

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Н. Н. СТРАХОВ, Л. Н. ТОЛСТОЙ,
Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

60-ые годы в истории русской культуры знаменуют достижение высокой зрелости в разных направлениях. Если и раньше русская мысль, еще глубоко связанная с различными течениями европейской мысли, давала ряд оригинальных и ярких созданий, то теперь она достигает чрезвычайной высоты, выходит за пределы национальной культуры и становится постепенно фактором мирового значения. Конечно, зависимость наша от Запада сохраняется в это время, но все смелее разворачиваются синтетические устремления русского духа, все сильнее проявляется направленность к мировой экспансии. Толстой и Достоевский идут впереди других и силой своего гения прокладывают всюду пути для своеобразного русского универсализма. Мы так отчетливо видим это ныне во всем мире, но не забудем, что уже в 60-ые годы звучало многое из того, что только ныне (и то не вполне) прокладывает себе в мире дорогу.

Хотя дифференциация в русской духовной жизни идет в 60-ые — 70-ые годы с чрезвычайной силой, но очень существенно то, что здесь уже «сняты» противоположности предыдущей эпохи. Своеобразный синтез славянофильства и западничества сочетается с различными новыми построениями, хотя самая проблема отношения России к Западу не исчезает, а принимает лишь иной характер.

Среди этих различных течений мы должны выделить, как одно из важнейших — так называемое «народничество». Его общей чертой является стремление сблизиться с народом, иногда даже слиться с ним, стремление войти в его мир и его интересы. Отвлеченный культ «народности», игравший такую громадную роль до крымской войны, уже и тогда направлял сознание к живой народной душе (вспомним собрание, например, песен, проявлений вообще народного творчества), а ныне он переходит в тяготение к конкретной народной жизни. После падения крепостного права говорят уже не о «народности», а о «народе». Появляется тип «кающегося дворянина» — но и вне этой сферы крепнет и творчески действует стремление стать ближе к народу. Эта страница русской жизни и до сих пор еще не изжита — в этом легко убедиться при более внимательном изучении ее; необходимо только брать народничество во всей его фактической широте.

Мы остановимся на трех его формах. Прежде всего скажем несколько слов о так называемых «почвенниках» — и так как о крупнейшем их представителе, Ф. М. Достоевском, нам придется, по указанным раньше причинам, говорить в конце, — то здесь мы остановимся лишь на Н. Н. Страхове, — хотя и второстепенном мыслителе, но остро

чувствовавшем как раз проблему отношения России к Западу. Второе течение мы проследим на Л. Н. Толстом, для которого погружение в народ было источником его нового мировоззрения; оживление руссоизма сочеталось в Толстом с ярким религиозно-анархическим отношением к современности. Наконец, в Н. К. Михайловском, столь связанном с социалистическим народничеством, перед нами пройдет иная стихия русской жизни — тоже одним концом своим обращенная к критике современной цивилизации.

Николай Николаевич Страхов был человеком разносторонних знаний и философской складки ума, но жизнь его сложилась неблагоприятно для раскрытия его таланта,—он остался второстепенной фигурой в истории русской мысли, хотя и был тесно связан с величайшими людьми его времени — с Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым. Принадлежа по своим взглядам к славянофильским течениям, Страхов ближе всех примкнул к Н. Я. Данилевскому, но в начале шестидесятых годов он вошел в состав группы, состоявшей из двух Достоевских (Ф. М. и его брата М. М.) и высокоодаренного литературного критика — Аполлона Григорьева. Эта группа стремилась к синтезу славянофильства и западничества, исходя из веры в историческую ценность и общечеловеческую миссию русской «народности». Понятие народности бралось здесь уже конкретнее, чем это было в предыдущую эпоху; идея «органического», — исторически обоснованного и потсму творческого движения освобождала от сентиментальной идеализации прошлого и да-

вала простор для разумного и здорового общения с другими народами, отрицая лишь всякую антиисторичность, всякое «неорганическое» перенесение чужого в свое. Народ в его историческом развитии и современном состоянии, в полноте его реальных сил и духовных запросов есть «почва», вне которой немислимо продуктивное творчество. Сюда же привходила идея всечеловеческого синтеза, как задачи, стоящей перед Россией. Приведем характерные строки из объявления о выходе в свет органа «почвенников» — «Времени» (строки эти написаны Ф. М. Достоевским): «Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами... мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму — нашу собственную, родную, из почвы нашей взятую; мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким мужеством развивает Европа... что все существенное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности». В первом номере «Времени» говорилось о западниках и славянофилах, как изжитых движениях: «они потеряли чутье русского духа». «Русская земля, писал в одном из номеров «Времени» Достоевский, скажет свое новое слово, и это новое слово, быть может, будет новым словом общечеловеческой цивилизации и выразит собой цивилизацию всего славянского мира».

Почвенники боролись с оторванностью от почвы, звали вернуться к ней. Мы увидим еще эти мотивы у Достоев-

ского, что же касается Страхова, то в его довольно бедном наследии наиболее интересное, что он оставил, — это три книги, состоящие из ряда очерков под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе». В сущности книги эти посвящены больше самокритике Европы (в частности у Ренана), но если извлечь оттуда собственные мысли Страхова, то они рисуют довольно определенно точку зрения его на Европу.

В предисловии к первому выпуску своей книги Страхов пишет: «влияние Европы постоянно отрывает нас от нашей почвы, поэтому все наше историческое движение получило какой-то фантастический вид». Развитие мечтательности, отрыв от прошлого, отречение от своей почвы, нигилизм наконец, — все это неизбежные последствия глубокой духовной болезни нашей, для исцеления от которой необходимо «совершить критику начал, господствующих в европейской жизни, и привести к сознанию другие, лучшие начала». Если мы не возьмемся сами за эту задачу, пишет Страхов, то «по всей вероятности сами неумолимые события вынудят нас взяться за нее. Может быть, нам суждено представить свету яркие примеры безумия, до которого способен доводить людей дух нынешнего просвещения, — но мы же должны обнаружить и самую сильную реакцию этому духу».

Страхов готов простить все наше «рабство перед Западом», если «этой ценой мы достигнем, наконец, сознательной самобытности». «Мы должны уважать Запад, продолжает Страхов и даже благоговеть перед величием его духовных подвигов... но при этом необходима умственная борьба с Западом».

Уже в Герцене, которого излагает Страхов очень подробно и с любовью, он видит выражение нигилизма, усматривая в его духовном пути две фазы нигилизма: «сперва отречение от своего, а потом и от чужого: это и есть настоящий нигилизм»; нигилизм Герцена резко отличен от «ходячего» — в нем мы имеем высшую и благороднейшую форму его. «То самое, замечает Страхов, что отрывает от нашего быта, от нашей веры и нравов, должно помешать стать нам европейцами»; поэтому он видит в нигилизме «последовательное развитие западничества», приходящего в итоге к самоотрицанию. «Нигилизм Герцена, заканчивает Страхов его характеристику, есть одно из проявлений напряженной идеальности русского ума и сердца». Эти строки делают честь прозорливости Страхова, — он чувствовал, что в русском нигилизме болезненно и истерически прорывались не только буйные и злые, но и благие силы русской души, не нашедшие для себя здорового и творческого выхода. «Самым правильным из действий нигилизма, замечает Страхов, нужно считать скептический взгляд на Европу, разрушение обаятельного авторитета Европы».

Спокойное отношение к русскому нигилизму определялось у Страхова глубокой верой в русский народ и его духовное здоровье, — но когда его взор переносится на Запад, оценка нигилизма у него меняется: здесь нигилизм является, по Страхову, симптомом глубочайшего разложения, охватывающего все сильнее Европу, — а именно той логической анархии, которая царит на Западе. «Наше время, пишет в одной статье Страхов, поражает... о с к у д е н и е м и д е а л а... уже почти полвека в умственной жизни Запада явственно обна-

ружилось и все более обнаруживается отсутствие руководительных начал... Определенного идеала развития, твердого сознания целей нет в Европе, и она мечется... она приходит к сознанию, что вовсе потеряла свою дорогу». И дальше: «блистательные формы западной жизни, все без исключения, таят в себе зародыш гибели, все горит разрушением... нет таких начал, которые можно было бы считать незыблемыми *). Европа потеряла руководящую нить своего прогресса, некогда обещавшего ей бесконечное развитие, поприще беспредельное». «Всякий, кто искренно и серьезно обращался или обращается к Европе за нравственным руководством, читаем в другом месте, — знает, что Запад тяжело болен, что он... потрясен внутренним страхом, ищет и не находит выхода из противоречий, зародившихся в его жизни... Трудно высказать всю меру того внутреннего противсречия, той вопиющей душевной путанницы, в которой живет современный человек». Вот еще на ту же тему: «Безнадежная, пессимистическая самокритика разъедает в настоящее время духовный строй Европы. Западных людей ныне теснит их цивилизация, теснит все, что они у себя имеют».

Страхов видит в нигилизме «неизбежное последствие европейского просвещения»: «нигилизм есть крайнее, самое последовательное выражение современной европейской

*) Любопытно связать с этими строками замечательную элегию Тургенева «Довольно», проникнутую глубокой меланхолией («все потускнело вокруг... самая суть жизни мелка, неинтересна... народность, право, свобода, человечество, искусство суть лишь слова... все брэнно»); разочарование Тургенева было обращено именно к самым «началам».

образованности, а эта образованность поражена внутренним противоречием, вносящим ложь во все ее явления. Противоречие состоит в том, что все протестуют против современного строя общества, но сами нисколько не думают отказываться от тех дурных начал, против которых протестуют». В большой своей статье о Ренане, которого Страхов называет — «чем то в роде французского славянофила», он говорит: «Ренан отвергает только революцию, но революция есть лишь одно из проявлений общего разложения, уже поразившего самый корень европейской цивилизации».

Сравнительно добродушное отношение к русскому нигилизму—мы говорили уже, что это было связано у Страхова с глубокой верой в духовное здоровье России — и страстное обличение лжи европейского нигилизма характерны для Страхова. Он боролся с «верой в Европу», чтобы вернуть русское сознание к родной почве, к русскому народу. По выражению О. Миллера *), русское общество, «крестившееся в западную цивилизацию», «беззаветно веровало в Западную Европу и смотрело на ее вековую цивилизацию, как на какое-то универсальное средство от всего». Разрушение этой веры в Европу и возвращает нас к себе на родину. «Нам не нужно искать каких-нибудь новых еще небывалых на свете начал, писал Страхов в предисловии к «Борьбе с Западом»: нам следует только проникнуться тем духом, который искони живет в нашем народе и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей зем-

*) Орест Миллер. Славянство и Европа. Стр. 248, 247. Для нашей темы книга эта малоценна.

ли». Это устремление к «народной правде» очень ярко и выразительно осуществил в себе Л. Н. Толстой.

Л. Н. Толстой подходит к проблемам культуры совершенно не так, как другие наши мыслители. Он никогда не находился под очарованием Запада, хотя впоследствии и разыскивал в себе остатки веры в прогресс. Очень рано — без сомнения, не без влияния Руссо *) — Толстой ощущает в современной цивилизации нечто искусственное, условное и фальшивое. В ранней повести «Казачья жизнь» он замечает о своем герое: «чем меньше было признаков цивилизации в народе, тем свободнее чувствовал он себя». Это противопоставление жизни естественной и свободной — всему тому искусственному, стеснительному и фальшивому укладу, какой несет с собой цивилизация, — очень глубоко у Толстого и с известными модификациями длилось у него до конца. Но, конечно (как сам он говорит об этом в «Исповеди»), проблемы и идеалы цивилизации не были ему совершенно чужды; с известным правом можно было бы охарактеризовать историю духовного развития Толстого, как борьбу с теми началами европейской цивилизации, которые жили в нем самом. Труднее всего дался ему первый серьезный шаг — именно борьба с верой в про-

*) По сообщению одного французского автора, (говорившего лично с Л. Толстым на эту тему), Толстой прочитал всего Руссо: «Я более чем восхищался Руссо, признавался Толстой, — я боготворил его. В 15 лет я носил на шее медальон с его портретом вместо натального креста».

гресс, борьба с той безрелигиозной культурой, которая породила эту веру в прогресс. Дальнейшие этапы борьбы — борьба с социальной, политической, педагогической и религиозной неправдой современной жизни дались Толстому гораздо легче. Объектом критики Толстого все время была современная цивилизация, из круга которой почти никогда он не выделяет и Россию, но мы найдем и у Толстого черты, сближающие его с славянофилами в их вере в особые пути России и славянства.

Первым ярким и страстным протестом против цивилизации Запада, против ее бездушия и фальши, является небольшой рассказ «Люцерн», относящийся к 1875 году, т. е. к первому путешествию Толстого за-границу (ему тогда было 29 лет). Уже Париж оставил у Толстого очень тяжелое чувство — он присутствовал там при совершении смертной казни: «я понял тогда, пишет он в «Исповеди», что никакие теории разумности существующего прогресса не могут оправдать этого поступка». Но внутренняя борьба, начало которой относится, как мы говорили, еще к юности Толстого, этим лишь усиливалась, а не устранялась; отталкивание от «цивилизации», от Запада, как родины этой цивилизации, усиливалось — но не менее сильна была еще и внутренняя связь с цивилизацией. Парижские впечатления были лишь одним из тех «шоков», которые заостряли и форсировали эту борьбу и вели ее к развязке...

Таким же шоком был и тот случай, о котором с таким неподражаемым искусством рассказал Толстой в «Люцерне» — Толстому пришлось жить в отеле с многочисленными туристами-англичанами, и уже здесь у него стало накапливаться «чувство подавленности» от всех тех условно-

стей и строгих приличий, которые заставляют каждого уйти в себя, «лишают людей одного из лучших удовольствий жизни — наслаждения человеком». Случай привел Толстого к площади, где пел песни один странствующий тиролец; эти песни были так хороши, так трогали душу, что покоряли даже бесчувственных людей, словно пробуждали в них заглохшую, но вечную потребность поэзии: Толпа наслаждалась пением, но когда певец кончил и стал обходить толпу, то все отвернулось и стали смеяться.. Это глубоко взволновало и потрясло Толстого: «мне сделалось больно, горько, а главное, стыдно за маленького человека, за толпу, за себя, как-будто я просил денег, мне ничего не дали и надо мною смеялись». «Как вы, страстно обращаетесь в этом рассказе Толстой к толпе, а через нее ко всему цивилизованному миру: как вы, дети свободного, человеческого народа, вы, христиане, просто люди — на чистое наслаждение, которое вам доставил несчастный, просящий человек, ответили холодностью и насмешкой?». «Отчего этот факт, спрашивает далее Толстой, невозможный ни в какой деревне (очевидно, русской! В. З.), возможен здесь, где цивилизация, свобода и равенство доведены до высшей степени? Неужели распространение разумной, себялюбивой ассоциации, которую называют цивилизацией, уничтожает и противоречит потребности инстинктивной и любовной ассоциации? И неужели это — то равенство, за которое было пролито столько крови и столько совершено преступлений?» Эти вопросы возникают у него с таким напряжением, с такой болью, что Толстой не в силах остановиться; он с горечью говорит, что «непогрешимый блаженный голос... Всемир-

ного Духа... заглушается в нас шумным, торспливым развитием цивилизации»; еще дальше он говорит, что «воображаемое знание (т. е. цивилизация) как раз уничтожает... первобытные потребности добра в человеческой природе». Толстой смело и безбоязненно идет до конца в своих сомнениях и уже здесь ставит вопрос: «кто мне определит, что такое свобода, что цивилизация, что варварство?»

Пока в Толстом поднимались лишь сомнения, пока закладывались лишь основы его критики, — он еще не подошел к своему кризису. Как отзвук настроения, выраженного в «Люцерне», отметим несколько строк в «Войне и Мире», где Толстой говорит о «неопределенном, исключительно русском чувстве презрения ко всему условному, искусственному, ко всему тому, что считается большинством людей высшим благом мира».

С падением крепостного права начинается для Толстого новая знаменательная эпоха. Все те мечты, которые до этого наполняли его, получили возможность реального осуществления, — Толстой, работает среди народа (как мировой посредник), создает замечательную яснополянскую школу. Толстой начинает постепенно проникаться народным мировоззрением—его взглядом на землю, на труд. Мотивы руссоизма, жившие раньше в его душе, получают теперь новое развитие, связываются с конкретным народным бытом, и отсюда рождается глубокая тяга к «упрощению», к слиянию с народом и стречению от всей «барской» культуры. Здесь закладываются основы новой критики цивилизации, которой противопоставляется (как позже у Михайловского) не так называемая «естественная» жизнь, а

жизнь народа: этот социальный мотив постепенно разрастается в отрицание всей современной культуры, как культуры «барской». Толстой, став на этот путь, не останавливается на полдороге — он доходил до того, что писал, например, что «литература, как откупа, есть только искусная эксплуатация, выгодная только для ее участников и невыгодная для народа». Отрицание современной жизни расширялось дальше и дошло до своего апогея в книге «Что такое искусство?», где Толстой отвергает все то, что непонятно народу, отрекается от искусства, недоступного массам. В своем дневнике Толстой записал однажды такую мысль: «главное бедствие очень культурных людей... — это балласт разностороннего, особенно — эстетического образования», — и хотя сам Толстой до конца своих дней жил интенсивной умственной жизнью, массу читал, но его не покидало ощущение тяжести, идущей от культуры и давящей человека. Погружение в народную жизнь как-бы дало ему почувствовать новые силы в себе — ему стало легче, естественнее, — и, конечно, на первом месте стоял здесь непосредственный труд у земли, делавший для него разумным и осмысленным его существование. Тип мышления Толстого испытал на себе глубокое влияние его «народничества», которое усилило в нем некоторые черты его духа, проявлявшиеся и ранее; в частности «опрошение» оказалось во многом и огрубением и элементаризацией вопросов духа и жизни.

Уже в 60-ых годах у Толстого развивается борьба с «суеверием прогресса». В одной из ранних педагогических статей (1860 г.) Толстой пишет: «мы лично считаем движение цивилизации вперед одним из величайших насиль-

ственных зол, которому подлежит часть человечества, и самое это движение не считаем неизбежным». «Прогресс благосостояния, читаем там же, не только не вытекает из прогресса цивилизации, но большей частью противоположен ей... Мы, русские, не имеем никаких оснований предполагать, — ни того, что мы должны необходимо подлежать тому же закону цивилизации, которому подлежат европейские народы, ни того, что движение цивилизации вперед есть благо».

Отметим здесь очень типичную для ряда русских мыслителей идею о возможности для России не повторять европейской истории. Значительно позже Толстой снова возвращается к той же мысли, что «нам, русским, нет необходимости повторять европейскую цивилизацию». Мы увидим у Н. К. Михайловского наиболее развитое учение об этом.

В «Исповеди» Толстой рассказывает, что когда он вернулся из-заграницы (первое путешествие его относится к 1857 г.) и стал работать с крестьянскими детьми, то в нем уже стала разлагаться вера в «правду прогресса»: «я действовал еще во имя прогресса, но уже относился критически к нему. Я говорил себе, что прогресс в некоторых явлениях своих совершался неправильно». Особенное и решающее значение имели здесь для Толстого интересы народа, взятого в реальной его массе, а не отвлеченно. Конечно, Толстой хорошо понимал, что он становился в противоречие не только со всей «городской» жизнью, которая ему, по его признанию, «опротивела»: подвергая критике самые устои современности, он в сущности терял почву под ногами, ибо и сам жил тем, что лежало в основе

культуры XIX века — верой в человека, в прогресс. Исследуя современность, он глубоко почувствовал ее безрелигиозность и потому беспочвенность — и в связи с этим он вступил в полосу напряженнейшего духовного кризиса, в течение которого, по его признанию, не раз хотел покончить с собой. Бессмыслица безрелигиозной жизни, бессмыслица чисто внешнего движения вперед выступили перед сознанием Толстого с такой силой, что вернуться к прежней жизни он уже не мог... Ему было уже 50 лет, он был на вершине славы, испил до дна чашу жизненного счастья — но перед лицом той бездны, которая раскрывалась перед ним в итоге пересмотра основ современности, жизнь в нем, по его словам, остановилась... Как известно, кризис, пережитый Толстым, закончился поворотом к религии, — и вся та глухая борьба с устоями современной культуры, которая шла раньше в его душе и искала своего выражения в творчестве, нашла себе теперь исход в новом религиозном отношении к миру, в новом религиозном жизнепонимании. В этом периоде критика европейской культуры не только не ослабляется, но наоборот, заостряется, при чем нередкое раньше у Толстого противопоставление России и Запада исчезает — с тем, чтобы снова появиться в последний год его жизни. Для Толстого, после перелома, Россия представлялась больной той же духовной болезнью, что и Запад.

Народничество Толстого, получив отныне религиозный смысл (напомним замечательный рассказ Толстого в Исповеди о том, какое спасительное значение имело для него сознание, что народ живет верой в Бога), обращается столько же к построению нового идеала жизни, сколько

и к самому беспощадному разрушению тех суррогатов истинной жизни, какими живут «культурные» люди. В этом движении мысли Толстого против современности, напоминающем «Lust des Zerstoerens» Бакунина, отметим прежде всего его борьбу с европейской наукой, составляющей главную духовную силу европейского мира. Острые критики Толстого обращено не к науке, как таковой — наоборот, много раз называя современную науку «ложной наукой», Толстой противопоставляет ей «истинную науку» — основы которой он сам даже хотел заложить. В чем же ложь современной науки? Прежде всего в том, что она обходит главный предмет исследования и сосредоточивает внимание на побочном и неважном. «Во всех областях так называемой науки нашего времени, пишет Толстой в одной статье, — одна и та же черта, делающая праздными все усилия ума людей, направленных на исследования различных областей знания. Черта эта состоит в том, что все исследования науки нашего времени обходят существенный вопрос, на который требуется ответ, и исследуют побочные обстоятельства»... «Наука и философия трактуют, о чем хотите, пишет он в другом месте, но только не о том, как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше». Между тем это и есть единственная и центральная проблема — и пока она не лежит в центре внимания — наука страдает неисцелимым основным пороком. Современная наука обладает массой знаний, нам не нужных — о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека и т. д., но на вопрос о смысле жизни она не может ничего сказать

и даже считает этот вопрос (центральный) не входящим в ее компетенцию». «Я убежден, пишет в одном месте Толстой (1884 г.), что через несколько веков история так называемой научной деятельности наших прославленных последних веков европейского человечества будет составлять неистощимый предмет смеха и жалости будущих поколений. Несколько веков ученые люди *) западной малой части большого материка находились в повальном сумасшествии, воображая, что им принадлежит вечная блаженная жизнь и занимались вопросом, как и когда наступит эта жизнь; сами же никогда не делали и не думали никогда о том, как сделать свою жизнь лучше».

Мало того, что наука не делает своего основного дела, что она уводит человека от самого главного и единственного, --- Толстой не раз укоряет науку в том, что она, под предлогом изучения «фактов и только фактов», в действительности узаконяет существующий социальный порядок и стремится оправдать его. «Цель науки, говорит Толстой, в том, чтобы оправдать существующий порядок... наука готова на все гадкое... она стремится поддерживать обман»... «То, что называют наукой, читаем в другом месте, будучи случай-

*) В дополнение к этому приведем любопытные слова Толстого в одном письме от 1872 г.: «Философия чисто умственная есть уродливое западное явление; ни Платон, ни Шопенгауэр (которого Толстой считает исключением. В. З.) ни русские мыслители не понимали ее так».

ным собранием некоторых знаний, заинтересовавших нескольких праздных людей, может быть или невинным времяпрепровождением для богатых людей или в лучшем случае — орудием зла или добра... сама же по себе она ничего не может исправить» (писано в 1893 г.). Несколько ранее (1886 г.) Толстой писал: «все, что мы называем культурой: наши науки, искусства, усовершенствования приятностей жизни, — все это лишь попытки обмануть нравственные требования человека».

Положительный идеал Толстого можно было бы охарактеризовать, как п а н м о р а л и з м — подчинение всего морали. Не один Толстой, но почти вся русская мысль имеет устремление к панморализму, но впервые у Толстого этот мотив был выражен до конца, я бы сказал — до фанатизма. Должен отметить, однако, любопытный факт, что когда Толстой познакомился с книгой проф. Малиновского о смертной казни, он писал (за два месяца до смерти), что «такие книги могут сделать то, что мне казалось невозможным: помирить меня с официальной наукой».

С меньшей силой обличает Толстой с о ц и а л ь н у ю неправду современной культуры. В итоге различных исканий и размышлений Толстой приходит к решительному отрицанию собственности и денежного хозяйства; его мысль не останавливается и перед отрицанием — во имя требований нравственного сознания — войны, а следовательно и государства, равно как и суда. Суммируя свои социально политические взгляды в известном положении о «непротивлении злу», Толстой в целом ряде работ (прежде всего в замечательной книге «Так что же нам делать» (1886 г.) беспощадно вскрывает всю неправду, все «не-

разумие» современного социального уклада. «Вместо идеала трудовой жизни — мы находим в городах идеал кошелька», пишет он. Противоставление города и деревни, очень раннее у Толстого, приобрело теперь более настойчивый и глубокий характер; для Толстого вся неправда жизни связана с началом личной собственности, с денежным хозяйством, с городской культурой. Поэтому он призывает решительно порвать со всем этим и перейти к созданию жизни на началах любви и правды. Толстой не зовет к борьбе с социальными и политическими устоями современной жизни, а к уходу от нее. Проповедь мирного анархизма, проповедь христианской культуры неожиданно обращается с собой любовью, с особыми надеждами именно к России, ко всему славянскому миру. Еще в 1865 году, как-бы примыкая к Герцену (которого тогда Толстой не любил и которого оценил вполне значительно уже позже), Толстой писал в своем дневнике: «всемирно-историческая задача России состоит в том, чтобы внести в мир идею общественного устройства земельной собственности. Русский народ отрицает собственность, самую прочную — земельную». «Я думаю, писал Толстой в 1905 году, что разрешение великого всемирного греха, разрешение, которое будет эрой в истории человечества, предстоит именно русскому, славянскому народу»... «Бессмысленные и губительные вооружения и войны и лишение народа общего права на землю — таковы, по моему мнению, причины предстоящего всему христианскому миру переворота. Начнется же этот переворот не где нибудь, а именно в России, потому, что нигде, как в русском народе, не удержалось в такой силе и чи-

стоте христианское мировоззрение»... «Русский народ всегда иначе относился к власти, чем европейские народы, — он всегда смотрел на власть, не как на благо, а как на зло... Разрешить земельный вопрос упразднением земельной собственности и указать другим народам путь разумной, свободной и счастливой жизни — вне промышленного, фабричного, капиталистического насилия и рабства — вот историческое призвание русского народа»...

Противоставление Западной Европы и России постепенно заменяется у Толстого противопоставлением Запада и Славянства в целом. Вот, что он писал в 1909 году в письме к обществу «Славия»: «Не могу не верить в исключительное значение славянства для объединения не только христиан, но и всех людей». В том же году одной польской женщине он пишет: «...у меня есть мечта. Мечта эта в том, что этот огромный переворот в жизни человечества начнется именно среди нас, среди славянских народов, более других христианских в истинном смысле христианства». В 1910 году Толстой в приветствии славянскому съезду в Софии пишет: «...меня могут уличить в непоследовательности и противоречии самому себе, но скажу, что особенно побудило меня высказать то, что я высказал, это моя вера в то, что... основа религиозного единения... будет принята прежде всех других народов христианского мира народами именно славянского племени».

Критика современной культуры у Толстого направлена не только на «растерянный европейский мир», как он выражается в одном месте, — она восходит к тем основам современности, которые характерны и для России, хотя в

ней есть условия и для освобождения от социальной неправды, царящей всюду. Переработка всей культуры на основе новых социальных отношений дорога Толстому в силу его любви к народу, но дорога и потому, что она знаменует возврат к религиозной культуре. «Жестокость человека к человеку в наше время, писал он в одной поздней статье, — от отсутствия религии». Вся неправда жизни, столь мучительная и столь сгущенная в городах, происходит от основной неправды в социальном строе, а эта неправда коренится в забвении Божией правды. Поворот к религиозной культуре есть самое замечательное в творчестве Толстого, — его правдивые и глубокие обличения пустоты современной жизни оставили глубокий след не только у нас, но и на Западе.

В Толстом русское народничество достигло религиозной глубины, и если мы отвергнем узость и даже фанатизм, сказывающийся в осуждении всего, что недоступно пониманию народа, то мы не можем не признать справедливой острую критику современного социального строя. Развитие культуры, не захватывающее народа, не может быть оправдано никакими ее достижениями: как удел незначительной доли высших классов, самая утонченная культура таит в себе моральную неправду. Этот же тезис мы находим и в том ответвлении русского народничества, которое не ограничилось литературной критикой современности, но стало в активную оппозицию к ней и приобрело революционный характер. Мы остановимся на самом выдающемся представителе этого течения — Н. К. Михайловском.

Сложное и богатое содержание того, что писал Н. К.

Михайловский, еще очень мало изучено у нас *), мы не имеем даже до сих пор хорошего очерка его жизни. Между тем в творчестве Михайловского в стройном аккорде звучало сразу несколько стихий русской жизни: он был «народник» и в служении народу видел высшую цель жизни и творчества, но он стоял в то же время на уровне современной культуры, часто шел даже впереди современной науки (особенно замечательны его работы по социальной психологии и по социологии). Примыкая к позитивизму и питаясь тенденциями современного научного мировоззрения, Михайловский в учении о свободе вносил сюда такие поправки, что он по меньшей мере должен быть назван полупозитивистом. Наконец, в замечательном по своему коренному смыслу «субъективном методе», формулированном им впервые, Михайловский хотя и не достиг достаточной четкости и философской глубины, но внес очень ценный вклад в методологию «исторических» (в широком смысле) наук.

В Михайловском сильно звучат мотивы Руссо, но еще сильнее и ярче выступают в нем отзвуки Шиллера. «Идея сближения с народом, писал он однажды (Соч. IV, 386) есть та же идея Руссо о возвращении к природе, только уясненная целым веком исторической жизни Европы **). А о Шиллере он писал в

*) Лучшие книги о Михайловском: Н. А. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии и Е. Е. Колосов. Очерки мировоззрения Н. К. Михайловского. См. также Иванова-Разумника, т. II-й.

***) В Литер. Воспом. (I. 295) Михайловский усваивает Руссо свою терминологию и говорит так: «Руссо отвергает не сте-

«Записках профана», где он посвятил ему несколько очень сочувственных страниц, что «Шиллер... верно поставил... вопрос величайшей важности» (III. 792). Идея «целостной личности», борьба с раздроблением духа в цивилизации и задача восстановления целостности были чрезвычайно дороги Михайловскому, столь горячо и глубоко писавшему о «борьбе за индивидуальность», как была ему дорога и идея «целостной правды» *): «Я думаю, писал он в «Письмах о правде и неправде» (IV. 416), что в нас есть почва для пропсведи Правды в ее единстве и целостности». По поводу выхода в свет сочинений Самарина, вспоминая добрым словом славянофилов («славянофилы... подняли много в высокой степени важных вопросов»), Михайловский развивает ту же мысль: «не во имя пошлого эклектизма, а во имя цельной и единой Правды будем мы пересматривать споры наших отцов» (IV. 434). Эти синтетические устремления, характерные для всей эпохи, со-

пень развития цивилизации, а ее тип». Этот комментарий очень характерен. А в другом месте Михайловский пишет: «Руссо желал собственно возвращения не к первобытной жизни, а только так сказать, к ее пропорциям, при чем требуется не отречение от науки, технических открытий и усовершенствований, нравственных идей, приобретенных цивилизацией, а только известное их направление».

*) Напомним прекрасные слова из предисловия к Собр. Сочинений: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий».

временной Михайловскому, сказались между прочим и в отношении его к спору славянофилов и западников: «Славянофильство и западничество, писал он в 1880 году, оказались для нас пройденной ступенью, они... изжиты нами... мы не западники... но мы и не славянофилы». Впрочем, позже в «Литературных Воспоминаниях» (1891) Михайловский сочувственно воспроизводит слова Чернышевского: «если уже делать выбор, то лучше славянофильство, нежели умственная дремота, которая покрывается эгидой верности западной цивилизации...» и добавляет: «На самом деле и не приходилось делать выбор, потому что и славянофильство и западничество упразднились, теряли свой *raison d'être*, уступая свое место новому мировоззрению» (Лит. Восп. I. 147).

За этим «новым мировоззрением» стоит не разработка национальной проблемы, а как раз народничество. Запад уже утерял свое обаяние для многих деятелей этой эпохи, ибо на самом Западе раскрылась социальная неправда, да и итоги цивилизации стали освещаться ныне не отвлеченно, а в их отношении к интересам и запросам народа. Не без сочувствия вспоминая книгу Данилевского, Михайловский стоит все же за «единство цивилизации», но в том смысле, что «исторический опыт одних народов не должен проходить даром для других, что между всеми народами неизбежно происходит обмен идей, что типы развития не замыкаются в рамки национальности» (Соч. III, 761). Мало этого: Михайловскому чрезвычайно была дорога идея «особого пути» для России — вот отчего в его произведениях можно найти много острых и едких критических замечаний о Западе.

Однако, над всем доминирует у Михайловского мысль о народе. Однажды он написал такие слова (III, 738): «вся программа настоящего времени, все его стремления, желания и цели, все руководящие принципы, словом все *profession de foi* может быть исчерпано двумя словами: «русский народ». Интересы народа, интересы трудящихся масс не только стоят у Михайловского на первом плане, но он ими поверяет все основные течения современности. «О, если бы я мог, писал он однажды, утонуть, расплыться в этой серой, грубой массе народа, утонуть бесповоротно, но сохранив тот светоч истины и идеала, какой мне удалось добыть за счет того же народа» (III, 707). Это чувство долга по отношению к народу глубоко вошло в часть русской интеллигенции *), — но в том течении народничества, представителем которого является Михайловский, оно соединялось с верой в общину и осуществимость в ней и через нее социального идеала. Мы имеем дело с социалистическим народничеством, и это нужно иметь в виду при оценке взглядов Михайловского. «Народ, читаем в одном месте (II, 59»), всегда и везде существовал *peux les beaux yeux* наций, — а не учреждения, капитал, государство, словом, не нация для народа...; национальное богатство в Европе росло доселе именно таким путем, да и вообще цивилизация шла везде такого рода путями». И дальше (II, 638): «процесс цивилизации, разумеемой в

*) Вот еще характерное место: «Слепым историческим процессом мы оторваны от народа, мы — чужие ему, как и все так называемые цивилизованные люди, но мы не враги ему, ибо сердце и разум наш с ним».

виде общих и отвлеченных категорий, подает народу камень вместо куска хлеба». «Европейская история и европейская наука, читаем в другом месте (IV, 950), с одинаковой ясностью убеждали нас, что свобода, как безусловный принцип, плохой руководитель... она источена внутренними противоречиями... она бессильна изменить взаимные отношения наличных сил в обществе». «Начало безусловной свободы, писал позже Михайловский (Лит. Восп. I, 143-4)... заключает в себе недоразумение... нужны реальные гарантии свободы, ибо без них выгоды падают на долю не личности, а известных общественных групп, поставленных в выгодные условия». Социальная неправда, царящая в современности, бросает тень даже на развитие личного начала в Европе: «еще философия XVII века, пишет Михайловский, еще первая революция работали все над тем же односторонним усилением личного начала, которое продолжает усиливаться и поныне. В том все горе, вся беда Европы» (I, 646). В известной статье «Дарвинизм и оперетки Оффенбаха» Михайловский считает, что «Дарвин и Оффенбах суть оба в равной мере продолжатели «просветителей XVIII века» *). Это неожиданное и рискованное сопоставление имеет в виду указать, что самые различные явления современности обслуживают «хозяев исторической сцены». Вот отчего так часто Ми-

*) Приведем любопытные строки: «Если сравнительно скромный Оффенбах распространен в целых слоях общества и во всех концах Европы, то это потому, что ампутация предстоит большая. Я некоторым образом пророчествую», замечает Михайловский, имея в виду социальную революцию в Европе.

хайловский указывает на сложность цивилизации. Нам скажут, говорит он в одном месте (I, (696): «цивилизация одна и какой-нибудь самостоятельной русской цивилизации ожидать нельзя, а потому мы должны идти тем же путем, каким шла Европа. Да, конечно, цивилизация одна, но... итоги ее различны — парижская Коммуна, Бисмарк, Международное общество рабочих, Наполеон III, Пий IX... кого же мы возьмем себе в руководители?». «Взгляду историка (VI, 105), Европа представляет чрезвычайно пеструю картину»... Это положение вещей ставит на первый план вопрос о «руководящих началах», требует выбора исторического пути. Но этого последнего мы коснемся позже, пока же вернемся к критике Европы у Михайловского. «Теневой стороной цивилизации» (II, 482) он посвящает не мало страниц, особенно много найдет их читатель в статьях о венской выставке (т. II), где Михайловский воспроизводит мотив, отмеченный нами у кн. Одоевского, обличает ложь в современной европейской жизни. «Красоты здесь столько, пишет он о выставке, что можно подумать, что современная цивилизация имеет чуть не исключительно эстетический характер... а это есть ложь» (II, 502), (см. дальше обвинения в том, что «цивилизация лжет... она обманывает самое себя»...) (504). «Со всем не так гладок путь цивилизации... стоит оглянуться вокруг себя... и вы увидите и услышите массу дикостей, признаваемых вполне натуральными потому, что они органически вытекают из современной формы цивилизации» (II, 51). «Движение европейской цивилизации... совершается нецелесообразно и неразумно, но с ним следует бороться» (III, 503). «Есть в европейской жизни стороны

очень неудобные, есть и прямо возмутительные (IV, 1011). «Столь ясное и чистое для первоначальных западников небо давно уже заволкло облаками. Европейская цивилизация: развернула все содержащее в ней противоречия... Не так уже утешительно зрелище современной Европы... и русскому человеку естественно задать себе вопрос: «нет ли в нашей жизни условий, опираясь на которые можно избежать явных, самой Европой признанных изъянов европейской цивилизации?» (Лит. Восп. II, 184).

Рядом с этими мыслями стоит и указание на двусмысленность цивилизации. «Круг потребностей личности все расширяется, цивилизация раскрывает перед человеком все новые обширные и заманчивые перспективы, но вместе с тем удовлетворение этих потребностей становится несоизмеримо затруднительным вследствие понижения личности. В человеке будится страшная жажда, но вместе с тем отнимается сила доползти до ручья и зачерпнуть глоток воды. Он превращается в тугую натянутую струну» (I, 573, также 576-7). «Пока существует современный социальный строй, любой цветок цивилизации будет производить двоякое действие: он будет возвышать развитие нации и в то же время давить народ» (I, 882). Отмечает Михайловский и то, что «Европа до утомления и переутомления гоняется за наслаждением и богатством» (VI, 821) и, повторяя Гоголя, говорит даже (III, 866), что «в Европе все больше идет скука»...

«В виду катящейся на нас лавины европейской цивилизации» (I, 774), Михайловский присоединяется к тем, кто «вызывает на бой вековой прогресс Европы» (I, 773), кто «не хочет сделать из России второе издание Европы, не

хочет буквального повторения всего европейского опыта» (III, 758). Вопрос возможности для России иных путей выдвигается поэтому для Михайловского (как и для всех почти его предшественников в критике Запада, особенно Герцена) на первый план. «Высокий интерес, представляемый европейской историей, читаем в одном месте, и глубочайшая благодарность, которой мы обязаны Европе, во все не обязывает нас к рабскому отношению» (Лит. Восп. I, 343). «Можно требовать для России буквального повторения истории Европы в экономическом отношении... но можно представить себе и другой ход вещей. Мы представляем собою народ, который был до сих пор, так сказать, прикомандирован к цивилизации... Наша цивилизация возникает так поздно, что мы успели вдоволь насмотреться на чужую историю и можем вести свою собственную вполне сознательно — преимущество, которым в такой мере ни один народ в мире до сих пор не пользовался... Это будет, разумеется, опыт небывалый (Михайловский имеет в виду развитие общинного начала В. З.), но ведь мы и находимся в небывалом положении» (I, 807). Вспоминая позднее (в 1880 году) настроения предыдущих лет, Михайловский писал: «...все это ради одной возможности, в которую мы всю душу клали — именно, возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особый от европейского» (IV, 952)... «История, говорит он в другом месте,... создает многопудовую тяжесть предания... а у

нас личность, одаренная инстинктом правды... способна к гораздо большей широте и смелости, чем европейский человек, именно потому, что над ней нет истории» (III 683 *).

Самая «возможность» иных, «особливых» путей для России удостоверяется Михайловским тем, что никакое общество не обязано проходить через все метаморфозы, которым подверглись его старшие в историческом порядке родичи» (I, 901), но еще более это связано у Михайловского с чрезвычайно существенным для его исторической и социальной философии различием «типа» и «степени» развития. Михайловский разделяет взгляд, что отличие России от Европы заключается не в степени, а в самом типе развития (II, 700). Он не исключает и того, что «мы победим по торной европейской дорожке», для него важно признать лишь самую возможность иного типа развития в России, чем на Западе, признает, что мы можем «положить начало новому, особливому историческому пути России» (IV, 957). Самое существо этого «нового, особливого пути» Михайловский видит в осуществлении нового социального порядка, через развитие общинного начала.

*) Русский марксизм с его верой в универсальность законов экономического развития был главным противником этого учения о «возможности» «особых» путей России. Сам Михайловский не раз с грустью отмечает малую вероятность того, что Россия пойдет своим «особым» путем. Еще в 1872 г. он писал: «если ход истории действительно фатален, если человечество... скорее разобьет себе лоб, чем изменит течение дел,... то по крайней мере не называйте это счастьем» (III, 207).

В статье, посвященной весьма сочувственному разбору книги Данилевского («Россия и Европа») Михайловский замечает (III, 884): «я вполне признаю общие положения г. Данилевского о культурно-исторических типах и степенях развития... разделяю мысль..., что европейская цивилизация односторонняя, но не потому, что она заключена в узкие рамки национальности, а потому, что в ней принимало и принимает активное участие лишь меньшинство европейского населения». «Народ в тесном смысле слова, т. е. не этнографическом, а в социологическом, должен представить тот новый элемент, который даст новое течение истории, создаст новый культурно-исторический тип. И проживет тогда старая Европа века и века потому, что она помолодеет. Дай Бог, чтобы к тому времени Россия и все славянство не состарилось».

Социалистическое народничество в лице Михайловского примкнуло к разработке проблемы об отношении России и Европы и принесло сюда новый существенный материал. По существу все это было уже у Герцена, для которого существовало, после его перелома, только два вопроса — русский и социальный, что сливалось для него в одно целое. Но социалистическое народничество позднейшей эпохи еще резче, еще сильнее бичевало тип буржуазной цивилизации, — и для него национальные проблемы отодвигались перед социальными. Проблема социального переворота не была отодвинута всей той убийственной критикой февральской революции, которую развернул Герцен в своих заграничных произведениях; правду сказать, Герцен

остался в этом отношении недостижимо высок, остался неуловим в самом своем заветном строе мыслей. Но у Михайловского, а отчасти и у всего течения, представителем которого он является, так же высоко, как и у Герцена, стоит «борьба за индивидуальность», борьба за целостную личность, наконец, борьба за «целостную правду». В этом последнем обнаруживается глубокое духовное сродство их с религиозными построениями других русских мыслителей; позитивизм Михайловского оказывается лишь полупозитивизмом, а иногда он и более прямо приближается к религиозной постановке вопросов (понимая религию все же слишком моралистически и обнаруживая чрезвычайное непонимание ее мистической стороны). Тем любопытнее частичные совпадения Михайловского в оценке и характеристике Европы с мыслителями религиозного типа.
