только ли в 1901 году?..

Толстого защитил его исключительный, всемирный моральный авторитет. Оказалось, что не вовсе фантастична, в известных условиях, его теория «непротivления злу насилем». Он засел в своей Ясной Поляне, лишенной и тени каких-либо фортификаций и гарнизонов, не хуже иного средневеко-

вого барона в башне, на скале. Не так счастлив был в столкновениях с старым порядком учитель. Его сочинения печатались тоже большею частью тайком, украдкой, за границей — одни в Женеве, другие в Амстердаме и могли распространяться только благодаря тайному дружескому содействию «директора типографий» Мальзерб, «философа», запряженного в лямку главного цензора. Громкая слава, быстро доставшаяся Руссо, не предоохранила его от грозы. Бастилия открыла перед ним свои врата сейчас по появлении «богохульного» «Эмиля» и потрясающего основы монархии «Общественного договора». Едва бежав от тюрьмы, Руссо-эмигрант в родной Женеве подвергается осуждению и спасается бегством. Книги его сжигаются в Париже, Женеве и Гааге рукою палача. Его не могли отлучить от господствовавшей во Франции церкви как протестанта, но архиепископ Парижский де Бомон издал пастырское послание, обличавшее и проклинавшее еретика<sup>2</sup>. И потом началась для Руссо эпоха укрывательства под чужими именами в Невшателе, в Берне, в Англии, во Франции. Его мирная натура не выдержала, и разум, под конец, помутился.

А между тем оба эти пугала «порядка» всегда заявляли себя решительными врагами революции. Более того: они оба, бок о бок с едкой критикой «порядка» успели на практике оказать самые серьезные услуги колеблющимся твердыням, в особенности религии. Конечно, они оспаривали притязания господствующей церкви на единоспасающую истину, но зато с новою, неожиданной силой укрепляли в массах религиозное чувство, т. е. необходимую предпосылку всякой религии. Ведь Руссо дал религии новую жизнь и силу в тот самый момент, когда она, казалось, окончательно обанкротилась теоретически в глазах каждого, кто претендовал на мало-мальское образование. Руссо вывел благочестие человеческое из дремучего леса абстракций и теорем в область непосредственного чувства, сердечной веры. А впоследствии один из учеников Руссо, Шлейермахер<sup>3</sup>, с его «богословием чувства» противопоставил прежнему «обожеествлению понятия» новый принцип: «*pectus est, quod facit theologicum*»<sup>4</sup> и тем придал вере новый вид, гораздо более укрытый от стрел чисто рассудочной критики... За эту-то неожиданную услугу и возненавидел Руссо злейший враг церкви Вольтер, назвавший его Иудой, изменившим делу «философии», которая, по видимому, уже готова была *écraser l'infâme*<sup>5</sup>. Таково и отношение Толстого к религии. Он поднимает религиозное чувство в нашей стране, где равнодушие к религии стало типичной

чертой, при наличии множества суеверных и невежественных людей, готовых верить каким угодно чудесам спиритизма, чертям, колдунам и т. п. Он дает в наш скептический век замечательный личный пример глубокой непосредственной веры на почве «христианства, не как мистического учения, а как нового жизнепонимания». А между тем именно со стороны верующих Руссо и Толстой подверглись особо злобным преследованиям.

Но не так все же удивительна непримиримая вражда к Руссо и Толстому со стороны ненавистников всякой новизны, как вражда к ним людей прогресса. Французские «философы» до того возненавидели Руссо за его измену «философии», что не разбирали средств в борьбе с ним. Обширным историческим материалом теперь доказано, что подозрительность Руссо по отношению к бывшим его друзьям не была только плодом его мании. Доказано, что энциклопедисты вызвали путем закулисного влияния указ парижского парламента против книг Руссо и даже «Mandement»<sup>6</sup> архиепископа де Бомона, а затем без устали преследовали Руссо в Англии, опираясь на Юма, Вальполя и других. В самое последнее время английская писательница Фредерика Макдональд в результате многолетних и кропотливых архивных изысканий обнаружила целую сложную редакционную махинацию над мемуарами г-жи д'Эпинэ, направленную к опозорению памяти Руссо\*<sup>7</sup>. И почти целое столетие после этой махинации Гримма и Дидро многие верили легенде о лживости, неблагодарности, «моральном кретинизме», вредной софистике «хитрого злодея» Руссо, что не оставалось без влияния и на оценку его сочинений. И до сих пор, 130 лет спустя после смерти Руссо, не прекратилось озлобление против него иных «друзей прогресса». Не дальше как в 1907 г., академик Ж. Леметр с новой энергией предпринял поход на покойника, открыв курс публичных лекций с специальной целью уничтожения Руссо как духовного виновника всех «якобинских ужасов». Лекции вышли затем отдельной книгой и встретили сочувствие некоторых «культурных умов» нашего времени (статья Леона Додэ в «Libre Parole», 13 янв. 1907 г.)<sup>8</sup>.

Толстой не был предметом такой пламенной ненависти для русских «философов», и многие из них, наоборот, глубоко ценили его, несмотря на идейное несогласие. Однако неоспо-

\* *Macdonald Frederika. J. J. Rousseau. A new study in criticism. London, 1906.*

рим хронический разрыв Толстого, до самого последнего времени, со значительной частью русской интеллигенции, а заграничная, восторгаясь его художественным гением, в большинстве столь же холодна к его «разрушительным» идеям, как и к идеям Руссо. И здесь, как мне кажется, отчетливо обрисовывается та причина, которая в обоих случаях привела с собою раскол. Дело было не только в расхождении теоретических взглядов; ясно, например, что деизм Вольтера весьма легко мог ужиться с деизмом Руссо, и сам Вольтер даже восторгался «Исповеданием веры савойского викария», которое нечаянно удалось написать «этому прохвосту Руссо». Да и новейшие противники Руссо — Леметр, Брюнетьер, Нуриссон<sup>9</sup> — не могут не понимать, сколько наука и искусство обязаны «гениальному безумию» и ядовитым доктринам Руссо. Дело здесь в замкнутости, в тенденции «философов» смотреть на себя как на избранников культуры и, следовательно, презирать массу как *profanum vulgus*<sup>10</sup>. Руссо же и Толстой проповедывали прежде всего *широкую демократию*; умственные привилегии им так же, если не более, были противны, как и привилегии сословные. Отсюда страстные выходки Руссо против «les beaux esprits», «les Holbachiens»<sup>11</sup> и многочисленные нападки Толстого на «образование». «Образование, — говорит он, например, — это те формы знания, которые должны отличать человека от других» («Так что же нам делать?»). Понятно, впрочем, что в России, при сравнительной демократичности ее интеллигенции, и разногласие последней с учеником Руссо не приняло боевых форм.

На самом деле никакой «измены философии» со стороны учителя и ученика вовсе не было. Они, правда, горячо восставали против современной им цеховой или салонной науки и против искусства для забавы. Но как бы страстно они ни громили «науки и искусства», в действительности они не только ими занимались, но и оказали им самые существенные услуги. То самое «Рассуждение о происхождении и причинах неравенства между людьми», которое обвиняет науку во всех несчастях людей, представляет первый в своем роде и гениальный эскиз чисто объективной истории цивилизации, откуда потом черпали широкой рукой и Гердер, и В. Гумбольдт, и социалист Сен-Симон<sup>12</sup>, и Гегель, и историки права, хозяйства, философии, морали и верований. Педагогика сделала огромный шаг вперед и в «Эмиле», и в толстовских статьях о воспитании и образовании (общественном и школьном). Толстой, по отзыву компетентных критиков, внес новое слово



в современную эстетику, особенно своим трактатом «Об искусстве». Нечего и говорить о собственных художественных созданиях автора «Новой Элоизы», а тем более автора «Войны и мира», «Власти тьмы», «Воскресения».

Среди распавшихся на два лагеря верховных течений «общества» — течения властвующего и течения, стремящегося его сменить, — Руссо и Толстой не нашли своего лагеря; они стали в критическую позицию к тому и другому, невольно служа в то же время обоим. С другой стороны, они не успели выработать, в силу своего промежуточного положения, новой, вполне независимой, низовой позиции, хотя их произведения и содержат для нее богатейший материал. В этой неизбежной незаконченности, связанной с фазисом развития их родины, не дошедшей в полной сознательности социальных низов, — их несчастье; но также, может быть, отчасти и их сила.

## 2. ОТКЛОНЕНИЕ УЧЕНИКА ОТ УЧИТЕЛЯ

При всем внутреннем сродстве идей Толстого и Руссо, при всем сходстве их положения и судьбы среди общественных течений все же значительна и разница между учителем и учеником. Принадлежа к разным народам, временам и социальным слоям, они различно формулировали свой «культ сердца», свою «религию природы» и неодинаково направляли свой протест против «наук и искусств», против извращения культуры, против господствующей тирании. В связи с этим изменялась и чисто теоретическая основа их учений, та «метафизика веры» или то «объяснение веры», о которых говорит Толстой в своей книге «В чем моя вера?». В конце концов ученик не оказывается столь верен заветам учителя, как сперва может казаться; многие взгляды Толстого, особенно взятые сами по себе, без соотношения со всею совокупностью их, представляются даже решительною противоположностью мнениям Руссо.

Наибольшего расхождения достигают воззрения обоих в области политики. Толстой безусловно, принципиально отрицал всякую политику; женеvский гражданин Жан-Жак выступал всегда убежденным и принципиальным политиком. Главное теоретическое сочинение последнего — «Общественный договор», или принципы политического права, устанавливают

обширное вмешательство общества в жизнь отдельного лица, такое огромное поглощение личной воли «общеею волей», хотя и в целях приобретения тем большей свободы, как уверяет Руссо, что Толстому до крайности должно было быть противно это стремление к государственному «насилию». Взгляды Толстого в этом отношении выражаются, например, в следующих местах из «Царства Божия внутри вас». «Сколько ни придумывали люди средств для того, чтобы лишить людей, стоящих у власти, возможности подчинять общие интересы своим», но «все употребляемые приемы и божеского благословения, и выбора, и наследственности, и голосований, и выборов, и собраний, и парламентов, и сенатов — все эти меры оказывались и оказываются недействительными... Как скоро явились люди, добровольно не жертвовавшие своими интересами, и понадобилась власть, т. е. насилие, для ограничения этих личностей, так в общественное жизнепонимание и основанное на нем устройство вошло разлагающее его начало власти, т. е. насилие одних людей над другими... Для того чтобы власть одних людей над другими достигла своей цели — ограничения людей, стремящихся к своим личным целям в ущерб общего, — нужно было, чтобы власть находилась в руках людей непогрешимых, как это предполагается у китайцев, или как это предполагалось в Средние века и теперь для людей, верующих в святость помазания. Только при этом условии получало свое оправдание общественное устройство».

Для Руссо общественное устройство есть продукт общественного соглашения (*du pacte social*), напрашивающегося людям силою вещей в тот момент, когда развитие «естественного состояния», исчерпав свои благодетельные для человека силы, оборачивается к последнему своей враждебной стороной. «Род человеческий погиб бы, если бы не изменил образа жизни». Перед ним возникает затруднение: нужно «найти форму ассоциации, которая бы защищала и охраняла всею общеою силою личность и достояние каждого из входящих в ассоциацию». Выход — в общественном договоре. «Каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь в верховное распоряжение всеобщей воли»; откуда следует, что целое имеет столь же принудительную власть над своими членами, как организм — над своими органами. В других местах Руссо, правда, ограничивает эту власть пределами общей пользы; но ведь и организм руководствуется тою же пользой, даже когда удаляет какой-либо из членов, ставший негодным. Понятно, что из общественного договора неизбежно следует обычное устройство

человеческих обществ: издание законов, исполнительная власть, суд, наказания «за неповиновение» и пр. — А «Царство Божие» как дело рук самого вечного Добра решительно отвергает всякую тень Зла, т. е. всякий намек на насилие, на принуждение, следовательно, — и на законы, и на политическую, «верховную», всеобщую волю. Тот общественный порядок, который, с одной точки зрения, является «священным правом», с другой — «не имеет оправдания». Это до такой степени противоположные полюсы, что, по Толстому, Руссо как автора «Общественного договора» следовало бы отнести в ряды тех «защитников общественного или *языческого* жизнепонимания», которые не хотят «опомниться и понять», что «жизнь общества, жизнь государства не спасет от гибели». В другом месте, по другому поводу Толстой прямо опровергает Руссо. Мнение, что деньги — богатство, по словам Толстого, «так же справедливо как и то, что всякое государственное устройство есть последствие общественного договора».

Да это и понятно. Последовательные «духовные» христиане всех времен решительно отвергали возможность соединения их учения любви с властью «Зверя» (антихриста), с царством «мира сего» — все равно, идет ли речь о монархе, папе или республике. Оттого-то Руссо в последних главах «Общественного договора», говоря о глубоком уважении своем к христианству Евангелия как истинной «религии человека», тем не менее резко высказывается против него же как руководителя светской, общественной жизни: «Эта религия далека от того, чтобы привязывать сердца граждан к государству; она отрешает их от него, как и от всех земных вещей; я не знаю ничего более противного духу общества...» «Нам говорят, что народ, состоящий из истинных христиан, образовал бы самое совершенное общество, какое можно себе вообразить. В этом предположении я вижу лишь одну большую трудность, а именно: такое общество истинных христиан не было бы уже человеческим обществом... В силу его совершенства ему не хватало бы связи; в самом его совершенстве и заключался бы порок, ведущий к разрушению». И Толстой, как будто в прямое подтверждение этого, говорит: «Христианство в его истинном значении разрушает государство». Не странно ли, однако, ввиду этого наше прежнее сближение Руссо и Толстого, хотя бы оно и опиралось на собственные слова последнего? Можно ли, в самом деле, представить себе большее разногласие? Можно ли быть более враждебными друг другу?

И в действительности Толстой, без сомнения, видел в политических учениях Руссо как бы случайную, лишнюю часть его мировоззрения, преходящий исторический нарост, род гипнотического ослепления, какое и у лучших людей нового времени порождается долгим господством в мире «фараона», т. е. государственного насилия. Но вряд ли все читатели Руссо согласятся с этим мнением.

Чтобы лучше осветить решительное разногласие ученика с учителем, необходимо припомнить то главное, в чем они были согласны, т. е. то требование полной личной свободы для человека, которое является исходной точкой «индивидуализма» Толстого и Руссо. Теперь мы видим, до чего различно понимают они это свое требование. Руссо под полной личной свободой понимает «истинную» свободу гражданскую, иначе — «права человека»; только актом полного отречения от своей первоначальной, естественной свободы человек получает новую, высшую свободу гражданина как участника «высшего морального тела». У Толстого личная свобода ниспровергает всякую форму права как чуждое, внешнее ограничение, и единственным законом личности остается ее собственный — или Божий — внутренний закон.

Для Толстого «языческое жизнеописание» Руссо представляется слишком ухищренным; он смело производит его упрощение и, принимая только основную индивидуалистическую идею Руссо, признавая только ее естественной, побивает ею все «искусственное» в системе Руссо. Гражданская свобода, право, политика — все это «искусственно», все это не встречается в природе, есть, следовательно, лишь порча прекрасной природы, и, как инородный элемент в чистых воззрениях Руссо, подлежит усечению. В этом случае учителем Толстого оказывается гораздо больше Евангелие, чем Руссо. Смелая операция Толстого не только вытравляет сразу почти все конкретное содержание из Руссо, каким мы его знаем по его сочинениям, но обнаруживает в Толстом слабое проникновение самым методом умственной работы Руссо. Если бы Толстой не был так близок к последнему по мотивам *чувства*, не менее характерным для Руссо как и теоретический его метод, то вряд ли сохранился бы в ученике какой-либо след влияния учителя, кроме пустой абстрактной формы.

Метод Руссо необходимо должен приводить к идее «прав человека», к идее политической свободы, «хорошо упорядоченной» (*liberté bien réglée*). Нет ничего ошибочнее ходячего предассудка, которого не избег и Толстой, — будто Руссо

ставил идеалом для современного ему человечества то блаженное состояние, в каком, по его мнению, человек вышел из рук природы. Руссо, действительно, считал это естественное блаженство достойным зависти; но в то же время он находил совершенно немислимым возвращение к нему. Метод мышления Руссо был *историчен* по самому существу. В силу этого он полагал, что у естественного человека были и потребности, и чувства, и желания естественные, несложные, почти целиком физические. У нас — потребности и «страсти», издавна и наследственно сложные, искусственные, социальные. Мы — уже «искусственные люди с искусственными страстями», у нас «стала иною самая, так сказать, природа человеческой души и страстей». Следовательно, и счастье естественного человека было бы для нас несчастьем, и наоборот.

Мысль Руссо будет совершенно ясна, если мы прибавим, что для него и мораль есть приобретение социальное, искусственное; в естественном состоянии существует лишь бессознательная доброта или столь же бессознательная злость — качества, лишённые сами по себе морального значения, «не закон», а случайность. Для нас же мораль, добродетель, любовь к ближнему — все это уже является своего рода законом, нераздельно входит в состав самых ценных наших чувств, нашего «сердца», нашей личности, свобода которой так дорога Руссо и Толстому. Руссо может вздыхать о первобытной невинности и блаженстве рода человеческого, о печальной необходимости перехода к «гражданскому состоянию», может пессимистически относиться к перспективам, перед нами открывающимся; но отказаться от этого нового состояния он не может, не отказываясь от самого себя. Поэтому для него вопрос о свободе человеческой может быть только вопросом о политической свободе, о наилучшем способе осуществления общественного договора. А такой наилучший способ неизбежно включает в себе, между прочим, и общественное принуждение в случае несоблюдения договора. Но ведь это ограниченная, неполная свобода? Руссо ответил бы на такой вопрос: это — *полнейшая*, какая возможна для цивилизованных людей. Без нее настанут все прелести «права сильного».

Толстой не хочет такой общественной, исторической свободы, тем более что она допускает весьма разнообразные приспособления к народу, к месту и времени. Он понимает под словом «естественный человек» нечто как раз противоположное тому, что понимает под ним Руссо. Естественный — для него то же, что вечно-истинный, добрый и прекрасный.

Потерять естественные свойства, стать искусственным человеком — для Толстого равносильно полному разврату. Поэтому все доброе, добродетель, совесть, любовь к ближнему он вмещает уже в сердце своего естественного человека. И если дикари, по Толстому, находятся в «эгоистическом, животном жизнепонимании», то отсюда следует лишь, что они не дошли еще до естественного или вечного понимания, так же как и цивилизованные язычники, ставящие выше всего общество или «благо всех». Естественное или вечное понимание, очищенное от всякой примеси эгоизма и «общественности», иначе сказать, чистый Руссо, как его понял Толстой, отнюдь не считается с теми общественными, историческими условиями, в каких находится человек того или иного народа, либо времени, и ни в каком случае не может приписывать этим условиям значительной роли в создании моральных истин. Скорее как раз напротив: эти общественные, исторические условия представляют собою не что иное, как развитие той организации насилия, страха и обмана, которая под именем цивилизации успела в течение тысячелетий до крайности затемнить в сознании людей голос вечной, внутренней правды, начертанной даже в душе дикаря, несмотря на всю грубость его практического эгоизма. Исторические, социальные условия в глазах Толстого — всегда не больше как досадные тормозы, мешающие полному проявлению вечной Любви, вечного Добра — те косные материальные тягости на быстрых крыльях души, которые именно и приходится ежедневно одолевать нам в нашей жизненной борьбе, в нашем естественном стремлении к освобождению себя. История, социальные условия — это синоним самого дьявола-Зла, самого насилия. Вот почему Толстой так издевается, напр<имер, над «глупостью» «Жизни Иисуса» Ренана, где автор всю личность и учение Христа старается выяснить из исторических условий. Толстой говорит, что, на его взгляд, вся историческая обстановка тут не более как «песок», в котором его интересует исключительно лишь вымытое из него «золото» христианской истины (Письмо к Н. Н. Страхову, 1878 г.)<sup>13</sup>.

Что же после этого может думать Толстой об «Общественном договоре», который в глазах Руссо должен обеспечить новую, гражданскую свободу? Раз всякая общественность уже заранее равносильна искажению первоначального образа Божия, начертанного на дне каждого сердца, то какую, спрашивается, пользу могли бы принести те или другие способы общественной организации? Совершенно безразлично, будет ли у нас

монархия или республика, демократия или аристократия, даже, пожалуй, рабство или общее равенство; словом, безразличны все вопросы, которые так заботят действительного, исторического Жан-Жака, а не того учителя вечных истин, который рисуется нам из-за принципов его ученика. Задача, возникающая, по словам Жан-Жака, перед людьми, спасающимися от зол естественного состояния, — задача приискания такой «формы ассоциации, которая бы защищала и охраняла всею общеою силою личность и достояние каждого», — эта задача не может быть для русского ученика ничем иным, кроме жесточайшего самообмана. «Общеою силою не создается ни защита, ни охрана, а лишь вящее угнетение и рабство». Одним словом, все попытки человеческой организации а priori осуждены\*. В таких попытках всегда таится злой червь внутреннего противоречия: они хотят организовать заведомое царство зла для целей увеличения человеческого блага — предприятие безнадежное, детское или даже безумное, ибо организация зла есть усиление зла, т. е. тем большая угроза добру. Это-то и заставляет Толстого отвергать все «языческие» теории «блага всех» (или хотя бы большинства).

Злая искусственность общества абсолютно противопоставляется Толстым доброй естественности человека. Все злое заползает в человека исключительно из общества; все доброе, что еще может проявляться в обществе, идет от отдельных лиц. Борьба личности с покушающимся на нее со всех сторон обществом, борьба, составляющая главное содержание художественного творчества Толстого, потому лишь увенчивается в его глазах победой, что личность имеет дарованную свыше инстинктивную способность, как бы зрение сердца («свет» или «разум», как впоследствии выражался Толстой, однако далеко не в обычном смысле слова «разум»), которое помогает вовремя разглядеть гибельность всего идущего от общества и освободиться от этого зла. Это — безмерное преувеличение той *относительной* противоположности между личностью и обществом, которая имеется у Руссо.

Для Руссо, правда, личность может в данную историческую минуту стоять в положении борца за добро против испорченного общества, опираясь только на свои внутренние силы. Но возможно и совсем иное между ними отношение — отноше-

---

\* Вот почему Толстой всегда упорно отказывается поддержать стремление «толстовцев» к организации.

ние гармонии, согласия личной добродетели «патриота»-гражданина с обществом, построенным на мудрых началах, дающих полную свободу действий доброй личности. Возможен даже еще иной случай: добрая общественная среда может исправлять человека, впавшего, по личной слабости, в порок или моральные ошибки. Руссо говорит: «Различные наши положения (в обществе) определяют и изменяют без нашей воли движения нашего сердца... и менять нам следует не столько наши желания, сколько положения, которые их производят. Если мы хотим стать добрыми, устраним отношения, препятствующие нам в этом: другого средства нет». Эта мысль совершенно непереварима для Толстого. Бежать от соблазняющей среды — это слабость и невозможность. Ведь всякая среда, всякое общество одинаково полны скверны и соблазна; бежать — некуда. Да это и не по-христиански: ведь личность как единственный сосуд добра в мире должна, наоборот, всегда подавать «пример жизни» заблудшим людям. «Пример — доказательство возможности христианской, т. е. разумной и счастливой, жизни *при всех возможных условиях*; это одно двигает людей» (Письмо Толстого к В. И. Алексееву<sup>14</sup>, окт., 1881 г.). Бежать — было бы изменой своему долгу в борьбе с обществом, а Руссо говорит: «другого средства нет»... Вот почему Толстой не мог совершить «ухода» из Ясной Поляны. Только когда он ослабел... а впрочем, быть может, — когда еще раз старый учитель успел убедить его в своей правоте?

Если воззрения Руссо и его метод характеризуются общемою чертою «историчности», то воззрения и метод Толстого должны быть охарактеризованы как «абсолютные». Во имя абсолютно-доброй, естественной личности он требует для нее и абсолютной свободы от внешних общественных связей. Он — индивидуалист абсолютный; по сравнению с ним пресловутый индивидуализм Руссо может показаться скорее отрицанием индивидуализма. Единственная общественность, какую еще может признавать Толстой, это внутренняя общность чувства людей, свободное единство мнений, иначе — общественное мнение, силу которого он, по-видимому, в конце концов и считает движущею человечеством\*. Собрание людей, совер-

\* «Стоит уничтожиться соблазну, оправдывающему денежную власть над людьми, и изменится общественное мнение о том, что похвально и что стыдно, и изменится жизнь».



шенно единогласных в признании абсолютной, естественной правды, и будет осуществлением идеального «Царства Божия», без законодательства, без судов и наказаний. Гармония внешняя будет сама собою вытекать из гармонии внутренней, без всяких искусственных аппаратов.

Но, разумеется, на этом не останавливается логика толстовской абсолютности. Его вере в абсолютно-человеческое, в вечно-доброе соответствует и «объяснение веры» или «метафизика веры». Абсолютная аксиома «прекрасной души» (берем термин Руссо) не может опираться на какие-либо исторические или социальные соображения, ибо все социально-историческое преходяще, обманчиво, лукаво. Она может иметь своим фундаментом только Вечность, Абсолютную сущность всего, с которой она прямо сливается и из которой истекает. Абсолютная метафизика Толстого (поскольку мы находим ее, в особенности в книге «О жизни» и в брошюре «Христианское учение») представляет собою повторение многих других метафизик, надеявшихся возвысить человеческую природу перенесением особо ценных свойств последней в сферу вечности, а прочие предоставить презренной сфере преходящего. Со времен Платона вечным признавался разум, Дух, со времен Канта — Воля. Толстой берет сродный последней, но и отличный от нее элемент Чувства («Любви»), т. е. тот самый элемент, который заимствован им в качестве исходного принципа у Руссо.

Здесь еще раз с особой яркостью отражается «абсолютная» тенденция Толстого. У Руссо «голос сердца», чувство отнюдь не возводится на степень единственно-сущего, абсолютного и вечного. Правда, в своем «Исповедании веры савойского викария» он пользуется фактом чувства благоговения как своего рода опытным доказательством бытия Бога — подобно тому как Декарт выводил то же самое из факта присутствия в нашем конечном мышлении идеи бесконечного. Однако Руссо никогда не доводил этого своеобразного доказательства до обожествления самого чувства. Его Бог — обычный Бог дейстов, т. е. всемогущая личность, одаренная разумом и волей (также и чувством), задача которой — учреждение и охрана «законов природы», сбережение нашего грешного мира так, как он есть (ср. два «члена символа веры» савойского викария, а также письмо к архиепископу Бомону).

Совсем другое дело — метафизика Толстого. Его Бог-Любовь есть абсолютное чувство и единственное бытие, исключаящее из своих пределов все, что не чувство, что не любовь. Поэтому

Бог прежде всего не имеет ничего общего с нашим материальным миром, способным оскорбить его святую сущность одним своим наличием. Толстой пишет, напр<имер, священнику С. К. (25 дек. 1908 г.): «Для меня лично самое высшее внимание Бога, вполне удовлетворяющее меня, есть то, которое выражено в I послании Иоанна, гл. IV, стихи 7, 12, 16, именно то, что Бог есть Любовь»<sup>15</sup>. Полная внеприродность Бога у Толстого устанавливается многочисленными его указаниями, что Бог есть «внепространственное, вневременное начало». В книге «О жизни», приравнивая Бога к понятию «жизни» (вечной, истинной), он утверждает, что «с сознанием жизни не соединено понятие времени и пространства... Не сознание (жизни) есть призрак, а *все пространственное и временное призрочно*».

Призрачно, т. е. на самом деле не существует. Весь наш ощущаемый нами мир, с эвклидовым пространством и астрономическим временем — только нечто кажущееся. А существует какая-то вечная «жизнь» (не наша, естественная, а, очевидно, сверхъестественная), которая и есть Бог, чистая, безличная Любовь. Это хотя и последовательно в своем роде, но как это далеко и от нас, и от мира, и от Руссо! Это значит прямолинейным, абстрактным, логическим путем превратить первоначальное понятие «естественного» в полное отрицание естественного. Руссо неповинен в таком безысходном противоречии, ибо всегда умеет ограничивать всякую свою идею пределами, условиями, в которых она только и может иметь смысл. Так, его религия отнюдь не исключает мира временного и пространного. Напротив, она очень определенно признает мир. «Мои ощущения происходят во мне, так как дают мне чувствовать мое существование; но их причина мне чужда, так как я испытываю их, не обладая этой причиной, и от меня не зависит ни производить их, не уничтожать. Итак, я ясно понимаю, что мое ощущение, которое во мне, и причина его или объект, находящийся вне меня, — не одно и то же. Таким образом не только существую я, но существуют и другие существа, т. е. объекты моих ощущений... Но все, что я чувствую вне меня и что действует на мои чувства, я и называю материей». Поэтому Бог Руссо — пусть это будет и непоследовательно с абсолютной точки зрения — ограничен миром. Да и самая его роль, в сущности, связана только с миром. Даже любовь к Богу у Руссо есть «любовь к порядку», т. е. к законам природы прежде всего, а затем — и к законам гражданского общества. Поэтому-то «мудрый законодатель»

Руссо подводит под свой «общественный договор» добавочный фундамент «гражданской религии». Такая «гражданская религия» должна быть для Толстого синонимом насилия над совестью, и — согласимся здесь с Толстым — не без основания. Руссо ведь доходит с своей гражданской религией до требования смертной казни для каждого ее сознательного нарушителя: он ведь «совершил величайшее из преступлений, он солгал пред законами». Однако грех Руссо свойства тоже относительного, условного; это частное уклонение Руссо от его собственных принципов. Толстой, создав себе абсолютного Бога, непримиримого с миром, как вода с огнем, едва ли не подрывает раз навсегда почву под своими принципами. В самом деле, ведь эта Любовь самым жестоким образом ненавидит мир, словно Ормузд Аримана<sup>16</sup>. Если же не забывать, что этот бедный мир для нас, земных людей, есть, пожалуй, единственный, то Бог Толстого — *начало всененавидящее*. Так-то любовь оправдывает здесь свое обычное, близкое и понятное каждому земному сердцу (по мнению самого же Толстого) содержание! Таков результат желания обладать величинами только бесконечными, вечными, безусловными, «чистыми». Неуклонный итог всякой неумеренной абстракции, не желающей оглядываться на свои неизбежные, реальные условия и последствия...

С моей стороны здесь нет преувеличения. Принципы Толстого в их чистом виде, несомненно, клонят к уничтожению сей греховной жизни. Вспомните, что он говорил о половом вопросе, когда захотел высказаться откровенно и решительно. «Крейцера соната» дышит жестокой враждой к самому источнику человеческой жизни. И как бы ни пытался смягчить Толстой это схимническое произведение в «послесловиях», верно то, что он проповедует здесь всеобщее безбрачие, т. е. добровольное самоубийство человечества. К тому же выводу он приходит и другими путями: так, оставив первоначальную проповедь святости труда (знаменитые «Четыре упряжки»; ср. также предисловие к сочинению крестьянина Бондарева «Трудолюбие, или Торжество земледельца»)<sup>17</sup>, он потом, в 90-х годах, уже решительно осуждает свою прежнюю точку зрения. Он убеждает теперь своих последователей: «работа как добродетель, le travail, как то считается в Европе и у нас трудолюбивыми мужиками, есть величайший и злейший соблазн...» «Я думаю и думал, что идеал Христа, как и в брачном вопросе, состоит в том, чтобы не жать, не сеять» (Письмо Е. И. Попову<sup>18</sup>, авг. 1890 г.). Он идет дальше и

утверждает «необходимость бездомности, бродяжничества для христианина».

Это — также верный путь к истреблению жизни, заодно с ненавистной цивилизацией. Слишком много ненавидит пророк единосушей любви! Этого бы не случилось с ним, если бы он, как савойский викарий Руссо, ограничивал свои абстрактные умозрения земными условиями. Он бы тогда знал, что «истина — в вещах, а не в моем разуме, который их судит, и чем менее я вкладываю своего в суждения, какие я о них составляю, тем более я уверен, что приближаюсь к истине».

Именно эта всегдашняя оглядка на «вещи», эта осторожность в методе сделала идеи Руссо в конце концов столь научно-объективными и практически-влиятельными, вопреки его видимой субъективности («чувствительности»). Толстому, чтобы удержаться на уровне жизненности, приходилось постоянно вырываться из мертвящих рук своего «вечного» принципа. И делал он это с величайшей непринужденностью, каждый раз, когда поднимало свой голос его необычайно кипучее, жизнелюбивое чувство, его страстно-деятельная природа. Не только его образцовая деятельность во время самарского голода 1873 г. и тульско-рязанского голода 1891–1892 гг., не только его школы, мировое посредничество, издательство «Посредник» и прочие нарушения христианского неделания свидетельствуют против его догмы. Все его художественные произведения, дышащие бессмертной, вечной (мы, разумеется, говорим о *человеческой* вечности, в пределах истории) любовью к жизни, идут вразрез с абсолютными принципами их творца. Оттого-то он и был с ними в крупной ссоре. Но, ссорясь с «Войной и миром» и «Анной Карениной», он в то же время выпускал политический памфлет за памфлетом, брошюру за брошюрой, метя в сердце старого порядка. И сила в них была отнюдь не от «чистого принципа». Отрицать начисто труд и хлопотать, напр<имер, о национализации земли, по Г. Джорджу<sup>19</sup>, — это уж уступка «князю мира сего», и не маленькая. Убеждать рабочих, хотя и «религиозно», не работать на капиталистов за слишком низкую плату — тоже значит соприкасаться с прахом земли. Чистая Любовь, пожалуй, побрезговала бы вмешательством в «царство денег». А там еще советы «высшим сферам» о введении конституции... Все это — непоследовательности с точки зрения вечности. Но не будем слишком придирчивы. Толстой был всегда строго последователен по отношению к своему непосредственному, естественному чувству, а эта последовательность всего ценнее в глазах адептов «культы сердца».

Итак, хотя бы и против логики, но согласие ученика с учителем оказывается в значительной мере восстановленным. Вечная Любовь Толстого силою земной действительности оказывается сведенной опять-таки к глубоко социальному чувству, к «человечности» Руссо. Естественный инстинкт сильнее искусственного разума. Здоровое чувство Эмиля еще раз освобождается от метафизических предрассудков среды.

### 3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ПРИЧИНЫ НЕСОГЛАСИЯ МЕЖДУ УЧЕНИКОМ И УЧИТЕЛЕМ

Собственно говоря, Толстой остается верен общему духу Руссо даже в самых своих отклонениях. Даже превращая перспективное историческое мировоззрение Руссо в плоскую схему абсолютов, где известно только вечно-правое и вечно-левое, вечно-черное и вечно-белое, «настоящее» Божеское добро и безусловное дьявольское зло, — Толстой все же не выходит из пределов общей им доктрины, по крайней мере формально. Ведь Руссо выставил на своем знамени примат чувства в человеческой жизни, между прочим, и в образовании идей. А примат чувства имеет свою крайнюю судебную инстанцией: «я так чувствую; да будет на место разума чувство». Понятно, что при этом оставляется самая широкая свобода для произвольных построений каждого человека, лишь бы чувство его, говорящее ему то, а не иное, было искренне и, так сказать, достаточно громко. Если при этом два оракула чувства расходятся в своих вещаниях, то это опять-таки несколько не противоречит само по себе сущности учения. Только разум, с его пагубной свободой, может искать всеобщие необходимых идей... Впрочем, я, пожалуй, уже несколько уклоняюсь от действительных мнений Руссо и Толстого. Так говорят не они, а скорее сторонники религии внешнего откровения. Они же, каждый отдельно, утверждают, что их сердце, пользуясь услугами разума, открывает им единственно верную, следовательно, всеобще-необходимую истину. Но, во-первых, это непоследовательно: им следовало бы объявить религию делом крайне изменчивым, в зависимости от множества людей и от разнообразия чувств. Во-вторых, скрытая логика их примата чувства, как мне кажется, должна так же

решительно исключать «разумные» доказательства основных истин, как и у верующих в откровение; недаром английские сектанты XVII века (из числа индепендентов), стоя на почве подобной же доктрины, говорили о «внутреннем» откровении. «Голос сердца» Толстого и Руссо, в сущности — такое же «внутреннее» откровение.

Однако, повторяю, согласие Руссо и Толстого в формальном применении догмата чувства — я не умею назвать иначе этого, не терпящего возражений принципа — остается все же ограниченным действительную идейной аберрацией ученика. Аберрация же объясняется разницей в чувствах, диктующих одному скорее светские, правовые политические теории, другому — божественные, моральные, индивидуалистические. Интересно более строго исследовать вопрос: за каким же из двух «культов сердца» мы должны признавать больше прав на руководство в жизни и на чем основаны такие права?

С точки зрения Толстого, надо признаться, этот вопрос остается неразрешимым. Ведь, по его мнению, божественное чувство любви, божеский «свет» — если только к нему искренно и внимательно прислушаться — должны говорить каждому человеку одно и то же. Конечно, призраки мира сего, пристрастия и т. п. заглушают голос природы и могут исказить лик Любви в нашем представлении. Но это дела не меняет. Почему я должен считать, что учение чувства Толстого вернее учения чувства Руссо? Где гарантия, где ручательство подлинности того или, напротив, другого? Гарантия — в нем самом, в явной, чувствуемой чистоте учения любви. Так говорит Толстой; но если я запротестую и скажу, что мое чувство, мой общественный инстинкт громко говорит в пользу Руссо? Что тогда? Или еще хуже: мое чувство колеблется между тем и другим. Тогда окажется, что могут быть два учения чувства, равноценных перед Господом. А между тем они, несомненно, во многом толкают меня в разные стороны. Трагическое положение! А если, кроме Толстого и Руссо, явятся еще иные, с иными чувствами? Где, наконец, критерий истины?

Очевидно, что окончательный критерий не в чувстве, а, пожалуй, все в том же земном, человеческом разуме. И если Толстой, сторонник абсолютной безошибочности божественного голоса чувства, не в силах помочь нам, попробуем обратиться снова к Руссо, который и чувство низводит до земного уровня, и разуму дает при нем существенную роль.

Мы уже видели, что Руссо прекрасно понимал объективную природу исторических явлений\*. Он знал поэтому, что чем выше чувства человека, тем вернее порождены они в нас не природой, а социальной средой, а самые высшие чувства те, которые представляются их носителям каким-то внутренним откровением и выливаются в религиозные системы и социально-политические учения, не только не врождены человеку, как верит Толстой, а всеми своими корнями погружены в социальную почву. Эта идея была необычайно плодотворна в науке, образовав сущность современных историко-философских взглядов, укажем, для примера, лекции «Об искусстве» Тэна, где всякое произведение искусства рассматривается как своего рода плод данной страны и эпохи, или же упомянутую «Жизнь Иисуса» Ренана и многие сочинения Гюйо<sup>20</sup>.

С этой точки зрения становится вполне объяснимо происхождение специального оттенка в чувстве Толстого, внушившем ему те или другие отклонения от Руссо. Руссо был сын одной, Толстой — другой социальной среды. Если взглянуть на общество, в котором жил каждый из них, как на целое, то сразу поражает сходство Франции середины XVIII века и России середины и конца XIX века. Как тут, так и там полукрепостные формы общежития, разрушающийся самодержавный режим. Чувство людей стало широким потоком направляться против разлагающегося порядка. Вот объяснение протеста и Руссо, и Толстого. Но ведь это — объяснение их сходства, а не различия. Нам нужно глубже проникнуть в детали социального строения, в те социальные слои, на какие распадалось и распадается общество. При суждении об окраске чувства того или иного деятеля огромное значение имеет его общественное положение. Это до того важно, что каждый историк в так называемой историко-филологической критике различных документальных источников — летописей, мемуаров, дневников, литературных произведений — обязательно прибегает к определению общественного положения автора. Он

---

\* Дж. Морлей в своем труде о Руссо упрекает Руссо в неисторичности. Мне кажется, что это ошибка. Морлей прав в том, что исторические сведения Руссо были не очень обширны и что, вследствие отсутствия во времена Руссо рациональной критики исторических источников, он нередко слишком доверялся свидетельствам Тита Ливия, Геродота и других, считая подлинною историей предания Греции и Рима. Но это не помешало ему каким-то удивительным чутьем проникнуть в сущность процесса исторического развития.

знает, что свойственные известному сословию, классу, профессии интересы и чувства дают бессознательное пристрастие к различным психологическим формам и идеям.

Эту-то историко-филологическую критику я и попытаюсь применить к чувству Руссо и Толстого.

Тут нам сразу становится ясно, что Руссо и Толстой неизбежно должны были разойтись в своих «демонах». Силою протестующего времени оба получили энергичное социальное внушение к протесту; но для одного из них, Руссо, внушение это было совершенно естественно, как для сына народа, к которому он принадлежал весь, целиком, с головы до ног, притом именно к его трудовым, обездоленным слоям, соками которых паразитарно питался весь *ancien regime*<sup>21</sup>. Толстой же был с ног до головы барин, т. е. принадлежал к тем, в чьих руках был скипетр эпохи. Понятно, что тайно посеянный в его сердце протест был протест против сословной основы его собственного существования. Уже из этого одного видно, что его чувство должно было иметь несколько искусственный и сложный характер, должно было видоизмениться соседством в его сердце с прирожденными инстинктами и воспитанными чувствами барской среды.

Спора нет, чувства Толстого, лившиеся таким кипучим потоком из его сочинений на весь современный мир, имеют великую общечеловеческую цену и интерес — иначе он не мог бы производить такого мощного впечатления на сердца самых разнообразных по национальности и по общественному положению людей. Это — не чувства первого попавшегося русского барина и отнюдь не специфически-барские, сословные чувства. Но социально-психологическая форма, в которую все же заключены его общечеловеческие чувства, есть форма барская, необходимо отличная от чисто плебейской, народной формы Руссо. И эту особенную барскую форму надо выяснить, выделить, чтобы иметь затем возможность сказать, какому же из двух голосов природы или вещаний самого Бога следует отдать предпочтение и в какой степени.

Руссо, как живой отпрыск, как атом бесправного народа, всю душой болел за народные права и ненавидел привилегии знати. В одном из своих писем Мальзербу он говорит: «Я ненавижу великих (знатных), ненавижу их сословное положение, их предрассудки, их мелочность, все их пороки и ненавидел бы еще больше, если бы меньше их презирал» (письмо 28 июня 1762 г.)<sup>22</sup>. В других местах мы находим выражения страстного негодования за обиды французских



крестьян, которых Руссо много и близко видел во время своих пешеходных блужданий. Сам претерпев немало кровных унижений от «бар», как в бытность свою еще лакеем и гувернером, так и потом, уже литератором, он весь загорался при виде малейшего бесправия. Он нутром своим, ранее всякого рассуждения, знал цену правовой свободы, тем более что живо помнил относительную свободу своей женевской родины. Вместе со всеми элементами народа, не вовсе забытыми крепостничеством, он ощущал настоящий голод «прав человека».

Даже и пороки Руссо были пороками того же народа. В своей личной жизни Руссо далеко не может назваться образцом добродетели; на его совести есть и весьма темные пятна (напр<имер, отдача им пяти своих детей в приют «найденшей»). И вообще, в фактах его биографии не встретим ни громкого геройства, ни изящества. Это — черненький, часто некрасивый, взъерошенный, грубоватый выходец из задыхавшейся в рабстве массы. Малодушие, необычайная застенчивость в высшей среде, какой-то пассивный фатализм — неотъемлемые черты Руссо, черты той массы, которая только начинала тогда просыпаться и чувствовать, но не умела еще жить. Зато, с другой стороны, выйдя в люди и имея все шансы занять наверху, у самого источника привилегий, теплое место (сам король Людовик XVI обратил на него благосклонное внимание), Руссо вдруг самым энергичным образом совершил то фактическое опрощение, которое для Толстого всю жизнь было лишь идеалом. Для Руссо это было так просто: вместе с париком и шестью дюжинами рубашек тонкого полотна он выбросил за окно и привилегию посещения салонов, и благосклонность общественного мнения. Все биографы Руссо, даже враждебные ему, подтверждают его непреклонность в отказе от «данайских даров» со стороны знатных покровителей, в том числе французского, прусского и английского королей. Этот «медвежонок» (Ourseau — измененное для шутки «Rousseau») жил и умер гордым плебеем, бедняком. Прямым сыном народа глядит он на вас и из своих сочинений. Он требует отмены всех и всяческих привилегий, введения равноправия и народного самоуправления как необходимой гарантии против насилия отдельных лиц или групп над всем обществом. Его «Общественный договор» стремится заменить старое «право сильного» новым порядком свободного добровольного самоподчинения всех творимому всеми же закону.

Другое дело — Толстой. «Естественные» его чувства составляли как раз ту сословную психологическую оболочку, от которой он всю жизнь свою всячески старался освободиться. Все великосветские герои его произведений рисуют живо, какие мытарства и муки переживает барин, пытающийся раскрепостить свои человеческие чувства от цепей сословия. Поэтому проникнуться требованиями века, т. е. требованиями народа, которые столь живо чувствовал Руссо, — проникнуться ими Толстой мог, лишь совершая над своим барским нутром крайнее моральное насилие. Что же двигало его к такому насилию, несмотря даже на столь крепкое в нем всегда убеждение в правдивости прирожденного чувства, в том числе, казалось бы, и чувства аристократического самомнения, чувства превосходства белой кости над черною?

Мне кажется, двигало Толстым не что иное, как его врожденный художественный талант. На Толстом можно изучать сущность такого таланта. Сущность эта состоит в выдающейся способности переноситься воображением во всякого другого человека — способности, присущей Толстому в самой необычайной степени. Это художественное ясновидение, дар сам по себе близкий к любознательности — т. е. происхождения интеллектуального, а не эмоционального, — естественно приводило к исключительно живому и ясному пониманию мотивов и интересов разных лиц, попадавших в обширный круг житейского наблюдения художника. Отсюда прямой путь к прощению, к снисхождению, к сочувствию всяким страдающим, а в особенности, конечно, наиболее страдающей массе. Таков исходный пункт толстовской любви. Сам Толстой раскрывает нам особый смысл этого своего термина в письме к Новоселову, 1889 г.<sup>23</sup> Любовь для него, оказывается, не простое непосредственное чувство, а «проникновение», т. е. всестороннее, полное, объективное понимание других людей и их связей между собою, понимание их «в Боге». Оттого и можно всякого любить, что понимаешь его «кругом»: вспомним «круглого» Каратаева, равно ко всем ласкового.

Вот эта-то, так сказать, *художественная любовь* и подняла в Толстом голос против всех барских чувств и вооружила его против обид барской цивилизации. Психология — совершенно отличная от непосредственности и естественности Руссо, на собственном опыте изведавшего горечь народной судьбы. Сравнительная искусственность позиции Толстого и okolность его путей протеста бьет в глаза. Говорю это далеко не в суд и не в

осуждение: каким бы путем человек не пришел к признанию прав народа, это признание само по себе искупает все; и даже чем труднее ему было увидеть истину сквозь гипноз своего общественного положения, тем больше достоин он удивления. Тем не менее эта искусственность и окольность — не самые лучшие условия для полного совпадения толстовского христианства с линией действительных чувств и требований народа. Руссо только впитывал, по пути, своим страстным сердцем и своим умом, свободным от цепей традиции, все близко родственные ему народные чувства; Толстой сперва пропускал всю жизнь сквозь призму своей творческой фантазии, и, как бы ни была сильна эта фантазия, она все же имеет лишь субъективный характер по сравнению с «природой», с самим голосом народа. И как бы ни искренна была любовь Толстого к народу, она все же — любовь к народу, а не любовь народа к самому себе.

Поэтому вместо права и политики, вместо народного самодержавия и «противления злу» социальным согласованием доброй воли всех у Толстого и выступают на первый план мораль, любовь и непротivление злу насилем. Как член властвующего сословия, он слишком мало мог проникнуться непосредственно гнетущим чувством бесправия, чтобы приобрести столь же непосредственный инстинкт права. С другой стороны, торжество любви к народу в его сердце столько стоило ему борьбы с собою и с своей средой, что любви он и воздвигнул в своем сердце алтарь и она вытеснила оттуда все, что казалось ей несродно.

Это вовсе не значит, конечно, чтобы любовь ко всем сама по себе противоречила требованию равноправия. Смешно было бы и говорить об этом! Еще менее следует отсюда, чтобы любовь была необходимою принадлежностью барства, в противоположность народу. Такое предположение тоже способно вызвать улыбку! Я хочу сказать совсем другое: не сама по себе любовь является барским качеством, а в своеобразной исторической психике Толстого она заняла такое положение по отношению ко всему его душевному миру, что резко противостоит правовым требованиям народа и времени, а потому и получает в конце концов значение барского пережитка.

«В конце концов» — ибо сперва, как мы видели, именно любовь рассорила Толстого со средой его предков и обратила в народника. Но затем, когда ему оставалось, по-видимому, сделать лишь один шаг далее в направлении к современной демократии, он упорно ограничивается первым шагом, объяв-

для его не просто необходимой ступенью к высшему, а, наоборот, высшим идеалом всяких человеческих стремлений. Вот в этой-то задерживающей, тормозящей тенденции я вижу скрытое действие сословной психологической формы — а вовсе не в любви как таковой. Любовь как таковая, как чувство, как живой импульс, напротив, постоянно увлекала Толстого все дальше и дальше на историческую дорогу народных требований, часто вопреки его принципам, как то мы видели в предыдущем изложении. Но, с другой стороны, любовь, возводимая в теоретическую панацею, постоянно останавливала его в его народных увлечениях. И под теоретической панацеей, в глубине, таилось несознаваемое, темное, косное, барское чувство, какая-то глухая боязнь народа, какое-то недоверие к способности народа лучше организовать самому, чем организовал его ранее насильник-барин своими ежовыми рукавицами.

Толстой и для народа рассчитывает только на ту любовь, которая воскресила и духовно воспитала его самого. Этот ход внутренней жизни великого писателя представляется даже логичным в своем роде. Толстой несет народу самый ценный перл из сокровищ своего сердца. И правда, вряд ли возможно вообразить себе широкую демократию будущего без взаимной любви между всеми людьми. Но когда такая любовь принимается исключать необходимые основные условия самоопределения людей в обществе, то мы с некоторой грустью отмечаем дыхание прошлого на ясных чертах идеи будущего. Святой барин, чудак-барин, барин не от мира сего, именно своею милою непричастностью к идущей сейчас борьбе за права и оказывается все еще не освободившимся от барского типа. Ведь неумелость в современной житейской, между прочим, и политической практике и пренебрежение к последней так характерны для старых бар.

Как казалось Толстому, заново открытый им догмат любви ставил его в необычайно выгодную позицию беспартийности, беспристрастия среди современной свалки. В действительности же он часто оказывается со своей любовью «вне времени и пространства», т. е. вне жизни, вне живого ощущения ее самых больных сторон; не то что Руссо, больной болезнями народа. Толстой полагал, что его взгляды придают ему необычайную свободу критики: все в современности в большей или меньшей степени отрицала и отвергала его любовь. В действительности же, совсем наоборот, именно свобода критики и страдала всего больше. Это верно отметил еще Тургенев

в своих отзывах о Толстом-беллетристе; так, например, в письме к Полонскому по поводу «Анны Карениной» Тургенев писал: «Роман в целом отличается отсутствием свободы... Все это пахнет Москвой... славянофильством, юнкерством и т. п.»\*<sup>24</sup> И действительно, формальная широта критики Толстого весьма нередко, при очной ставке с реальной жизнью, обращается в робость, в тиски. Чувство любви, заявляя симпатию к страдающему народу, в то же время призывает нашу симпатию и к «великим» (как выражался Руссо), на том основании, что ведь и они — люди, следовательно, не могут быть исключены из действия закона христианской любви. А потому, при всей крайней смелости Толстого в отрицании старинных привилегий, он на практике будет советовать чрезвычайную мягкость и осторожность в их отмене. Вряд ли нужно доказывать, что такую обоюдомягкую проповедь может создать лишь тот, кто слишком близко и лично связан с людьми прошлого, кто хотя бы и всей душой призывал будущее, но не может не ужасаться при мысли, как губительно это будущее для близких ему по жизни людей. Близким другом Толстого очень долго был Фет<sup>26</sup>, это воплощение крепостнического кулачества, хотя и в оболочке сладкозвучного лирика. И как же Толстому было бы не скорбеть об участи его «Фетушки» в случае демократической реформы? Ведь «Фетушка» в новой обстановке был бы совершенно немислим. Оттого-то мы и встречаем у одного из весьма сведущих биографов Толстого Левенфельда следующее утверждение: Толстой «уже в 1868 г. пришел к убеждению, что великая мера (освобождение крестьян) имела и дурные стороны. Она была преждевременно проведена в жизнь и обязана своим происхождением теориям любящих народ теоретиков, а не истинным потребностям народа и необходимости»<sup>27</sup>. Конечно, мотивируется это указание благом народа, но, несомненно, любовь Толстого хотела бы возможно мягче постелить солому, на которую пришлось тогда падать людям, столь ему близким. Ведь он пережил вместе с ними такую привязанность к сословному фундаменту — к земле, к «своей собственной природе», как выражался он в письме к Фету (май 1861 г.), — «на которой женился посредством купчей крепости или от которой родился по

\* Те же выражения об «отсутствии свободы» встречаются в письме к Суворину о том же романе и к Дружинину по поводу «Утра помещика»<sup>25</sup>.

наследству, еще лучше». Пустынный Ясной Поляны слишком был к ней привязан, чтобы не болеть душой за таких же обитателей дворянских гнезд, хотя и осуждал их любовь к роскоши и их эксплуатацию народа.

Но, конечно, не Руссо, которому едва ли не больше пришлось страдать от любви высокопоставленных меценатов, чем от их немилости, который приобрел к концу жизни даже какую-то манию страха при малейшем намеке на «благоденствие», не он бы затруднял себя заботами о судьбе этой естественной привязанности. У Руссо не было теории, которая бы затрудняла разрыв, да и темперамент его не мог бы вынести продолжительное время условий Ясной Поляны, будь у него даже в наличности толстовские теории. Можно ручаться, что Руссо не выдержал бы и десятой части тех мучений, которые выносил среди «роскоши» своей Ясной Поляны граф Толстой\*; он просто бежал бы куда глаза глядят, по своему с детства усвоенному, подмастерскому обычаю. Бежал бы, не глядя, что сзади бросает. Но Толстой был необычайно терпелив. Лишь перед смертью вступил он, наконец, прямо на путь человека из народа, приблизившись тем к своему учителю Руссо.

Это же отсутствие свободы, эта же связанность старым видны и в другом отношении. Как указывал Тургенев, Толстой унаследовал свою идею любви вместе с «собственной природой», от старшего барского поколения, притом консервативного лагеря. Ведь славянофилы, совершенно подобно Толстому, критиковали всю современную культуру гнилого Запада с точки зрения христианской любви, якобы особо присущей русскому народу (в брошюре Толстого: «О значении русской революции» сохраняется след этого взгляда в виде надежды на богоизбранность славянства). И так же точно они, во имя этой любви, отрицались от всякой политики, как греха насилия. Политика представляется славянофилам, как и Толстому, делом всегда корыстным, всегда направляемым групповыми

---

\* «В своей исключительно счастливой в мирском смысле жизни, — говорит Толстой («В чем моя вера»), — я наберу страданий, понесенных мною во имя учений мира, столько, что их достало бы на хорошего мученика во имя Христа. Все самые тяжелые минуты моей жизни... до того нездоровья и тех неестественных и мучительных условий жизни, в которых я живу теперь, — все это мучительство во имя учения мира». Это писано еще в 1884 г., за 27 лет до смерти! Подобные жалобы встречаются и в статье: «Три дня в деревне» («В. Е.». 1910 г. № 9).

интересами, в ущерб любви ко всем. Поэтому-де русский народ и возложил все бремя политики на плечи внесловного самодержца, оставив для себя исключительно моральную жизнь. Реформаторская идея славянофилов была направлена к освобождению народа и его мысли, но условием для реформы предполагалась опять-таки любовь и согласие всех, в чем явственно слышался голос барского самосохранения.

Толстой, конечно, далеко ушел от славянофилов, но христианство его подчас тоже отзывалось «Москвой и славянофильством». В письме к Александру III (март 1881 г.) он так доказывает необходимость для России обновления христианством: «Убивая, уничтожая их (социалистов), нельзя бороться с ними. Не важно их число, а важны их мысли. Для того чтобы бороться с ними, надо бороться духовно. Их идеал есть *общественный достаток, равенство, свобода*; чтобы бороться с ними, надо поставить против них идеал такой, который бы был выше их идеалов, включал бы в себя их идеал... Есть только один идеал, который можно противопоставить им, — тот, из которого они выходят, не понимая его и кощунствуя над ним, — тот, который включает их идеал, идеал любви, прощения и воздаяния добра за зло»<sup>28</sup>.

Здесь «идеал любви» получает оправдание, приближающееся к сословно-консервативному, хотя и не узко-эгоистическое. Толстой вовсе не желает с помощью этого идеала сохранить дворянский строй России. Он понимает, и понял потом еще лучше, всю утопичность такого желания. Но он хотел бы сохранить право устройства новой, уже не дворянской России в руках прежних строителей, так как это, на его взгляд, дало бы наименьшее потрясение для всех. И для этого нужен «идеал любви». И в других подобных письмах он все так же увещевает старую власть взяться за новое дело. Любя народ, любя его будущую свободу, он все же инстинктивно больше верил старым деятелям — как ни обличал и ни порицал их грехи. И не только в своих письмах в «сферы», но и долгое время в своих «радикальных» сочинениях Толстой явно обращается преимущественно к читателю из верхов общества. Так, например, в «Так что же нам делать?» он предоставляет женщинам высших сословий самую существенную роль в будущей полной реформе общества, а в предисловии к брошюре: «Этика пицци» («Первая ступень», 1892 г.) он пишет об освобождении людей от потребления одуряющих веществ следующее: «И кажется, что это уже начинается. И как всегда, начинается с *высших классов*, тогда, когда уже заражены все низшие».

Наконец, видимый радикализм, даже своего рода нигилизм\* толстовской критики не должен обманывать наших глаз, так как он нередко — тоже косвенное порождение его барства. Легко достается абсолютное отрицание всего, кроме любви, тому, кто, найдя в себе силу, хотя бы только теоретически, отречься от скверны своего социального положения, в то же время не приобрел чувства симпатии к отрицающему старый мир, растущему в грязи городов цветку новой добродетели: защиты *своего* права на почве прав *всех*. При этом условии всестороннее отрицание, самую свою всесторонностью, показывает, что оно хватает через край; оно сродни старорусскому типу широких натур, которые уж коли возьмутся отрицать — так уж дотла все.

Коль любить — так не на шутку,

Коль ругнуть — так уж с плеча!..<sup>29</sup>

Тут опять-таки просвечивает крепостная косточка. Старые бары, подобно грозному Ивану Васильевичу, любили, нагрешив, каяться вовсю, каяться так, чтобы все кругом знали, что нет хуже пса смердящего, как он, кающийся. Толстой под формую «христианского учения, соответствующего современному развитию человечества», стремится увлечь весь народ в свое старозаветное, безмерное покаяние, силою которого и надеется спасти мир. «Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (ср. брошюру «Опомнитесь»). Но ведь мы знаем, сколь мало богаты результатами бывали покаянные кризисы батюшки Грозного царя, наверное глубоко искренние. И, пожалуй, пора уж нам перестать верить в домашнее средство всенародных покаяний, по завету седой старины. Время наше новое, и нет над ним силы у старосветских преданий.

В личной жизни Толстого покаяние играет определяющую роль. Вероятно, еще на севастопольских бастионах он впервые стал замышлять свое всемирное покаяние, когда навсегда убедился в крушении крепостного прошлого. Но живым, растущим слоям современной народной массы и каяться не в чем. Ничего не может обещать покаянное возвращение в пыль веков. Не столько вера в изношенные символы прошлого, сколько надежда на вновь созданные и созидаемые орудия разума человеческого ведет новые поколения. Руссо, с его «Общественным договором», дает нам в руки средство свободно

\* Выражение Тургенева по поводу отрицания Толстым искусства.



создавать новую свободно-договорную организацию общества вместо старинных организаций насилия.

Толстой совершенно остался глух к этой стороне воззрений Руссо. Вышедший из помещичьей среды, «севастопольский солдат», близкий свидетель палочных времен, он усматривал насилие даже и там, где была разве лишь тень его, сходство только по форме, при разнице по существу. Уничтожение насилия путем сознательного договора — этой формы общества не в силах был уже усвоить великий выходец из старой Руси. Другое дело — Руссо, сам вышедший из политически деятельного слоя женеvской республики. Руссо живо предчувствовал в будущем колоссальное, самодеятельное движение европейских масс и для него старался создать идеальные формы. Не меньший ненавистник политического насилия, чем Толстой, он отыскал для него историческое, т. е., конечно, относительное, а не абсолютное противоядие в *участии всех в политике*, т. е. в том, что врагу старинной «политики» из числа ее бывших, хотя бы моральных участников не может не казаться безграничным расширением старого зла. Все — политики! Да это для Толстого равносильно тому, чтобы всякий смирный деревенский мужик возмечтал о требовании лично для себя подобных же привилегий насилия, какими владеют сейчас немногие бары. «Я представил себе, — говорит, напр<имер, Толстой, — что всем нам и нашим детям с детства словом и примером внушается не то, что внушается теперь, что человек должен соблюдать свое достоинство, отстаивать перед другими свои права (*чего нельзя иначе сделать, как унижая и оскорбляя других*), а внушается то, что ни один человек не имеет никаких прав и не может быть *выше или ниже другого*».

Итак, для Толстого право совершенно совпадает с привилегией, с унижением и оскорблением других. Чтобы уйти от этого греха, он создает утопию *всеобщего бесправия*. Эта отрицательная демократия есть отголосок тех жестоких времен, когда только безграничным смирением, т. е. самоуничтожением, можно было человеку, не участвующему в насилии, приобрести право существования в гнетущей всех без разбора общественной среде. Но новое время уже теперь оставляет гораздо больше свободы для молекулярного движения масс. Анахронизмом является такой преувеличенно боязливый призыв. Естественно, нынче наоборот, стремление расширять уже живущую в массах, хотя все еще слишком недостаточную свободу.

Толстой пытается с истинно барским размахом установить безусловную противоположность злого насилия и доброй свободы, еще небывалой на земле. Руссо устанавливает более скромную, условную противоположность общественного насилия и общественного согласия, уже наблюдавшегося, по его мнению, в древних республиках и в некоторых из современных ему малых государств. Что касается толстовского всеобщего бесправия, оно показалось бы Руссо дважды странным. Руссо твердо знает, что раб и господин — понятия соотносительные. Господа — лишь там, где рабы, и наоборот; рабство не может существовать без господ, ибо и сами рабы «всегда готовы господствовать или служить, смотря по тому, благоприятна ли им судьба или неблагоприятна». Всеобщее бесправие в глазах Руссо было бы лишь кануном новой тирании. Прекращение тирании совпадало для него с началом политической демократии.

Толстой надеялся построить новый мир из чистого кристалла Добра. Эта древняя кристалльная мечта имеет, быть может, один существенный недостаток в руках ее новейшего реставратора: отсутствие веры в чудеса. Современный разум, тоже не верящий в чудеса, в силу этого не доверяет и идеальным кристаллам, которые в действительности представляют собою обыкновенно отвлеченные схемы, творимые социальным слоем, теряющим почву под ногами. Конечно, это относится не к идее Толстого в ее драгоценном зерне, а лишь к ее обветшавшей, барской одежде.

#### 4. РУССО И ТОЛСТОЙ ПОД УГЛОМ ЗРЕНИЯ ИСТОРИИ

По сравнению с Толстым Руссо является в большей степени нашим современником, хотя он и умер за полвека до рождения Толстого. Так, в действительности, приближает и удаляет людей то самое время, которое Толстому казалось лишь призраком перед лицом вечного Бога, досадным призраком, только путающим людей, не дающим позабыть, что прекрасное прошлое невозвратно ушло.

Но ведь и Руссо постоянно обращал свое лицо с грустными вздохами в ту же привлекательную даль, в ту же волшебную дымку невозвратного. Да, конечно, и в этом заключается тоже

утопически-консервативная, оборотная сторона Руссо. Если в предыдущем изложении выступала вперед его прогрессивно-реальная сторона, то лишь по сравнению с полуславянофильским толстовским романтизмом, который еще наивнее «дикарского» романтизма Руссо, а также потому, что прогрессивная нота все же господствует в причудливом аккорде тех «противоречий» Руссо, над которыми считают нужным с презрительной гримасой издеваться его ученые и неученые противники.

Человеком прошлого делает Толстого его принадлежность к уходящему в прошлое слою населения, к слою, уже сыгравшему свою роль на исторической сцене. Учение Толстого — как бы высшая точка сознания барства, завещание мудрейшего из бар, увидавшего и закат барства, и зарю новых времен. Человеком современным делает Руссо принадлежность к народу, этому угнетенному барством слою, или, вернее — не слою, а создателю всех социальных слоев, тому маточному рассолу, из которого выкристаллизовываются в историческом процессе всевозможные социальные слои. Однако самая неопределенность этого понятия заставляет ближе определить положение Руссо в народной массе, чтобы уловить и те социальные трения, которые придали, так сказать, шероховатую, точно поношенную поверхность его сверкающим новой жизнью народным идеям.

Во времена Руссо во французской массе уже более или менее наметились те новые струи городского пролетариата, которые в наши времена являются главными носителями демократических движений. Сам Руссо принадлежал отчасти к этому легкоподвижному разряду людей, ничего не ждавшего от господствующих порядков и только в развитии новых отношений черпавшему свои надежды. Руссо любил людей этого оттенка — парижских каменщиков, плотников, трактирных слуг, как мы видим из его «Исповеди» и из «Воспоминаний о Руссо» Б. де Сен-Пьера. Подруга его жизни, Тереза, взята была им из этих же сирот общества, и крайняя умственная неразвитость этой «дикарки» может служить довольно верным показателем тогдашней малосознательности авангарда народной армии. Однако Руссо угадал основные черты просыпавшихся уже тогда стремлений этой части народа к самоосвобождению и воплотил их в своих политических трактатах. Насколько верен такой взгляд, показывают нам отзывы некоторых специалистов по Руссо, например, фрейбургского профессора Мориса Массона<sup>30</sup>. Последний даже склонен преувеличивать пролетарские черты Руссо, считая его

наследственным рабочим, со всею психологией, свойственной этому классу (см. его статьи о Руссо в парижском журнале «Revue des cours et conférences», № 29, май 1908 г.). «Весь Руссо, — говорит он, — объясняется Жан-Жаком, вся система — человеком, привычками его среды или, лучше, его социального класса». В действительности рабочего класса в современном смысле слова тогда еще почти не существовало, были скорее шаткие, текучие, неопределенные его зародыши, род социальной туманности. И Руссо надо считать скорее провидцем судеб этой туманности, а не идеологическим отражением «класса», т. е. формы ясно дифференцированной. Верно, однако, и то, что в своей многобурной жизни Руссо успокоился, наконец, лишь в те семь последних лет, когда вел существование вполне по своему вкусу. Зарабатывая на жизнь перепиской нот, он снимал квартиру в рабочем предместье Парижа и жаждал лишь одного: потеряться в трудовой массе и навсегда позабыть о своем «блестящем» литературном прошлом.

Однако, повторяю, эта особо близкая душе Руссо порода людей тогда не выделялась сколько-нибудь резко из остального народа. Создавая ее идею, сам Руссо неизбежно должен был, так сказать, проектировать последнюю на общий фон, на народ вообще: ведь и демократия Руссо была всенародная. Между тем в действительности народная масса была еще целиком погружена всею своею жизнью, всеми своими интересами, чаяниями и болями в готовом к разложению прошлом. И сам Руссо опять-таки сидел телом и душой, следовательно — и многими из своих «естественных» чувств, там же, в темном прошлом. Ведь по рождению он был далеко не «рабочий»: из числа пяти разрядов населения Женевы, он принадлежал к высшему, к «гражданам» (citoyens) или городской аристократии, представители которой одни только могли быть избираемы в правительственный совет «des Magnifiques, Très-honorés et Souverains Seigneurs»<sup>31</sup>. Он, следовательно, был лишь обнищавший потомок «хорошей фамилии». Впрочем, ведь и вообще пролетариат образовался из обломков и продуктов разложения старых общественных групп.

Ничего нет удивительного, если Руссо прихватил с собою, в составе своих идей и элементы, свойственные мировоззрению этой родной ему по крови части народа, этих «честных буржуа», как называет их Юлия в «Новой Элоизе», прибавляя, что они «образуют, быть может, наиболее достойный уважения разряд населения». Одно можно решительно отрицать в Руссо:

какую бы-то ни было духовную близость с теми, так сказать, сливками третьего сословия, которые в лице откупщиков, банкиров и финансистов стремились уже тогда захватить бразды общества и особо покровительствовали «философии». С ними-то и разошелся Руссо, резко порвав с Дидро, Гриммом<sup>32</sup> и салоном м-м д'Эпинэ. От этой в современном смысле слова капиталистической буржуазии он безусловно был далек. Его «честные буржуа» были старого, докапиталистического закала, буржуа, сохранявшиеся больше в провинции, в малых городках, поближе к деревням, следовательно и к древней сельскохозяйственной культуре, которая разрушалась от соприкосновения с новой. Эта старинная буржуазия труда и достатка имела своим идеалом не столько денежное накопление, сколько свой дом — полную чашу вроде хозяйства г. Вольмара, почтенного супруга Юлии. Все идеалы и добродетели здесь клонили к простоте нравов, к чинному, чистому быту, к строгим правилам. Эта-то среда мещанства южно-французских провинций и давала (в союзе с мелким сельским хозяйством) главную массу гугенотов XVI и XVII веков, свободомыслящих и упорных в защите старых вольностей республиканцев-федералистов.

Отсюда проистекало у Руссо, наряду с передовыми политическими взглядами, известное предрасположение к платоническому консерватизму — платоническому, ибо в действительности он совсем отстал от размеренно добродетельных привычек тех гнезд, откуда вылетел, и в поклонении чувству создал слишком опасный для старинной патриархальности элемент. Ведь он сам признавался в своих «Мечтаниях», что «когда его долг и его сердце находятся в противоречии, то долг заранее побежден». Какой же это пуританин и поклонник старины? А между тем все старое, традиционное, коренное в народе казалось ему особо почтенным и «естественным». Его так и тянуло под тень вольного быта полупастушеских племен Швейцарии, где, однако, вряд ли он мог бы найти приют по себе (стоит только вспомнить, как набожные крестьяне долины Валь-де-Травер готовы были побить камнями «еретика»). Вот как идиллически он рисует быт горцев Верхнего Валлиса в письме Сен-Пре к Юлии: «Их бескорыстие было столь полно, что за все время моего путешествия мне не пришлось истратить ни одного патагона (местного эку). В самом деле, на что потратишь деньги в стране, где хозяева не получают стоимости своих издержек (?), а работники — стоимости своих услуг (?) и где в то же время не встретите ни одного нищего? Впрочем,

деньги весьма редки в Верхнем Валлисе, но это оттого, что жители зажиточны: ибо съестные припасы там в изобилии — при отсутствии вывоза на сторону и излишества в потреблении у себя дома; при этом горец, которому земледельческий труд — удовольствие, отнюдь не теряет трудолюбия. Если когда-либо у них денег станет больше, они неминуемо обеднеют. Они достаточно мудры, чтобы чувствовать это, и в *стране имеются золотые рудники, разработка которых не дозволяется...* В отношениях друг с другом они сохраняют ту же простоту: дети, достигшие разумного возраста, равны со своими отцами, слуги садятся за стол вместе с хозяевами; одна и та же свобода царит и в домах, и в республике, и семейство здесь — образ государства»<sup>33</sup>.

Можно было бы даже подумать, с точки зрения «историко-филологической критики», развитой в предыдущей главе, что Руссо следовало бы прямо и без разговоров отнести к идеологам натурального хозяйства, к адвокатам зажиточного общинного крестьянства, естественно расположенного к первобытно-коммунистическим воззрениям на собственность («право первого захвата» у Руссо), к вечевому укладу жизни\* и к превращению свойственных их быту отношений в вечно-истинные, т. е. в божественные. Тогда бы действительно поклонник вековой старины Руссо не далеко бы разошелся с дворянином Толстым, ибо оба жаждали бы одного: того золотого века, откуда пошли одинаково и семейственно-общинные чувства крестьян, и семейственно-родовые чувства дворян. Недаром же самобытные идеи барина Толстого так удивительно совпали с самобытными идеями крестьян-духоборов и многих других русских сектантов вроде признаваемого Толстым тоже за своего «учителя» Сютаева<sup>34</sup>, с его девизом: «все в тебе» (ср. письмо Молочникову, 25 февр. 1909 г.)<sup>35</sup>.

Однако на самом деле тяготение Руссо к истовому мужицкому укладу жизни гораздо меньше определяет его воззрения, чем хотя бы у Толстого. В идиллии крестьянской жизни его прельщает скорее ее цельность, уравновешенность, так сказать, самодовление, чем специфические земледельческие черты. Ведь мы знаем уже, как осторожно относился Руссо к особенностям каждого народа. Конечно, для чисто сельскохозяйственных

\* Если только страна не подвержена постоянным военным опасностям и в связи с этим не выдвигает власть абсолютного монарха — как это наблюдается в восточных империях.

стран, как, напр<имер , Польша, (ср. его «Замечания о правительстве Польши и о его проектируемой реформе»), он предпочитал федеративно-крестьянский строй. Но для других государств, где «почва неблагоприятна и бесплодна или же страна слишком тесна для жителей», он советовал: «обратитесь к промышленности и искусствам, продукты которых вы будете менять на съестные припасы, вам не хватающие» («Общ. дог.», кн. II, гл. 11). Словом, Руссо вовсе не считал крестьянский быт единственным благом для всех народов. Мало того, ему лично были не по вкусу неотъемлемые недостатки этого быта: легкоподвижный «дикарь» оказывается у него гораздо выше «рутинного» крестьянина по своему человеческому типу («Эмиль». Кн. II). Точно так же — и «ремесленник». «Ремесленник зависит лишь от своего труда, он свободен, настолько же свободен, насколько земледелец — раб... Всюду, где ремесленника станут мучить, ему недолго уложить свои вещи: он уносит с собой свои руки и уходит» (Там же). Чувствуется, что под именем ремесленника здесь уже рисуется образ настоящего промышленного пролетария, свободного от старинного прикрепления к цеху и к месту.

За всеми этими необходимыми оговорками верным остается то, что пристрастие Руссо ко всему тому *romanesque*, что он видел в старине, кладет свой меланхолически-боязливый отсвет даже на самые новаторские и смелые его воззрения. Он, правда, не доводит своей зависимости от предков до того, чтобы вовсе отрицать возможность для людей целесообразного устройства политической среды, как мы видим у Толстого. Напротив, он-то и ободряет нас к такому устройству. Но в то же время некоторыми чертами своих политических схем он отдает дань почтенным временам, когда все спасение полагали в твердых авторитетах. И тут подчас он бывает не так далек от теоретиков отеческого правления Гуго Гроция и Гоббса, с которыми постоянно полемизирует. Вся разница в том, что роль деспота-монарха у него переносится на самодержавный народ. И надо сказать, что наше время, логически-необходимо развивая главную идею Руссо о самодержавии народа, далеко оставило позади себя своего первого теоретика на этих пунктах, где он мысль о свободе людей в обществе подменяет мыслью о произволе государства над людьми.

Не стану здесь входить в детали. Ограничусь указанием на то, в чем особенно ярко выступает влияние старины. Такова решительная невозможность для Руссо допустить борьбу частных групп и партий внутри общества — борьбу, составляющую

на самом деле характернейший признак живого демократического общества. По мнению Руссо, в этом — могила общества. Ибо ведь оно есть «моральное тело»: вообразите себе, что бы получилось, если бы органы тела либо группы органов вступили между собой в борьбу? Понятно, целостность тела, его гармония разрушилась бы, оно перестало бы быть телом. То же и с обществом. Политический механизм общества, его конституция должна быть так «совершенна», чтобы жизнь текла в нем гладко и ровно, без сучка и задоринки, во исполнение существующих законов. Руссо, поклонник античных городов-республик, поклонник кальвинской теократии в родной Женеве, не мог и мысли допустить, чтобы реальная жизнь, жизнь интересов могла постоянно делить граждан на противоположные лагеря, для которых каждый закон может иметь весьма различный смысл: одним быть другом, другим — врагом. Он не понимал естественности и необходимости ежеминутной «борьбы за право» таких лагерей, стремящихся придать каждому отвлеченному закону свое житейское практическое толкование. Он не понимал, что в потоке социальной жизни закон фактически меняет свое содержание, хотя и остается формально тем же — впредь до отмены. И он требовал «святого», чуть ли не вечного закона, нарушение которого стояло бы наряду с богохульством.

В этой-то религиозной, теократической концепции закона и «общественного договора» — отсталость Руссо, отсталость от собственной идеи. Такая концепция требует логически не правления большинства (поглядите, как враждебен Руссо к этому, для нас уже до смешного банальному принципу, и вообще к представительству — напр<имер, в главе «О депутатах или представителях»), а — единогласия! Как странно сближается здесь крайний, можно сказать, неумолимый политик с отрицателем всякой политики Толстым! Этот странный союз «насилия» с «непротивлением» объясняется именно тем, что Руссо здесь, вопреки своему научному методу, жаждет абсолютно-совершенного закона, а не относительного, практически пригодного, следовательно, существенно изменчивого в зависимости от исторических условий. Вот в этом принципиальном требовании единогласия и следовало бы Толстому искать мотива всяческого насилия, а не в том факте, что частный интерес имеет свойство расходиться с другими частными интересами или так называемым интересом всех. Интересы ведь могут и примиряться на каком-либо относительно безобидном компромиссе, а вот единогласие... этот небесный



идеал стоил на земле морей крови! И замечательно: его требуют всегда именно самые беспросветно-тиранические монархии. Если же выступали с ним религиозно-одушевленные идеей свободы народные деятели, то — как это было во французской и английской революциях — дело обязательно кончалось опять-таки тиранией Кромвелей и Наполеонов.

Традиционный взгляд Руссо на социальную борьбу как на врага социальной гармонии придает жестко деспотический дух его политике. Э. Фагэ, например, имеет известное право говорить, что Руссо создает из народа «нового Константина, нового Феодосия», т. е. византийского самодержца, «какого Боссюэт создавал из Людовика XIV»<sup>36</sup>. В самом деле, раз частные союзы для преследования своих насущных интересов заранее осуждены моралью — формальным ли образом, в виде закона, или молчаливым общественным мнением, это все равно, — то тогда понятно, что «дух закона» возлагает на его исполнителей, как, впрочем, и на всех граждан вообще, святой долг преследовать эти политические аномалии. Отсюда недалеко и до инквизиции, и до полного прекращения законом (плохое утешение!) всякой политической самодеятельности. В перспективе рисуется безгласный народ, где личная воля без остатка поглощается «всеобщую волею», — словом, то полицейское государство-чудовище, от которого с понятным ужасом отворачивается Толстой.

Между тем в действительности дух сочинений Руссо не только не исчерпывается этим «якобинским» (или — что одно и то же — религиозно-нетерпимым) оттенком демократизма, но, напротив, дух этот целиком противоречит подобным обветшалым воззрениям. И противоречит им прежде всего исходная мысль Руссо: личная свобода гражданина. Ведь Руссо потому-то так и хлопочет о наилучшем способе узнавать истинное мнение верховного властелина-народа, что ему важно органическое создание закона свободным сердцем каждого гражданина. Закон, не имеющий такой моральной санкции, — уже не закон. Потому-то Руссо признает закон «святым» лишь до тех пор, пока народ не заменит его другим. Это значит практически признать законы, не исключая и самого «общественного договора» (или, выражаясь по нынешнему, конституции государства), принципиально изменчивыми и предоставить каждому не только полную личную свободу выражать свои искренние мнения (а кто же судья моей искренности, кроме меня самого?) о желательных переменах в законе, но и свободу борьбы за их осуществление. Отсюда уже прямо

вытекает та гарантия личной неприкосновенности, та свобода мнений, слова, союзов и проч., которая служит основой политической жизни наших дней.

Из «культы сердца» Руссо, из признания им неизбежности политических рамок для, увы! «испорченного» цивилизацией человечества, прямо следуют все лучшие нынешние принципы. Все нетерпимое, «единогласное», фанатическое, все это — достояние архива истории и показывает неоспоримо лишь одно: Руссо, как Жан-Жак, т. е. как ограниченный сын своего времени, был ниже уровня своей огромной, важной исторической роли. Да, впрочем, кто из смертных может избежать такой участи? Мы видели, что не избежал ее и гений, быть может, гораздо мощнее моделированный природою, Толстой, — получивший, правда, от общества гораздо менее благоприятную обстановку для развития своего гения. Ведь спертая, душная атмосфера помещичьих усадеб никак не может сравниться, в смысле «человечности», с народным, стихийным простором. Может быть, потому мы и наблюдаем у Толстого, наряду с громадным захватом, глубиной творчества и деятельной силой моральных стремлений, гораздо более сильную, чем у Руссо, односторонность, как бы поляризованность воззрений.

Мы уже видели ранее, в чем Толстой не поспевает за своим временем, подхватившим и развившим учение Руссо, находя в нем более полного и многостороннего выразителя. Остается показать, что и Толстой, подобно учителю, внес в сокровищницу времени новые и драгоценные начала — под какой бы неподходящей, по-видимому, ипостасью они ни появлялись на свете. Конечно, начала эти не лежат в области политическо-социальной — хотя и в этой области они заставили Толстого, «наперекор стихиям», дать немало образцов протеста поразительной силы. Начала эти — чисто морального содержания, а именно дальнейшее, свободное и смелое развитие морального индивидуализма Руссо, не остающееся без влияния и на прогресс политических народных воззрений. Сознательные элементы народа, разумеется, не преминут сделать соответствующие выводы из толстовских начал, хотя бы выводы эти ускользнули от самого автора.

Толстой с чрезвычайной силой подчеркнул взгляд Руссо на полное самоопределение каждого человека. Если Руссо и правильнее Толстого усматривал ту единственную арену, где может совершаться это самоопределение, именно — арену общества, то, с другой стороны, только от Толстого, и ни от кого иного, исходит беспредельное доверие к человеку, предо-

ставленному на всю свою волю. Руссо, правда, впервые выдвинул принцип врожденной доброты человека, но доброта эта имеет, по Руссо, силу преимущественно лишь пока человек — *érmite solitaire*<sup>37</sup>, дикарь, Робинзон, т. е. находится в условиях изолированности, ныне не встречающихся. Общество же, то самое общество, которое Руссо стремится улучшить «законами», пугает его своею ненадежностью, заставляет опасаться за каждый шаг человека среди «подобных ему». Тут столько соблазнов со стороны тщеславия («*amour-propre*»)<sup>38</sup> и прочих «искусственных страстей», что Руссо становится мнителен, недоверчив к личной свободе. Оттого-то весь его «Эмиль» наполнен вечной заботой сперва о возможной изоляции воспитанника от всякого общества (к общественному образованию автор питает непобедимое отвращение), а потом о создании загодя в душе воспитанника как можно более надежных противоядий против предвидимых в будущем неизбежных социальных отрав. Эта мудрость воспитателя граничит с какою-то трусостью и хитростью, чуть что не иезуитизмом. Так, Руссо выставляет подозрительное педагогическое правило: «без сомнения, Эмиль должен делать только то, что хочет; но он должен хотеть только того, что вы хотите, чтобы он делал». Здесь недоверие уже переходит в безусловное отрицание настоящей свободы действий. И все же, в заключение, столь тонко направляемый к добру Эмиль, достигнув зрелости и предоставленный самому себе, творит ряд ошибок, глупостей, губит свою избранницу сердца Софию и наконец оказывается сам на дне несчастья, в алжирской неволе. И все по собственной вине (см. продолжение «Эмиля», роман «Эмиль и София, или Пустынники», к сожалению не конченный). А ведь воспитателем Эмиля был сам пророк «внутреннего человека», Жан-Жак...

Толстой совершенно освободил идею Руссо от призраков страха. В первой же повести своей «Детство», «Отрочество» и «Юность» он дал нам картину развития такого же «естественного» и доброго мальчика, как Эмиль, но — без мудрого воспитателя (нельзя же считать таким немца-дядьку или француза-гувернера). И вот оказывается, что этот предоставленный самому себе новый Эмиль — сам себя воспитывает, самодеятельно сбрасывая с себя чешую за чешуей, кору общественных предрассудков и страстно стремясь к добру. Оказывается, сам человек, лишь бы не слишком его давили в тиски «образцового» воспитания, достигает свободно лучших моральных успехов, чем в руках самого мудрого воспитателя.

Мы теперь оставляем в стороне барские привески к идее Толстого, его «абсолютную» окраску понятия добра; нас интересует здесь самая идея *самовоспитания*. Она как нельзя лучше подходит к нашему быстро самоосвобождающемуся от пут старого общества веку. И замечательно, что никто из русских или иностранных писателей — бар или детей народа — не развил ее с такой беззаветной и радостной убежденностью, как Толстой. Толстой всю жизнь повторял ее ярче и ярче в своих великих художественных созданиях, которым она-то и придает их неуловимый сразу сознанием, но ясно ощутимый внутренний свет и теплоту. Идея эта небывало сильно доказана им художественно на примерах самой черной, безжалостно-реальной действительности. Человек — сам себе наилучший судья; он — самодержец в своем моральном сознании, и он оказывается сильнее всех отрав общества, стремящихся проникнуть в его сердце, если только он следует самому себе.

Но тут Толстой и становится в ряды самых мощных двигателей демократии, ибо дает ей в руки новое оружие против злейших ее врагов — тех проповедников крепостной морали, которые, как на камень краеугольный, опираются на полное недоверие к личности, родящейся-де в грехах, по какой причине она и нуждается в патриархальной узде со стороны авторитетов. А такое отношение к врагам демократии, в силу вещей, уже приводит нас к политике — как бы ни отрекся от нее христианин Толстой.

Руссо-«дикарь» не мог вполне преодолеть боязни перед обществом, даже обществом свободных Эмилей, и потому... и потому счел нужным подчинить последних деспотизму общества; но, естественно не надеясь и на такой деспотизм, искал для общества опоры еще в Боге. Доверие же Толстого к личности способно дать «общественному договору» нашего времени единственную моральную основу, в какой он нуждается: основу взаимного уважения сознательных людей, внутренне убежденных в необходимости и добре своего исторического, народного дела.

Пусть сам граф Толстой брезгливо отворачивается от политической роли — история не посмотрит на его слабости и предрассудки и даст ему место среди других творцов демократии, в особенности в ряду тех, кто стремится перенести энергию «политического тела» от центра его к *самодетельной* периферии, к *живой массе*. Этим именно путем развиваются теперь идеи общественного самоуправления, что мы видим фактически во многих странах на росте требований всенарод-

ного референдума, «инициативы», пропорционального представительства и других гарантий для меньшинства против подавления большинством. Идеи Толстого — лучше сказать, логика лучших его идей — впадают в это именно русло и приносят в него еще неоцененную, свежую, великую струю.

Характерно, что эту именно народную струю приносит представитель столь солоно пришедшегося народу барства. Поистине, история — пресвоенравная богиня, с которой не сговоришься!

Несмотря на все странности, видимые и действительные противоречия, ошибки и пробелы, несмотря на всю историческую накипь на идейном ядре морально-политических взглядов, созданных сообща женевским полумещанином-полурабочим XVIII века и его учеником, московским барином XIX в., суть этих взглядов оказывается глубоко верною и оправданной историей, которая уже сама берет на себя обязанность их очищать, уяснять и воплощать в конкретную действительность. Еще долго, вероятно, эти взгляды будут современны нам и нашим внукам; не скоро исчерпается их реальная ценность, не скоро они станут просто «историческими», в презрительном смысле этого слова. И будущие читатели, перечитывая некоторые из их произведений, все так же будут испытывать то же чувство душевной возвышенности и восхищения, какое испытываем сейчас и мы. Руссо и Толстой бессмертны, вечны — пока существует народ, стремящийся на основе личной свободы и равенства всех осуществить «царство Божие» (о, разумеется, не абсолютное!) на земле. А ведь такой народ, считая от наших времен, просуществует, пожалуй, немало-таки веков?..

«Голос сердца» говорит нам, вопреки всем скептическим мифистофелям, зрение которых загнипнотизировано судорогами и язвами в муках рождающегося будущего, что мы стоим на пороге нового периода истории, периода «естественного человека». Не в том дело, конечно, чтобы мы вернулись вспять и стали «бегать по лесам на четвереньках», как смеялся Вольтер над Руссо, а в том, что человек станет творить себе общество по образу своему и подобию, общество жилое, уютное и привольное, где каждый будет себя чувствовать, как у себя дома. Тогда как теперь люди, словно на мусорном заднем дворе, задыхаются от пыли, создаваемой их же сутолокой, против всякого их желания и к сомнительному удовольствию горсти избранных. Человек станет хозяином своих человеческих отношений, на место теперешнего рабства — рабства, которого ничуть не

избегают даже избранные, как бы они ни были довольны своею львиною долей.

Лозунг всенародного, сознательного, целесообразного строительства общества создан впервые Руссо и нашел в Толстом одного из могучих апостолов. Лозунг этот был провозглашен со всем красноречием, какое было знакомо религиозному пафосу предыдущей эпохи, но именно поэтому и со всем ее — да будет прощено мне это слово — косноязычием. Тем не менее смысл лозунга остается глубоко родным для нас, уже отвыкших плакать над речами епископов Боссюэтов и Фенелонов<sup>39</sup>. Смысл этот резко противоположен девизу: «добродетель народа есть слепое повиновение мудрым законодателям», защитниками которого выступали не одни епископы, но и такие ярые их враги, как Дидро и Вольтер, и даже «социалисты» XVIII столетия аббат Мабли и Морелли.

В противоположность девизу абсолютизма и философского «просвещения», учение Руссо—Толстого (поскольку ученик не расходится с учителем) устанавливает две неоспоримые истины. Во-первых, политический строй даже самых грубо солдатских и полицейских государств держится, не разваливаясь, не благодаря голому насилию, а еще больше потому, что в глубине, под организацией насилия, есть всегда в наличности молчаливое согласие народа, т. е. согласие, по крайней мере, огромного большинства личностей — *неписанный* «общественный договор». Другой вопрос, конечно, насколько соответствует та или иная форма общества лучшим желаниям и представлениям каждого; но она признается единственно возможным выходом при данных условиях, родом всеобщего компромисса\*. Иначе, несмотря на самую упорную охоту насильников применять насилие, государство распадается или — что в этом случае одно и то же — меняет форму.

Во-вторых, в таком виде «общественный договор» присущ стихийно возникшим обществам, где вышеуказанное согласие носит поневоле полувынужденный характер, ибо люди не в состоянии еще понять сущность общественных сил, властно требующих сплочения, организации во что бы то ни стало, и пассивно покоряются неодолимой необходимости, не позволяющей им устроиться по своей воле. Они умеют лишь олицетво-

---

\* Таков взгляд не только Руссо, но, по существу, и Толстого, ибо ведь и он говорит, что «стоит только измениться общественному мнению, и все изменится».

рять эту гнетущую силу собственных своих отношений в виде неисповедимой, сверхъестественной воли и слепо ей покоряться (как проповедует и Толстой). Такое согласие, конечно, позволяет людям кое-как существовать, но для них, в особенности же для личностей чутких к запросам души, «чувствительных», жизнь эта нередко хуже каторги. В противоположность этому, наше сознательное время открывает перспективу «общественного договора», достойного, наконец, своего имени — такого общественного договора, параграфы которого составлялись бы не на основании учета печальных потребностей, отказа от лучших запросов сердца, чтобы только-только как-либо продышать на этом свете, в беспросветной, черной работе, недоеда, недопивая, каким-то живым трупом. Возникает перспектива договора, на основе *высших стремлений каждой личности* к полному развитию заложенных в ней потребностей.

Дерзкая была эта мысль, мысль о возможности такой ослепительно новой формы договора. Для этого надо было осмелиться понять, что в самом человечестве таится достаточно сил не только для удовлетворения существующих потребностей и желаний, но и для гораздо более повышенного их уровня. Эту *difficulté*, эту трудность и нашли в себе смелость победить теоретически Руссо и Толстой. Руссо уразумел, что вся трудность устранилась, если все люди, словно муравьи или кораллы, отдадут без остатка все личные силы в пользу одного общего целого, где роль каждого человека — лишь нота в общем аккорде. Тогда, конечно, объединенная деятельность всех несоизмеримо умножает возможности удовлетворения для всех, следовательно, и счастья для каждого. Толстой же в особенности уразумел другую гарантию тех же возможностей: со стороны нашего «я». Если каждое «я» будет видеть в каждом другом такую же драгоценность, интерес которой надо беречь и лелеять не менее, если не более, своего, то отсюда получится опять-таки неисчерпаемое увеличение источников удовлетворения для всех и счастья для каждого.

Люди прежде не знали колоссальных размеров общих сил, которыми они *потенциально* владеют, и потому давали свое согласие скрепя сердце на скупое, полуживотное существование. Понятно, что, пробудившись от сна невежества, они с тем большей охотой дадут согласие на истинно человеческое счастье, которое «так близко, так возможно». И надо прибавить, что после Руссо народ уже не раз пробовал перейти к этому новому счастью. Мы знаем, обо что разбились эти первые попытки: об экономический вопрос. Руссо не учитывал

еще всей острой силы этого подводного камня современности; он, кажется, надеялся справиться с ним простыми мерами «добротного управления» (*de la bonne politique*; напр<имер , в его «Трактате о политической экономии», статье из «Энциклопедии»). Толстой, человек более зрелого века, уже решительно требует проведения равенства и в экономической области. Но, увы, Толстой едва ли не хуже Руссо ориентировался в крайней сложности современных капиталистических явлений; здесь он, может быть, больше всего оставался старым баринот (ср. его «самобытные» политико-экономические теории в «Так что же нам делать?»). И на долю других народных сил выпадает заслуга точного исследования этого рода тормозов к реализации «Общественного договора». Впрочем, мы уже достаточно говорили об исторических недомолвках и обмолвках учителя и ученика. Чтобы предупредить слишком одностороннее отношение к этим недочетам, я должен прибавить, что они — далеко не простой исторический «песок», годный только для того, чтобы вымыть из него «золото» общественно-ценных идей. Нет, история — хозяйка изумительно практичная. Она, по примеру гоголевского Костанжогло, утилизирует и то, что на вид следовало бы, кажется, только бросить<sup>40</sup>.

Старые меха, в которые Руссо и Толстой льют свое вино новое, именно и способны привлекать к ним медленно пробуждающиеся, застрявшие в тине старинных отношений и формул слои масс, которые не могли бы вынести яркого света чистой идеи народоправления. сетование на стремительно развивающуюся культуру, вздохи о временах, когда хлебные зерна были с человечью голову, а старики — моложе нынешних молодых (ср. сказки Толстого), призывание небесной санкции на скромные земные дела — все это как нельзя более по плечу еще многим миллионам народа\*. А в то же время религия Толстого — самая рациональная, насколько это возможно для религии, и самая объединяющая, ибо наиболее лишена конкретных представлений о божестве и культе.

Нечувствительно многие люди, массы могут входить через Руссо, и особенно Толстого, в круг новых идей. Жизнь, силою резкой игры своих противоположностей, поможет им впоследствии освободиться от формы, впервые их привлечшей. Но, может быть, наибольшее значение получают инородные эле-

\* В особенности это нужно отнести, быть может, к Востоку, о котором с такой симпатией отзывается Толстой в брошюре о русской революции.



менты толстовских воззрений именно в нашем отечестве. Здесь, после недавней эпохи бурных увлечений политикой для широких масс, по-видимому, настало политическое похмелье. Проповедники чистой демократии, пожалуй, долго принуждены будут на многих пунктах сложа руки отступать перед этой повальной оскоминой к политике. И тут Толстой с его «абсолютной» антиполитичностью, кто знает? может сыграть, вопреки ожиданиям, немалую роль.

Приверженцы его из народа, отмахиваясь от политики и в то же время, напр<имер , требуя земли «по Генри Джорджу», неизбежно логикой толстовского «голоса сердца» будут приведены в конце концов, к тому, от чего бежали. Возможно, конечно, и тут сектантство другого рода, в среде того старинного крестьянства, которое, подобно части духоборов, умирая, с непримиримой враждебностью глядит на непонятное движение жизни вокруг него.

