

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Владимир Сергеевич Соловьев

Национальный вопрос в России

Владимир Сергеевич Соловьев – крупнейший представитель российской религиозной философии второй половины XIX в., знаменитый своим неортодоксальным мистическим учением о Софии – Премудрости Божьей, – учением, послужившим основой для последующей школы софиологии. Мистицизм Соловьева, переплетающийся в его восприятии с теорией универсума – «всеединства», оказал значительное влияние на развитие позднейшего русского идеализма.

Владимир Соловьев
Национальный вопрос в России
Выпуск первый

К третьему изданию

Настоящее издание печатается без изменений и дополнений. Новые статьи по национальному вопросу, появившиеся в России в различных периодических изданиях после 1888 года, составят особый, второй выпуск, уже готовый к печати.

Предисловие ко второму изданию

Национальный вопрос для многих народов есть вопрос об их существовании. В России такого вопроса быть не может. Тысячелетнюю историческую работу создалась Россия как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее. Но чем прочнее существует Россия, тем настоятельнее является вопрос: для чего и во имя чего она существует? Дело идет не о материальном факте, а об идеальной цели. Национальный вопрос в России есть вопрос не о существовании, а о достойном существовании.

Человек существует достойно, когда подчиняет свою жизнь и свои дела нравственному закону и направляет их к безусловным нравственным целям. Ложный и вредный предрассудок, отделяющий политику от нравственности, мешает прилагать к жизни народов высшие требования личной жизни. Но, поистине, нравственный закон один для всех и во всем. Область вопросов политических есть лишь новая, более широкая и сложная сфера для применения тех самых идеальных начал, которыми должна управляться личная деятельность каждого. Здравая политика есть лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных. Поэтому руководящим мотивом политики должны быть не корысть и не самолюбие национальное, а долг и обязанность. Развитию этой основной мысли посвящена первая глава настоящей книги («Нравственность и политика. Исторические обязанности России»).

С точки зрения национального эгоизма, донныне господствующего в политике, каждый народ есть особое, довлеющее себе целое, и свой интерес есть для него высший закон. Нравственный долг требует от народа прежде всего, чтобы он отсекся от этого национального эгоизма, преодолел свою природную ограниченность, вышел из своего обособления. Народ должен признать себя тем, чем он есть поистине, то есть лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого – солидарность в высших всечеловеческих интересах – и служить не себе, а этим интересам в меру своих национальных сил и сообразно своим национальным качествам. Такое нравственное самоотречение народа ни в каком случае не может совершиться вдруг и зараз. В жизни нации, как и отдельного лица, мы находим постепенное углубление нравственного сознания. Так, прошедшее русского народа представляет два главных акта национального самоотречения – призвание варягов и реформа Петра Великого. Оба великие события, относясь к сфере материального государственного порядка и внешней культуры, имели лишь подготовительное значение, и нам еще предстоит решительный, вполне сознательный и свободный акт национального самоотречения (вторая глава: «О народности и народных делах России»). Этому исполнению нашего нравственного долга препятствует лишь неразумный псевдопатриотизм, который под предлогом любви к народу желает удержать его на пути национального эгоизма, т. е. желает ему зла и гибели. Истинная

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
любовь к народу желает ему действительного блага, которое достигается только исполнением нравственного закона, путем самоотречения. Такая истинная любовь к народу, такой настоящий патриотизм тем более для нас, русских, обязателен, что высший идеал самого русского народа (идеал «святой Руси») вполне согласен с нравственными требованиями и исключает всякое национальное самолюбие и самомнение (третья глава: «Любовь к народу и русский народный идеал»).

Освобождение от национальной исключительности облегчается для России и тем обстоятельством, что на пути народного эгоизма, отделяющего ее от западной культуры, Россия не может достигнуть ближайшей естественной цели своей политики – объединения славянских народов, собирания славянского мира. Большая половина наших единоплеменников (поляки, хорваты, чехи и моравы) по духовным началам своей народной жизни примыкают к западному миру, и при отрицательном отношении к Западу мы не можем стать для них настоящим центром единения (четвертая глава: «Славянский вопрос»).

Таким образом, и высшие нравственные соображения, и идеал русского народа, и ближайшие нужды нашей политики побуждают нас отказаться от народного обособления и эгоизма, совершить акт национального самоотречения.

Разумеется, такой акт возможен только при полной духовной свободе России, при свободе в ней мнения и мысли. Настоятельная потребность наша, существенное практическое условие для исполнения нашего высшего национального призвания есть духовное освобождение России – дело, несравненно более важное, нежели то гражданское освобождение крестьян, которое было величайшим подвигом прошлого царствования. Россия достигла ныне национального совершеннолетия, и пора снять опеку с ее веры и мысли (пятая глава: «Что требуется от русской партии?»).

Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые выработаны Западной Европой. Наша внеевропейская или протиевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха (шестая глава: «Россия и Европа»).

В исторической жизни человечества народность являлась доселе по преимуществу как сила дифференцирующая и разделяющая (так действовала она, например, во всех церковных разделениях). Между тем такое разделяющее и обособляющее действие народности противоречит всеединящим нравственным началам христианства, а также истинному назначению самих христианских народов, которые призваны к всестороннему осуществлению богочеловеческого единства, а не к разделению человечества. И если христианский народ может поддаться духу национального эгоизма и в процессе обособления перейти божественные пределы, то тот же народ может сам начать обратный процесс интеграции, или исцеления разделенного человечества. И по своему историческому положению, и по национальному характеру и мирозерцанию Россия должна бы сделать почин в этой новой положительной реформации. Исполнит ли она свою нравственную обязанность – мы предсказать не можем. Мы не признаем предопределения ни в личной, ни в народной жизни. Судьба людей и наций, пока они живы, в их доброй воле. Одно только мы знаем наверняка: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины – она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних.

«Призываю ныне в свидетели небо и землю: жизнь и смерть положил я ныне пред лицом вашим – благословение и проклятие. Избери же жизнь, да живешь ты и семья твоя» (Втор. 30:19).

Москва. 11 апреля 1888 г.

I

Нравственность и политика. Исторические обязанности России[1]

Полное разделение между нравственностью и политикой составляет одно из господствующих заблуждений и зол нашего века. С точки зрения христианской и в пределах христианского мира, эти две области – нравственная и политическая – хотя и не могут совпадать друг с другом, однако должны быть теснейшим образом между собою связаны.

Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей – народов, племен и государств.

Прошедшая и настоящая политика действующих в истории народов имеет очень мало общего с такою целью, а большею частью и прямо ей противоречит – это факт бесспорный. В политике христианских народов доселе царствуют безбожная

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
вражда и раздор, о царстве Божиим здесь нет и помину. Для многих этого достаточно: так оно есть, значит, так тому и быть. Нельзя, однако, выдержать до конца такого преклонения перед фактом, ибо тогда пришлось бы преклоняться перед чумою и холерою, которые также суть факты. Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурной действительностью ради лучшей цели. Господство болезни есть факт, но цель есть здоровье; и от этого дурного факта к лучшей цели есть переход и посредство, называемое медициною. И в общей жизни человечества царство зла и раздора есть факт, но цель есть царство Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикою. [2]

Согласно общераспространенному мнению, каждый народ должен иметь свою собственную политику, цель которой – соблюдать исключительные интересы этого отдельного народа или государства. В последнее время все громче и громче раздаются у нас патриотические голоса, требующие, чтобы мы не отставали в этом от других народов и также руководились бы в политике исключительно своими национальными и государственными интересами, и всякое отступление от такой «политики интереса» объявляется или глупостью, или изменою. Быть может, в таком взгляде есть недоразумение, происходящее от неопределенности слова «интерес»: все дело в том, о каких именно интересах идет речь. Если полагать интерес народа, как это обыкновенно делают, в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они не должны составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния, как мы это и видим. Наши патриоты смело указывали на политические злодеяния Англии как на пример, достойный подражания. Пример в самом деле удачный: никто и на словах и на деле не заботится так много, как англичане, о своих национальных и государственных интересах. Всем известно, как ради этих интересов богатые и властительные англичане морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет [3]. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много. Если бы возможен был только такой патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Но такой альтернативы нет. Сеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианскою совестью, что есть другая политика кроме политики интереса, или, лучше сказать, что существуют иные интересы у христианского народа, не требующие и даже совсем не допускающие международного людоедства. Что это международное людоедство есть нечто непохвальное, это чувствуется даже теми, которые им наиболее пользуются. Политика материального интереса редко выставляется в своем чистом виде. Даже англичане, самодовольно высасывая кровь из «низших рас» и считая себя вправе это делать просто потому, что это выгодно им, англичанам, нередко, однако, уверяют, что приносят этим великое благодеяние самим низшим расам, приобщая их к высшей цивилизации, что и справедливо до некоторой степени. Здесь, таким образом, грубое стремление к своей выгоде превращается в возвышенную мысль о своем культурном призвании. Этот идеальный мотив, еще весьма слабый у практических англичан, во всей силе обнаруживается у «народа мыслителей». Германский идеализм и склонность к высшим обобщениям делают невозможным для немцев грубое эмпирическое людоедство английской политики. Если немцы поглотили вендов, пруссов и собираются поглотить поляков, то не потому, что это им выгодно, а потому, что это их «призвание» как высшей расы: германизируя низшие народности, возводить их к истинной культуре. Английская эксплуатация есть дело материальной выгоды; германизация есть духовное призвание. Англичанин является пред своими жертвами как пират; немец – как педагог, воспитывающий их для высшего образования. Философское превосходство немцев обнаруживается даже в их политическом людоедстве: они направляют свое поглощающее действие не на внешнее достояние народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирик англичанин имеет дело с фактами; мыслитель немец – с идеей: один грабит и давит народы, другой уничтожает в них самую народность. Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный. О жестокости его ясно говорят печальные тени народов, подвергнутых духовному рабству и утративших свои жизненные силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью к последовательному применению. Вследствие неопределенности того, что собственно есть высшая культура и в чем состоит культурная миссия, нет ни одного исторического народа, который не заявлял бы притязания на эту миссию и не считал бы себя вправе насиловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Народом народов считают себя не одни немцы, но также

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т. д., и т. д. Но притязание одного народа на привилегированное положение в человечестве исключает такое же притязание другого народа. Следовательно, или все эти притязания должны остаться пустым хвостовством, пригодным только как прикрытие для утеснения более слабых соседей, или же должна возникнуть борьба не на жизнь, а на смерть между великими народами из-за права культурного насилия. Но исход такой борьбы никак не докажет действительно высшего призвания победителя; ибо перевес военной силы не есть свидетельство культурного превосходства: такой перевес имели полчища Тамерлана и Батыя, и если бы когда-нибудь в будущем такой перевес выпал на долю китайцев благодаря их многочисленности, то все-таки никто не преклонится пред культурным превосходством монгольской расы.

Идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение. У каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и обязанности или, что то же, нравственные интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения. То же должно признать и относительно народов. Если даже смотреть на народ как только на сумму отдельных лиц, то и тогда в этой сумме не может исчезнуть нравственный элемент, присутствующий в слагаемых. Как общий интерес целого народа составляет равнодействующую всех частных интересов (а не простое повторение каждого в отдельности) и имеет отношение к подобным же коллективным интересам других народов, так же точно должно рассуждать и о народной нравственности. Расширение личного во всенародное нет основания ограничивать одною низшею стороною человека: если материальные интересы отдельных людей порождают общий народный интерес, то и нравственные интересы отдельных людей порождают общий нравственный интерес народа, относящийся уже не к отдельным единицам, а к народной совокупности, – у народа является нравственная обязанность относительно других народов и всего человечества. Видеть в этой общей обязанности метафору и вместе с тем стоять за общий национальный интерес как за что-то действительное – есть явное противоречие. Если народ – только отвлеченное понятие, то ведь отвлеченное понятие не может иметь не только обязанностей, но точно так же не может у него быть и никаких интересов и никакого призвания. Но это явная ошибка. Во всяком случае, мы должны признать интерес народа как общую функцию частных деятелей, но такую же функцией является и народная обязанность. Есть у народа интерес, есть у него и совесть. И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявления национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное, и всякий должен сознаться, что это нехорошо. Нехорошо международное людоедство, оправдываемое или не оправдываемое высшим призванием; нехорошо господство в политике воззрений того африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечал: добро – это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло – когда у меня отнимут. Такой взгляд господствует в международной политике; но он же в значительной мере управляет и внутренними отношениями: в пределах одного и того же народа сограждане повседневно эксплуатируют, обманывают, а иногда убивают друг друга, однако же никто не заключает из этого, что так и должно быть; отчего же такое заключение получает силу в применении к высшей политике?

Есть и еще несообразность в теории национального эгоизма, губительная для этой теории. Раз признано и узаконено в политике господство своего интереса, только как своего, то совершенно невозможным становится указать пределы этого своего; патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно национальная солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности? Во время французской революции, например, для эмигрантов-легитимистов чужеземные правители и вельможи оказались гораздо больше своими, чем французские якобинцы; для немецкого социал-демократа парижский коммунары также более свой, нежели померанский помещик, и т. д., и т. д. Быть может, это очень дурно со стороны эмигрантов и социалистов, но на почве политического интереса решительно нельзя найти оснований для их осуждения.

Возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которые раздирают человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий чрез всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа. И не годится нам, воспринявшим нового человека, опять возвращаться к немощным и скудным стихиям мира, к упраздненному на кресте раздору между эллином и варваром, язычником и иудеем. Ставить выше всего исключительный интерес и значение своего народа требуют от нас во имя патриотизма. От такого патриотизма избавила нас кровь Христова, пролитая иудейскими патриотами во имя своего национального интереса! «Аще оставим Его тако, вси уверуют в Него: и приидут Римляне, и возьмут место и язык наш... уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет». Умерщвленный патриотизмом одного народа, Христос воскрес для всех народов и заповедал ученикам своим: «Шедше научите вся языки». Что же? или христианство упраздняет национальность? Нет, но сохраняет ее. Упраздняется не национальность, а национализм. Озлобленное преследование и умерщвление Христа было делом не народности еврейской, для которой Христос (по человечеству) был ее высшим расцветом, а это было дело узкого и слепого национализма таких патриотов, как Каиафа. – И то, что было сказано выше о политике немцев и англичан, нисколько не служит к осуждению этих народностей. Мы различаем народность от национализма по плодам их. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Беркее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрен Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гёте, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма – насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней.

Народность, или национальность, есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества, – для христианина это есть очевидная истина. Но если члены физического тела только в басне Менения Агриппы спорят между собою, то в народах – органах человечества, слагаемых не из одних стихийных, а также из сознательных и волевых элементов, – может возникнуть и возникает действительное противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремлении положительная сила народности превращается в отрицательное усилие национализма. Это есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения, национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо сверхнародное не есть безнародное. И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее. И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и только полагая всю душу свою в сверхнародное вселенское дело Христово, народ сохранит ее. Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого его, самой личности, а, напротив, есть возведение этого его на высшую ступень бытия. Точно то же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою настоящую жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании низменных интересов, не в осуществлении мнимой и самозванной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общем вселенском деле. Возведенный на эту степень, патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности. Лучшие стремления человеческой души, высшие веления христианской совести прилагаются тогда к вопросам и делам политическим, а не противопоставляются им. Не должно себя обманывать: бесчеловечие в международных и общественных отношениях, политика людоедства, погубит в конце концов и личную, и семейную нравственность, что отчасти уже и видно во всем христианском мире. Человек все-таки есть существо логичное и не может долго выносить чудовищного раздвоения между правилами личной и политической деятельности. Поэтому, хотя бы для спасения личной нравственности, следует остерегаться возводить это раздвоение в принцип и требовать, чтобы человек, который к ближайшим своим относится по-христиански, а относительно прочих сограждан сообразуется по крайней мере с юридическим законом, чтобы тот же человек как представитель государственного и национального интереса управлялся такими воззрениями, которые свойственны придорожным разбойникам и африканским дикарям. Должно, хотя бы сперва только в теории, признать высшим руководящим началом всякой политики не интерес и не самомнение, а нравственную обязанность. Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности. Единственно

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
состоятельный – ибо, исходя из самопожертвования, он доводит его до конца; он требует, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью в пользу народа, но и для целого народа и для всего человечества разрывает всякую исключительность, призывая всех одинаково к делу всемирного спасения, которое по существу своему есть высшее и безусловное добро и, следовательно, представляет достаточное основание для всякого самопожертвования; тогда как на почве своего интереса решительно не видно, почему своим личным интересом должно жертвовать интересу своего народа, и точно так же совершенно не видно, почему я должен преклоняться пред коллективным самомнением своих сограждан, когда мое личное самомнение все считают лишь за слабость моего нравственного характера, а никак не за нормальный принцип деятельности. – Далее, христианская идея обязанности есть единственно определенное начало в политике: ибо, с одной стороны, интерес, выгода сами по себе суть нечто совершенно безграничное и ненасытное, а с другой стороны – мнение о своем высшем и исключительном призвании еще не дает никакого положительного указания в каждом данном случае и вопросе; обязанность же христианская всегда указывает нам, как должны мы поступать во всяком данном случае, и притом она требует от нас только того, что мы несомненно можем сделать, что находится в нашей власти (*ad impossibilia nemo obligatur*), тогда как стремление к материальному интересу нисколько не ручается за возможность его достижения, да и мнение о нашем исключительном призвании манит обыкновенно на такие высоты, которых мы достигнуть не можем. Поэтому мы вправе утверждать, что мотивы выгоды и сомнения суть мотивы фантастические, а принцип христианской обязанности есть нечто совершенно реальное и твердое. Наконец, это есть единственно полный принцип, заключающий в себе все положительное содержание других начал, которые в него разрешаются. Тогда как выгода и самомнение, в своей исключительности утверждая соперничество и борьбу народов, не допускают в политике высшего начала нравственной обязанности, – это последнее начало вовсе не отрицает ни законных интересов, ни истинного призвания каждого народа, а, напротив, предполагает и то и другое. Ибо если мы только признаем, что народ имеет нравственную обязанность, то несомненно с исполнением этой обязанности связаны и его настоящие интересы, и его настоящее призвание. Не требуется и того, чтобы народ пренебрегал своими материальными интересами и вовсе не думал о своем особом назначении; требуется только, чтобы он не в это полагал душу свою, не это ставил последнюю целью, не этому служил. А затем, в подчинении высшим соображениям христианской обязанности, и материальное достояние и самосознание народного духа сами становятся силами положительными, действительными средствами и орудиями нравственной цели, потому что тогда приобретения этого народа действительно идут на пользу всем другим и его величие действительно возвеличивает все человечество. Таким образом, принцип нравственной обязанности в политике, обнимая собою два другие, есть самый полный, как он же есть и самый определенный и внутренне состоятельный. А для людей нашей веры напомним, что этот принцип есть единственно христианский. Политика интереса, стремление к своему обогащению и усилению свойственны натуральному человеку, – это есть дело языческое, и, становясь на эту почву, христианские народы возвращаются в язычество. Утверждение этой исключительной миссии, обоготворение своей народности есть точка зрения древнеиудейская, и, принимая эту точку зрения, христианские народы впадают в ветхозаветное иудейство.

Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное как для отдельного лица, так и для целого народа. – Величаться своим высшим призванием, присваивать себе пред другими особые права и преимущества есть дело гордости и самоутверждения для народа, как и для лица, – дело человеческое, но также нехристианское. Исповедать свой долг, признать свою обязанность есть христианское дело смирения и самопознания, необходимое начало нравственного подвига и истинной богочеловеческой жизни – для народа так же, как и для лица. Здесь все дело решается не своим мнением, а совестью, одинаковой для всех, и потому здесь не может быть самозванцев. Не может здесь быть и лжепророков, ибо проповедь обязанности не предполагает ничего рокового, никакого предопределения: указывать народу его обязанность еще не значит предсказывать его будущую судьбу. Народ, как и отдельное лицо, может исполнить, но может и не исполнить свою обязанность; но и в этом последнем случае обязанность все-таки остается и указывавший ее не обличается во лжи. В теперешнем существовании человечества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетворение материальных нужд и требований самозащиты прямо вытекало из велений нравственного долга. И для народа существуют дела текущей минуты, злоба исторического дня вне прямой связи с его высшими нравственными задачами. Об этой злобе дня мы и не призваны говорить. Но

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
есть великие жизненные вопросы, в разрешении которых народ должен руководиться прежде всего голосом совести, отодвигая на второй план все другие соображения. В этих великих вопросах дело идет о спасении народной души, и тут каждый народ должен думать только о своем долге, не оглядываясь на другие народы, ничего от них не требуя и не ожидая. Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ, по своему особому характеру и месту в истории, имеет свое особое служение. Можно сказать, что это служение навязывается народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. Но он может впасть в искушение разрешать эти вопросы не по совести, а по своекорыстным и самолюбивым расчетам. В этом величайшая опасность, и предостерегать от нее есть долг истинного патриотизма.

Наша история навязала нам три великих вопроса, решением которых мы можем или прославить имя Божие и приблизить Его царствие исполнением Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дело Божие на земле. Эти вопросы суть: польский (или католический), восточный, или славянский, вопрос и еврейский. Эти три вопроса, в тесной связи между собою, суть лишь разные исторические формы великого спора между Востоком и Западом, который проходит через всю жизнь человечества. К этим трем вопросам сводится вся наша политика, внешняя и внутренняя, не исключая и политического нигилизма с его периодическими злодеяниями, которые стоят в гораздо более близком отношении к внешней политике, нежели как это обыкновенно думают. С тем же великим спором Востока и Запада связан и другой наш глубокий внутренний недуг – церковный раскол.

Ближайшим образом наша историческая обязанность предстает нам в виде польского вопроса. История связала нас с братским по крови, но враждебным по духу народом, передовая часть которого ненавидит и проклинает нас. В ответ на эту ненависть и на эти проклятия Россия должна делать добро польскому народу. Кое-что ею и сделано. Русское действие в Польше не ограничивалось участием в трех разделах да подавлением двух вооруженных восстаний. В 1814 г. Россия сохранила Польшу от неизбежного онемечения. Если бы на Венском конгрессе полномочный тогда император Александр I думал более о русских, нежели о польских интересах и присоединил бы к России русскую Галицию, а коренную Польшу возвратил бы Пруссии, то теперь, вероятно, нам не было бы надобности много рассуждать о Польше и поляках. Если даже теперь польский элемент в Познани, хотя имеет у себя за спиной шестимиллионную массу наших поляков, избавленных от германизации, все-таки, несмотря на эту опору, не может устоять перед немцами и все более и более поглощается ими, – что же случилось бы, если бы прусские немцы были хозяевами в главной части Польши!

Далее, через полвека после Венского конгресса Россия эмансипацией крестьян освободила и Польшу от того ожесточенного антагонизма между панством и хлопами, который в корне подрывал жизненные силы Польши и привел бы польскую народность к конечной гибели. Уже поднявшиеся хлопы стали повторять и у нас недавнюю галицийскую резню и готовы были к поголовному истреблению панов, и только вмешательство русской власти остановило это истребление. Если бы оно совершилось, то польская народность, лишенная своего культурного класса, оказалась бы впоследствии совсем обезоруженной пред напором высшей германской культуры, с одной стороны, и влиянием русского элемента – с другой; тогда и пугало обрусения могло бы получить реальный смысл. Но если отсутствие сложившегося культурного класса пагубно для нации, то так же, и еще более пагубно исключительное господство этого класса над бесправным населением. Недаром популярная польская песня спрашивает панов, что у них было в голове, когда они погубили Польшу и себя с нею. Русская власть, спасая польскую шляхту от ярости поднявшихся хлопов и, вместе с тем, давая этим последним гражданскую и экономическую свободу, обеспечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.

Наконец, несмотря на несправедливость и неразумие некоторых отдельных мер, русское управление доставило Польше, по свидетельству даже иностранных писателей, такое социально-экономическое благосостояние, какого она не могла достигнуть ни под прусским, ни под австрийским владычеством. Итак, тело Польши сохранено и воспитано Россией. И если, тем не менее, польские патриоты скорее согласятся потонуть в немецком море, нежели искренно примириться с Россией, то, значит, есть тут более глубокая, духовная причина вражды.

Польша является в Восточной Европе представительницей того духовного начала, которое легло в основу западной истории. По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
западному миру. Дух сильнее крови; несмотря на кровную антипатию к немцам и кровную близость к русским, представители полонизма скорее согласятся на онемечение, чем на слияние с Россией. Западный европеец, даже протестант, ближе по духу поляку-католику, нежели православный русский. Являясь передовыми борцами западного начала, поляки видят в России враждебный их духовному существу Восток, силу чуждую и темную, и притом имеющую притязание на будущность и потому несравненно более опасную, чем, например, турки и мусульманский Восток, совершивший свой круг и явно неспособный ни к какой исторической будущности. Вражда Польши к России является, таким образом, лишь выражением векового спора Запада и Востока, и польский вопрос есть лишь фазис великого восточного вопроса. В этом последнем мусульманство играет хотя и весьма важную, но все-таки эпизодическую роль. Когда наша война против Турции превращается в борьбу против западных держав, когда между нами и Цареградом оказывается Вена, когда поляки-католики вступают в турецкие ряды против русского войска, православные сербы в Боснии соединяются с мусульманами против католической Австрии, то тут довольно ясно становится, что главный спор идет не между христианством и исламом, не между славянами и турками, а между европейским Западом, преимущественно католическим, и православною Россией. Ясно становится и значение Польши как авангарда католического Запада против России. За Польшей стоит апостолическое правительство Австрии, а за Австрией стоит Рим.

Как в средние века крестовые походы, начатые против ислама, скоро открыли свою настоящую цель, и западные крестоносцы, предоставив Иерусалим сарацинам, принялись за разгром Византии и за основание Латинской империи на Востоке, точно так же и в новые времена борьба католического Запада против победоносных турок, борьба, которую сначала с таким рвением вели Австрия и Польша, скоро превратилась в борьбу против России, как только Запад угадал в ней могущественную наследницу Восточной империи. Цель борьбы для западных держав теперь состоит уже не в том, чтобы изгнать турок из Европы, а в том, чтобы, не допустив России в Царьград, опять основать новую Латинскую империю на Балканском полуострове под знаменем Австрии, и для этой цели сами турки превращаются из врагов сначала в союзников, а потом в покорное орудие.

Итак, наш восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму – России.

Не случайно, однако, второй Рим пал и власть Востока перешла к третьему. Должен ли этот третий Рим быть только повторением Византии, чтобы пасть, как она, или же должен он быть не по числу только, но и по заключению третьим, т. е. представлять собою третье, примиряющее две враждебные силы, начало? Когда в Москве третьему Риму грозила опасность неверно понять свое призвание и явиться исключительно восточным царством во враждебном противополжении себя европейскому Западу, Провидение наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великого. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замыкавшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву всемирной европейской истории. Третий Рим передвинулся из Москвы к Западу, к международному морскому пути. Это реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже показывает, что Россия не призвана быть только Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, – что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей этого спора.

Но в преобразовании Петра Великого Россия имела дело только с внешним образом западной цивилизации, а потому и совершившееся в петербургской России примирение или соединение с Западом есть чисто внешнее и формальное; здесь можно видеть только подготовку путей и внешних способов для действительного примирения. А это примирение неизбежно предстоит для России: без него она не может послужить делу Божию на земле. Задача России есть задача христианская, и русская политика должна быть христианской политикой.

Действительное и внутреннее примирение с Западом состоит не в рабском подчинении западной форме, а в свободном соглашении с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира.

С этой точки зрения в новом свете является и значение для нас Польши. В Польше мы имеем дело не с наружными формами западной цивилизации, которые уже приняты нами, так же как и поляками, а с самим духовным началом всей западной жизни и истории, и мы тем менее можем обойти это начало, что оно воплощается для нас в виде близкой и тесно с нами связанной народности. Внешнего примирения с Польшей у нас быть не может. Нельзя сойтись с

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
поляками ни на социальной, ни на государственной почве. На социальной почве примирение, о котором так много говорили, невозможно уже потому, что остается неизвестным, с кем же собственно нам мириться, – ибо в социальном отношении сама Польша представляет непримиренное раздвоение между панами и хлопами, так что, протягивая руку хлопам, мы непременно задеваем пана, а давая руку этому последнему, должны опять придавить хлопа, только что нами избавленного от векового рабства. – На государственной почве соглашение с Польшей невозможно потому, что здесь нас встречают со стороны поляков только одни беспредельные и ни с чем не сообразные притязания. Восстановление Польши 1772 г., затем Польши 1667 г., польский Киев, польский Смоленск, польский Тамбов – все эти галлюцинации составляют, пожалуй, естественное патологическое явление, подобно тому как голодный человек, не имея куска хлеба, обыкновенно грезит о роскошных пиршествах. Но голодный, проснувшись, будет благодарен и за кусок хлеба; польские же патриоты удовлетворятся только Польшей своих грез. Может быть, за этими грезами скрывается и то реальное чувство, что самостоятельная Польша в строгих границах польской народности стала бы неизбежной жертвой Германской империи; но вытекают ли отсюда права Польши на Киев и Смоленск – это другой вопрос. Есть иная почва, на которую охотно станет лучшей частью польского народа и на которой мы можем и должны с ними сойтись, – это почва религиозная. И для самих поляков Польша не есть только национальная идея; в ней они находят великую религиозную идею и миссию. И против России поляк так ожесточенно враждует не в качестве поляка и славянина (ибо тогда ему следовало бы более враждовать против немцев), но в качестве передового бойца великой идеи западного Рима враждует он против России, в которой видит представительницу противоположной идеи восточного Рима. И здесь дело России – показать, что она не есть только представительница Востока, что она есть действительно третий Рим, не исключаящий первого, а примиряющий собою обоих.

Было славное время, когда на почве христианства под знаменем вселенской Церкви оба Рима, и западный, и восточный, соединялись в одной общей задаче – в утверждении христианской истины. Тогда их особенности – особенности восточного и западного характера – не исключали, а восполняли друг друга. Это единство было непрочно, потому что не прошло еще чрез искус самопознания. Оно рушилось. Великий спор Востока и Запада, упраздненный в христианской идее, с еще большею силою возобновился в пределах исторического христианства. Но если разделение церковью было исторически необходимо, то еще более необходимо нравственно для христианства положить конец этому разделению. Христианская и православная страна, не принимавшая участия в начале братоубийственного спора, первая должна его покончить. Начиная говорить об этом великом деле примирения с римскою церковью, я не смею обращаться к совершенным христианам, для которых папа есть только антихрист, осужденный на злую гибель; не смею я говорить с людьми безгрешными и непорочными, которые могут только бросать камни в вавилонскую блудницу. Но я уверен, что в православной России найдется немало и таких людей, которые в сознании собственных несовершенств и грехов и своего бесконечного удаления от христианского идеала откроют источник справедливых и доброжелательных чувств даже к «антихристу» и к «вавилонской блуднице». Может быть даже, эти люди найдут для римской церкви в Новом Завете более подходящий прообраз, нежели антихрист и вавилонская блудница. Вспомним, в самом деле, какими важными ошибками и грехами ознаменовал себя тот первоверховный апостол Христов, с именем которого сама римская церковь связывает всю свою силу. Вспомним и высокомерное заявление своего превосходства: «аще и вси соблазнятся, но не аз» – и ревность не по разуму в поднятии меча на защиту Христа, и внезапное малодушие в трехкратном отречении от Христа. Вспомним мы, вместе с тем, что тот же апостол, которого за помышление о человеческом более, чем о Божьем, Христос назвал сатаной и соблазном, – он же за исповедание истинной веры в Сына Божия назван камнем и блаженным, а за пламенную любовь к учителю трижды услышал: «паси овцы моя». Сообразим мы еще и то, что для нас, православных, высшим и безусловно обязательным авторитетом в делах веры и Церкви служат доселе семь вселенских соборов, которые все были до разделения церковью, а потому и дело о папстве не могло быть рассмотрено и решено никаким вселенским собором.

В силу всего этого мы воздержимся от самовольного осуждения Запада и постараемся расчистить мысленный путь, ведущий к сближению двух христианских миров.

II

О народности и народных делах России [4]

Повсеместное пробуждение национальных чувств и стремлений в XIX-м веке с первого взгляда может казаться большим шагом назад в общем ходе

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
христианской цивилизации. После господствовавшего в средневековой Европе чувства религиозной солидарности между различными народами под общим знаменем Церкви; после наступившего затем развития культуры, давшей духовным силам Европы высокие и общечеловеческие предметы служения – науку, философию, чистое искусство, социальную правду, – какой смысл может иметь возвращение к языческому началу национальностей, к началу разобщающему, исключительному? Ибо для каждого народа общий принцип национальностей воплощается лишь в его собственной особой народности, требующей исключительного служения. В этом служении своей народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою. Ставя, в силу национального принципа, служение своей народности как высшую цель, каждый народ тем самым обрекает себя на нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть у него общо с другими народами: служение полонизму, например, никогда не может быть целью для немца или русского, и наоборот, для поляка не имеет никакого смысла русский или германский национализм.

Если при этом возбуждение национального чувства сопровождается беспредельным самомнением и самодовольством, тупым презрением и слепой враждой к чужому; если историческая рознь ставится как идеал и фактические разделения возводятся в принцип; если каждый народ смотрит на другие или как на вечных врагов и соперников, или же как на ручьи, которые должны слиться в его море[5], – если, одним словом, национальное чувство является только в образе национального эгоизма, – то, без всякого сомнения, оно есть отречение от вселенского христианства и возвращение к языческому и ветхозаветному партикуляризму. И если такому национальному эгоизму суждено возобладать в человечестве, – тогда всемирная история не имеет смысла и христианство напрасно являлось на земле.

Правда, принцип национальностей может представляться в другом виде: он может являться не как выражение народного эгоизма, а как требование международной справедливости, в силу которой все народности имеют равное право на самостоятельное существование и развитие. В этой форме принцип национальностей не идет далее отрицательной заповеди, обращенной по преимуществу к сильным народам, чтобы они не утесняли и не угнетали слабых народностей. Но, предполагая, что известный народ не преступает пределов международной справедливости, не угнетает и не истребляет других народов, – этим еще нисколько не решается вопрос о положительном начале его жизни, – чем и во имя чего он живет, чему служит? И если он живет только собою и во имя себя, служит только себе, то, даже и соблюдая отрицательную справедливость к другим народам, т. е. не обижая их прямо, он все-таки будет повинен в национальном эгоизме, в измене христианскому Богу. Обогащая свою народность, превращая патриотизм в религию, мы не можем служить Богу, убитому во имя патриотизма. Если на место высшей идеи ставят национальность, то какое же место дадут вселенской христианской истине? По истине же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая сила, природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование. С этой точки зрения вполне возможно соединить вселенское христианство с патриотизмом. Ибо если единая вселенская истина заключается для нас в религии, то ничто не мешает нам признавать в своей народности особую историческую силу, которая должна сослужить религиозной истине свою особую службу для общего блага всех народов. Такой взгляд, будучи прежде всего религиозным, является вместе с тем национальным без эгоизма и универсальным без космополитизма.

Когда же от нас требуют прежде всего, чтобы мы верили в свой народ, служили своему народу, то такое требование может иметь очень фальшивый смысл, совершенно противный истинному патриотизму. Для того чтобы народ был достойным предметом веры и служения, он сам должен верить и служить чему-нибудь высшему и безусловному: иначе, верить в народ, служить народу, значило бы верить в толпу людей, служить толпе людей, а это противно не только религии, но и простому чувству человеческого достоинства. Достойным предметом нашей веры и служения может быть только то, что причастно бесконечному совершенству. Не унижая и не обманывая себя, мы можем верить и служить только Божеству. Божество как действительность дано нам в христианстве, и это выше народности. Получив это высшее, мы можем преклониться пред своим народом только в том случае, если сам этот народ является служителем религиозной истины. Тогда, служа ей, мы тем самым будем служить и своему народу, или, говоря точнее, будем деятельно участвовать в его всемирно-историческом служении.

При таком внутреннем соединении (а не смешении) религиозной идеи с народностью выигрывает и та и другая. Народность перестает быть простым этнографическим и историческим фактом, получает высший смысл и освящение, а

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
религиозная идея обнаруживается с большою определенностью, окрашивается и воплощается в народности, приобретает в ней живую историческую силу для своего осуществления в мире. И чем значительнее народная сила, тем выше должна она подниматься над национальным эгоизмом, тем полнее должна она отдаваться своему вселенскому служению, ибо кому много дано, с того много и взыщется.

Народ в своей самобытной особенности есть великая земная сила. Но чтобы быть силой творческой, чтобы принести плод свой, народность, как и всякая земная сила, должна быть оплодотворена воздействиями извне, и для этого она должна быть открыта таким воздействиям. Если же народная сила затворяется от внешних воздействий и обращается на саму себя, то она неизбежно остается бесплодной. Национальное самосознание есть великое дело; но когда самосознание народа переходит в самодовольство, а самодовольство доходит до самообожания, тогда естественный конец для него есть самоуничтожение: басня о Нарциссе поучительна не для отдельных только лиц, но и для целых народов. Сравнивают народ с растением, говорят о крепости корней, о глубине почвы. Забывают, что и растение, для того чтобы приносить цветы и плоды, должно не только держаться корнями в почве, но и подниматься над почвой, должно быть открыто для внешних чужих влияний, для росы и дождя, для свободного ветра и солнечных лучей. Что такое само видимое растение в своей типичной форме, со стволом, ветвями и листьями, – что оно такое, как не воплощенное искание этих чужих надпочвенных воздействий, как бы воплощенный порыв вверх и вширь за воздухом и влагой, за светом и теплом? Чем больше оно воспримет этих благотворных влияний, чем полнее ими проникнется, тем само оно будет сильнее и плодотворнее. Так и развитие народности может быть плодотворно только по мере усвоения ею вселенской сверхнациональной идеи. А для этого усвоения необходим некоторый акт национального самоотречения, необходима готовность принимать просвещающие и оживляющие воздействия, чрез кого бы они ни шли, не дожидаясь, чтобы родная и близкая почва дала нам то, что может дать только далекое солнце и чужая атмосфера.

Во всяком случае, с христианской точки зрения мы можем ценить народность не саму по себе, а только в связи с вселенской христианской идеей, – мы должны видеть в народе богоносную силу, необходимую для пришествия Царствия Божия и для совершения воли Божией на земле. В этом смысле народность не только найдет себе место в деле Божиим, но и может сослужить ему свою собирательную силой такую службу, которая недоступна для одиноких усилий отдельных лиц. С этой точки зрения и национальное движение нашего века может быть оправдано и признано как важный успех в историческом ходе христианского человечества. При слабости национального самосознания [6] религиозная истина обращается только к отдельным людям; с пробуждением же национального самосознания эта истина может обращаться уже и к целым народам [7]; тогда она спасает не только индивидуальную человеческую душу, но и душу народов, тогда она возрождает и просветляет не только личные, но и национальные характеры. С образованием определенных народностей в христианском мире сама Церковь (с человеческой своей стороны) является не только как собрание верующих лиц, но и как братский союз народов в преобразенном всечеловечестве. Только собирая в себе целые народы, христианство может достигнуть полноты своего социального и универсального значения.

Христианская идея есть совершенное богочеловечество, т. е. внутренняя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечного – человеческого и природного – с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества чрез Христа в Церкви: чрез Христа, в котором эта полнота Божества обитает телесно; в Церкви, которая есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех (ап. Павла к Ефес. 1:23).

Давая в себе место всему положительному и все освящая, христианство должно воспринять в себя и освятить и народность – этот самый положительный и важный фактор природно-человеческой жизни.

Задача христианской религии – объединить весь мир в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества. Первичные элементы – клеточки этого организма – суть отдельные люди; но совершенный организм не может состоять из одних клеточек: для полноты своей жизни он требует более крупных и сложных органов. Такими органами в организме богочеловечества являются племена и народы.

Этот вселенский организм, будучи не только природным, но и духовным, требует и от своих органов, т. е. отдельных народов, духовного служения, – требует, чтобы они служили ему самодеятельно, свободно и сознательно.

Поэтому национальное чувство и патриотизм, старающиеся сохранить и развить народную самостоятельность и в жизни, и в мысли, имеют оправдание с точки зрения всечеловеческой. Ибо если народности суть органы всечеловеческого организма, то что же это будет за организм, состоящий из безжизненных и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
бессильных органов, что же это будет за всечеловечество, состоящее из бесцветных и бесформенных народностей?[8]

Но, чтобы патриотические заботы о народной самостоятельности были плодотворны и безупречны, необходимо помнить две вещи: во-первых, что самостоятельная народность все-таки не есть высшая и окончательная цель истории, а есть лишь средство или ближайшая цель; а во-вторых, что к достижению этой ближайшей цели ведет не возбуждение национального эгоизма и самомнения, а, напротив, пробуждение национального самопознания, т. е. познания себя как служебного орудия в совершении на земле Царствия Божия.

Во всяком случае, если мы хотим, чтобы народ был крепок и силен (для себя ли самого, или для Царства Божия), то незачем расслаблять его, охмеляя его самомнением. Любование самим собою, самоугождение и самопоклонение никак не могут укреплять народный дух – напротив, они обессиливают и разлагают его. Если народ занят самим собою, то он не свободен для всемирных подвигов. Если силы его духа обращены на себя, то он бессилён для всего другого. Ни отдельное лицо, ни народ не могут проявить великих сил, не могут совершать великих дел, если не забывают о себе, если не жертвуют собою. И истинный патриотизм требует не только личного, но и национального самоотвержения. Крупные примеры такого национального самоотвержения находим мы в русской истории. Остановимся на них не для того, чтобы ими хвалиться, а для того, чтобы уяснить себе, в чем состоит истинный патриотизм, а это очень важно даже и в практическом отношении.

Наша история представляет два великие, истинно патриотические подвига: призвание варягов и реформу Петра Великого[9]. И против этих-то двух великих подвигов народного духа восстают во имя патриотизма, отвергают первый из них, как басню, а второй осуждают, как историческое злодеяние. Склонность к розни и междоусобиям, неспособность к единству, порядку и организации были всегда, как известно, отличительным свойством славянского племени. Родоначальники нашей истории нашли и у нас это природное племенное свойство, но вместе с тем нашли, что в нем нет добра, и решились ему противодействовать. Не видя у себя дома никаких элементов единства и порядка, они решились призвать их извне и не побоялись подчиниться чужой власти. По-видимому эти люди, призывая чужую власть, отрекались от своей родной земли, изменяли ей, – на самом деле они создавали Россию, начинали русскую историю. Великое слово народного самосознания и самоотречения: «Земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет, придите владеть и княжить нами» – было творческим словом, впервые проявившим историческую силу русского народа и создавшим русское государство. Без этого слова восточные славяне испытали бы ту же участь, что и славяне западные: венды, ободриты и прочие. И те, так же как и мы, страдали от розни и беспорядка, но они не хотели или не умели отделаться от этого зла добровольным подчинением внешнему государственному строю. Они не призывали чужеземцев для порядка – чужеземцы сами пришли к ним для завоевания и поглотили их, и осталось от них одно лишь имя. И нас постигла бы та же судьба без того подвига нравственной силы, который выразился в призвании варягов и положил начало русскому государству. Мы должны помнить, что мы, как народ, спасены от гибели не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным самоотречением.

Истинный патриотизм требует, чтобы мы верили в свой народ, а истинная вера соединена с бесстрашием: нельзя верить во что-нибудь и бояться за предмет своей веры. Родоначальники России, люди, призвавшие варягов, имели эту истинную веру, соединенную с бесстрашием; они не боялись, что чужая власть может подавить внешнею силою тот народ, у которого достало внутренней силы, чтобы добровольно подчиниться этой власти.

Далее, патриотизм требует, чтобы мы любили свой народ, а истинная любовь сочувствует действительным потребностям, сострадает действительным бедствиям тех, кого мы любим. Эту истинную любовь имели наши предки, призвавшие варягов; они глубоко чувствовали настоящую потребность своего народа в единстве и порядке, они страдали от розни и усобиц. Наконец, патриотизм требует, чтобы мы хотели действительно практически помочь своему народу в его бедах, не дожидаясь, чтобы помощь пришла сама собою. И наши предки не дожидались, чтобы единство вышло само собою из розни и порядок – из безначалия: они обратились к действительной силе единства и порядка и смело призвали чужую власть. Мы не думаем, чтобы Рюрик с своими братьями и дружиной представляли идеал правительства, но если бы наши предки искали идеального правительства, то русское государство не образовалось бы. Русская земля не была бы собрана, и мы сами теперь были бы такими же немцами, как жители Мекленбурга или Померании.

Мудрость и самоотвержение наших предков обеспечили самостоятельное бытие России, давши ей зачаток сильной государственности. Такая государственность

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
была необходима для России, расположенной на большой дороге между Европой и Азией, без всяких природных защит, открытой для всех ударов. Без глубокого государственного смысла, без самоотверженной и непоколебимой покорности правительственному началу Россия не могла бы устоять под двойным напором с Востока и Запада: подобно другим нашим единоплеменникам, мы были бы поработаны басурманами или же поглощены немцами.

Но в искушеньях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь: так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат.[10]

Принесенный варягами зачаток государственности вырос в крепкое и сплоченное тело Московского царства. С воссоединением Киева и Малороссии в XVII веке Московское царство становится всероссийским.

Но, чтобы эта новая национально-политическая сила могла выступить на поприще всемирной истории для сознательного и плодотворного служения делу Божию на земле, ей необходимо было вооружиться всеми средствами деятельности и путем постепенного просвещения дойти до сознания своей вселенской задачи.

Россия XVI века, крепкая религиозным чувством, богатая государственным смыслом, нуждалась до крайности и во внешней цивилизации, и в умственном просвещении. Религиозное чувство народа, лишенное ясного разума, смешивало истины веры с литургической буквой и порождало церковный раскол. Государственный смысл наших правителей, верно ставя политические задачи России, не имел средств для их успешного исполнения в борьбе с более цивилизованными, хотя и менее крепкими соседями.

И вот, как прежде приходилось искать чужого начала власти за неимением своего, так теперь пришлось искать чужой цивилизации и просвещения за неимением своих. И тут опять должен был проявиться у нас истинный патриотизм – бесстрашная вера и деятельная практическая любовь к родине. Такая вера в Россию, такая любовь к ней были у Петра Великого и его сподвижников. Для народного самолюбия идти в чужую школу могло казаться еще хуже, чем идти под чужое владычество. Но Петр Великий верил в Россию и не боялся за нее; он верил, что европейская школа не может лишить Россию ее духовной самобытности, а только даст ей возможность проявиться. И хотя полного проявления русского духа мы еще не видали, но все, что у нас было хорошего и оригинального в области мысли и творчества, могло явиться только благодаря Петровской реформе: без этой реформы, конечно, не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева и Толстого, ни западников, ни славянофилов...

Петр Великий действительно любил Россию, т. е. сострадал ее действительным нуждам и бедствиям, происшедшим от невежества и дикости. Против этих действительных нужд и бедствий он обратился к действительным средствам – европейской цивилизации. Он не стал ждать, чтобы помощь явилась сама собою, чтобы Россия, погрязавшая в невежестве, раздираемая ожесточенной усобицей из-за сугубой аллилуйи, вдруг сама собой из недр своего духа породила новую самобытную культуру, свое особое просвещение. Истинная любовь деятельна. И неужели же мы станем упрекать великого реформатора за то, что он был деятелем, а не мечтателем, за то, что, желая помочь России цивилизацией и наукой, он брал их там, где они были, а не ждал их оттуда, где их не было? И для Петра Великого цель реформы была, конечно, не в поработании нас чужой культуре, а в усвоении нами ее общечеловеческих начал для успешного исполнения нашей задачи во всемирной истории. Но прежде чем мы могли усвоить себе европейское образование, мы должны были принять его в тех, чужих для нас, формах, в которых оно уже существовало в Европе. Странно было бы упрекать Петра Великого, зачем он ввел в Россию не общечеловеческую образованность, а чужую образованность – немецкую или голландскую. Дело в том, что образовательные начала не существуют в отвлеченности, а всегда *in concreto* в той или другой национальной оболочке, и прежде чем выработать для них свою национальную оболочку, нам приходилось принять их в той или другой из существующих уже чужих оболочек.

Это так же естественно и необходимо, как и то, что наши предки времен Гостомысла, желая дать России власть и порядок, не могли обратиться для этого к началу власти вообще или порядка вообще, а должны были призвать это начало в конкретном виде норманнской дружины.

Когда восстают против Петровской реформы, как противной русскому народному духу, восстают во имя народной самобытности, то забывают, что Петр Великий и его сподвижники были прямым порождением русского народного духа. Если нас, теперешнюю русскую интеллигенцию, испортила и оторвала от народных корней реформа Петра Великого, то сами виновники этой реформы – чем могли они быть испорчены и оторваны от народных корней? На самом деле Петр Великий, его сподвижники и продолжатели его дела (Ломоносов) были

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
настоящими носителями и выразителями русского народного духа. Они верили в Россию настоящую бесстрашною верою и любили ее настоящею деятельною любовью и, одушевленные этою верою и любовью, они совершили истинно русское дело. Реформа Петра Великого была в высшей степени оригинальна именно этим смелым отречением от народной исключительности (от мнимой поверхностной оригинальности), этим благородным решением пойти в чужую школу, отказаться от народного самолюбия ради народного блага, порвать с прошедшим народа ради народной будущности.
Не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в призвании варягов создало русское государство; не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в реформе Петра Великого дало этому государству образовательные средства, необходимые для совершения его всемирно-исторической задачи. И неужели, приступая к этой задаче, мы должны изменить этому плодотворному пути самоотречения и стать на явно негодную, явно бесплодную почву национального самолюбия и самомнения? – Явно негодную и бесплодную, ибо где же, в самом деле, плоды нашего национализма, кроме разве церковного раскола с русским Иисусом и осьмиконечным крестом? А плоды нашего национального самоотречения (в способности к которому и заключается наша истинная самобытность) – эти плоды налицо: во-первых, наша государственная сила, без которой мы и не существовали бы как самостоятельный народ, а во-вторых, наше какое ни на есть просвещение от Кантемира и Ломоносова через Жуковского, Пушкина и Гоголя до Достоевского и Тургенева.
Правда, эти плоды варяжской государственности и петербургской культуры не суть что-нибудь окончательное и безусловно ценное: ни государственная сила, ни словесное творчество не могут наполнить собою жизнь христианского народа. Цель России – не здесь, а в более прямой и всеобъемлющей службе христианскому делу, для которого и государственность, и мирское просвещение суть только средства. Мы верим, что Россия имеет в мире религиозную задачу. В этом ее настоящее дело, к которому она подготовлялась и развитием своей государственности, и развитием своего сознания, и если для этих подготовительных мирских дел нужен был нравственный подвиг национального самоотречения, тем более он нужен для нашего окончательного духовного дела. Государственный порядок и мирская образованность суть несомненно блага для народа, и те люди, которые доставили нам эти блага, были истинными патриотами, но так же несомненно, что не в этом заключается высшее благо. И если национальное самолюбие и самомнение не могло нам дать тех низших благ, тем менее может оно быть для нас источником высшего блага. Для христианского народа высшее благо есть воплощение христианства в жизни, создание вселенской христианской культуры. Служить этому делу есть наша христианская и, вместе с тем, наша патриотическая обязанность, ибо истинный патриотизм обращается на то, в чем главная настоятельная нужда народа. Ныне главная настоятельная нужда нашего народа – это недостаток высшего духовного влияния и руководства, недостаточная действенность христианского начала в жизни. Но может ли христианское начало быть действенным, когда сама его носительница в мире – христианская Церковь – лишена внутреннего единства и согласия?
Восстановление этого единства и согласия, положительная духовная реформа – вот наша главная нужда, столь же настоятельная, но гораздо более глубокая, чем нужда в государственной власти во времена Рюрика и Олега или нужда в образовании и гражданской реформе во времена Петра Великого. Неподвижная народная масса для всякого дела, для всякого подвига нуждается в деятельной личной силе, в подвижной дружине, дающей народу вождей и руководителей.
Призвание варягов дало нам государственную дружину. Реформа Петра Великого, выделившая из народа так называемую интеллигенцию, дала нам культурную дружину учителей и руководителей в области мирского просвещения. Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (воссоединение церквей), должна дать нам церковную дружину, должна создать из нашего, во многих отношениях почтенного, но, к сожалению, недостаточно авторитетного и действенного духовенства деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни, истинных «показателей пути», которых желает, которых ищет наш народ, не удовлетворяемый ни мирскою интеллигенцией, ни теперешним духовенством.
И как те два первые дела – введение государственного порядка и введение образованности – могли совершиться только чрез отречение от национальной исключительности и замкнутости, только чрез допущение свободного и открытого воздействия чужих сил, именно тех сил, которые были потребны для данного дела, – так и теперь для духовного обновления России необходимо отречение от церковной исключительности и замкнутости, необходимо свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада.

Ни норманские завоеватели, ни немецкие и голландские мастера не оказались для нас опасными, не подавили и не поглотили нашей народности: напротив, эти чужие элементы оплодотворили нашу народную почву, создали наше государство, создали наше просвещение. Ложный патриотизм боится чужих сил; истинный патриотизм пользуется ими, усваивает их и оплодотворяется ими. Мы воспользовались чужими силами в области государственной и гражданской культуры. Но для христианского народа внешняя мирская культура может дать только цвет, а не плод его жизни; этот последний должен быть выработан более глубокой и всеобъемлющей – духовной, или религиозной, культурой. Но именно в этой высшей области мы и остаемся доселе совершенно бесплодны. Несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря на религиозное настроение всего народа, в общей жизни Церкви самое крупное и заметное, что мы произвели, есть церковный раскол. Конечно, причина этой религиозной бесплодности не зависит ни от христианского начала, которое включает в себе полноту всякого духовного содержания, ни от особенного характера русской народности, которая, напротив, могла бы быть наиболее способною для религиозной культуры, насколько эта народность соединяет в себе созерцательную религиозность восточных народов с тем стремлением к деятельной религии, которое свойственно народам западным. Если, таким образом, наша религиозная бесплодность не происходит ни от свойств христианской религии, ни от свойств русской народности, то она может зависеть только от внешних условий, от неправильного положения нашей церкви и прежде всего от ее обособленности и замкнутости, не допускающей благотворного воздействия чужих религиозных сил. Принятые нами христианские начала хороши, хороша в религиозном смысле и наша народная почва, но без свободного воздуха, без постоянных притоков света и жара, без дождей, ранних и поздних, самые лучшие семена на самой лучшей почве не дадут ничего хорошего. Мы открыли к себе свободный доступ чужим силам государственной и гражданской культуры и благодаря этому могли проявить свои собственные силы в той низшей области. Теперь мы должны открыть к себе такой же доступ чужим религиозным силам, вступить с ними в свободное общение и взаимодействие, чтобы проявить и свою религиозную силу, чтобы исполнить свою религиозную задачу. А пока мы будем оставаться в самодовольном отчуждении от церковного мира Запада, мы не увидим обильной жатвы и на своей церковной ниве. Мы доселе смотрим на западную церковь с таким же враждебным недоверием и предубеждением, с каким наши предки смотрели на западную цивилизацию; если бы они не победили в себе этого отвращения и не вступили бы в культурное общение с Европой, Россия теперь не существовала бы как историческая сила, как полноправный и важный член исторического человечества; и точно так же, если мы теперь не откажемся от своей религиозной исключительности и предубеждения, Россия не будет в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу.

Нам предстоит новый подвиг национального духа. Для этого подвига требуется двойное действие: как со стороны нас самих, церковных и общественных людей, так и со стороны правительства. От нас самих требуется прежде всего другое нравственное настроение, более христианское, и другие взгляды, более справедливые по отношению к церковному Западу. От правительства же требуется прежде всего снять решительно и окончательно те заборы и заставы, которыми оно загородило нашу церковь от возбуждающих влияний церкви западной; требуется, чтобы оно возвратило религиозной истине свободу, без которой невозможна религиозная жизнь.

Боятся католической пропаганды. Но гораздо страшнее было бы, если бы эта религиозная пропаганда могла встретиться с нашей стороны не религиозное, а только полицейское противодействие; если бы наша церковная правота (поскольку мы правы) не находила себе лучшего оружия, чем уголовные законы и принудительная цензура. Боятся католической пропаганды – значит не верить во внутреннюю силу нашей церкви; но если у нее нет внутренней силы, то зачем же и стоять за нее? Если же мы верим во внутреннюю скрытую силу восточной церкви и не допускаем и мысли, что эта церковь может быть облатынена, то именно для того, чтобы эта скрытая сила могла проявиться, мы должны желать прямого, свободного и деятельного общения с церковным миром Запада.

Истинный патриотизм не боится католической пропаганды, как не боялся норманнской власти, как не боялся немецкой школы. Настоящая вера не знает страха и настоящая любовь не терпит бездействия и косности: она требует действительного и определенного выражения. Так, в начале нашей истории любовь к отечеству выразилась в любви к государственному порядку, который был прежде всего нужен для отечества; во времена Петра Великого и Ломоносова любовь к отечеству выражалась в любви к просвещению, которое тогда было более всего нужно для отечества. Ныне степень народного возраста и народные нужды выдвигают на первый план такое дело, которое еще выше и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
важнее, чем государственный порядок и мирская культура, – дело церковного порядка и духовной культуры. И во имя самой России, из любви к ней, т. е. к ее высшему благу, мы должны быть преданы не русским (в тесном эгоистическом смысле) интересам, а вселенскому церковному интересу – он же и глубочайший окончательный интерес России.

Наши предки оставили нам лучшую часть. Самим им приходилось всецело посвящать свои заботы и труды внешнему государственному порядку, внешнему мирскому просвещению, т. е. таким делам, которые не связаны прямо с высшей и окончательной целью человека и христианского народа. Эту свою черную работу они подготовили и завещали нам такое дело, в котором истинный национальный интерес прямо совпадает с вселенским религиозным интересом. В силу национального чувства, во имя народного блага нам приходится думать о высшем всечеловеческом благе, о том благе, которое наша церковь поминает в своей литургии, когда молится – «о мире всего мира, о благосостоянии святых Божиих церквей и о соединении всех».

III

Любовь к народу и русский народный идеал[11]

(Открытое письмо к И. С. Аксакову)

М. Г. Иван Сергеевич!

В последние два-три года я напечатал (преимущественно у вас в «Руси») несколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были следующие. Россия (так же как и другие страны) тяжело страдает от умственного и нравственного нестроения. Истинная основа христианской общественности – Церковь – не пользуется полной свободой жизни и действия, не занимает подобающего ей места, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у нас – раскол, который еще с XVII века парализует действие церковного начала в русской народной жизни. Думая о путях к исцелению этого нашего домашнего недуга, я должен был убедиться, что начало болезней лежит дальше – в общем ослаблении земного организма видимой церкви, вследствие разделения ее на две части, разобщенные и враждующие между собою. Историей образована пропасть между нашею и западною церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церквей – это Божье попущение, а не Божья воля. Божья воля неизменна: да будет едино стадо и один пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделевший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, когда эти меры внушены справедливостью и религиозным чувством, несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения[12]. Но главное дело, конечно, не в этом: главное дело – внутреннее примирение по существу, примирение в духе и истине. Такое примирение было бы невозможно лишь в том случае, если бы католическая церковь была вполне чужду духа истины, если бы она была ложью по существу. Но как решиться это утверждать? Во всяком случае, следует прежде беспристрастно и в христианском духе рассмотреть все спорные вопросы между церквями; к несчастью, я вижу у нас почти исключительно полемическое отношение к западной церкви. Но односторонняя и исключительная полемика не только к соединению, а и к познанию вести не может. Она только углубляет и упрочивает существующую уже пропасть, преувеличивая недостатки и погрешности противной стороны, превращая случайное в существенное, смешивая историческое явление с вековечной сущностью, теряя всякие границы между божеским и человеческим.

Мы в храмах, за богослужением, молимся о мире всего мира, о благосостоянии святых Божиих церквей и о соединении всех. Но искренняя ли это будет молитва, если мы на деле препятствуем ее исполнению? То соединение, о котором мы молимся, не может совершиться помимо соединяющихся; для того чтобы исполнение нашей молитвы стало возможным, требуется нечто и от нас. Требуется прежде всего справедливость, беспристрастное и всестороннее обсуждение дела[13]. А затем требуется и нечто большее: требуется мирное настроение, дружелюбное расположение воли и мысли, требуется заменить обличительное, исключительно полемическое отношение к противной стороне отношением ириническим (примирительным). Опыт такого примирительного отношения к Западной церкви я и хотел представить в статьях «Великий спор и христианская политика», помещенных в «Руси». Этот опыт, хотя и напечатанный в вашем журнале, привел вас в недоумение и негодование. Вы нашли, что он противен русским национальным чувствам и интересам. Я же, со своей стороны, глубоко и твердо убежден, что церковное примирение Востока и Запада есть именно национальная историческая задача России. Это убеждение было уже мною прямо и решительно высказано более года тому назад в первой (вступительной) статье «Великого спора». Это же убеждение я снова повторил и в статье «О народности и народных делах России», напечатанной в «Известиях Славянского общества». Хотя в этой последней небольшой статье я только воспроизвел в

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
новых (а отчасти даже и не в новых) выражениях свои прежние мысли, она почему-то обратила на себя особое внимание в нашей печати и вызвала с вашей стороны двукратный разбор, в котором вы весьма горячо на меня нападаете во имя любви к народу и русских народных идеалов. К сожалению, останавливаясь слишком много на отдельных «речениях» из моей статьи, вы недостаточно объяснили, в чем, собственно, выражается и чего от нас требует истинная любовь к народу, – и совсем не объяснили, в чем состоит народный идеал и та народная правда, о которой вы говорите, на которую вы ссылаетесь. Вокруг этих, далеко не ясных вопросов вращается вся ваша полемика; да и не для вас одних служат они причиной многих важных недоразумений. Поэтому, отвечая вам, я хочу остановиться именно на этих вопросах. Вы пишете («Русь» № 6, с. 11): «В высшей степени замечательно, что г-н Соловьев, определяя отношение к народу словами „верить“ и „служить“, опустил одно слово... безделицу: любить!» и далее (с. 14) вы повторяете: «Как мы уже сказали, во всем диалектическом мудровании г-на Соловьева об отношениях индивидуума к своему народу слово «любовь» вовсе и не встречается. Это не случайность: отсутствует не только слово, но и самое понятие». С этими вашими словами сопоставьте теперь следующие места моей статьи: «...Патриотизм требует, чтобы мы любили свой народ, а истинная любовь сочувствует действительным потребностям, сострадает действительным бедствиям тех, кого мы любим. Эту истинную любовь имели наши предки» и т. д. (с. 12). Затем по поводу Петра Великого я говорю следующее: «И тут опять должен был проявиться у нас истинный патриотизм – бесстрашная вера и деятельная, практическая любовь к родине. Такая вера в Россию, такая любовь к ней были у Петра Великого и его сподвижников» (ibid.). И далее: «Петр Великий действительно любил Россию, т. е. сострадал ее действительным нуждам и бедствиям... Истинная любовь деятельна... Они (Петр Великий и его сподвижники) верили в Россию настоящей бесстрашной верой и любили ее настоящей деятельной любовью и, одушевленные этой верой и любовью, они совершили истинно русское дело» (с. 13). И, наконец, в заключение я говорю так: «Настоящая вера не знает страха, и настоящая любовь не терпит бездействия и косности: она требует действительного и определенного выражения. Так, в начале нашей истории любовь к отечеству выразилась в любви к государственному порядку, который был прежде всего нужен для отечества; во времена Петра Великого и Ломоносова любовь к отечеству выражалась в любви к просвещению, которое тогда было более всего нужно для отечества. Ныне степень народного возраста и народные нужды выдвигают на первый план такое дело, которое еще выше и важнее, чем государственный порядок и мирская культура, – дело церковного порядка и духовной культуры. И во имя самой России, из любви к ней, т. е. к ее высшему благу, мы должны быть преданы не русским (в тесном эгоистическом смысле) интересам, а вселенскому церковному интересу – он же и глубочайший окончательный интерес России» (с. 16).

Здесь, как вы видите, не только слово «любовь» в применении к народу, к России употребляется много раз, но вместе с тем дается и некоторое определенное понятие о том, в чем эта любовь должна состоять и выражаться – именно в сочувствии истинным народным потребностям, в деятельном стремлении пособить в настоящем не только материальным, но преимущественно духовным нуждам народа. Но вы, очевидно, недовольны этим понятием, вы требуете еще чего-то другого. По-видимому, вы полагаете любовь к народу главным образом в привязанности к своему родному. Ко всему ли, однако, своему? Вот, например – русский раскол, возникший в XVII веке, когда еще «народный дух и разум» не были в плену, когда еще не была разрушена «духовная цельность нашего национального бытия». И по происхождению, и по характеру своему этот церковный раскол есть нам свое родное, самобытно-национальное. Вы не можете отрицать, что он вырос прямо на русской народной почве. Однако же вы ему не сочувствуете, вы не требуете ни от кого любви и привязанности к расколу; напротив, из любви к России и к самим раскольникам вы должны желать, чтобы они не привязывались, а поскорее отвязались, освободились от своего родного и родового, отеческого раскола. Почему же так? Да просто потому, что это родное есть вместе с тем худое, недолжное. Значит, и по-вашему любить нужно не все свое, а только хорошее. Значит, во всяком деле не о том нужно спрашивать, свое или не свое, а о том, хорошо или худо. Работая как следует над общепольным вселенским делом, мы на деле покажем свою любовь и ко всем своим, и к близким и к дальним, и к семье и к народу, и к человечеству. Главная ваша ошибка в том, что вы ставите народность и народную самобытность как какой-то предмет любви и действия, тогда как по-настоящему народная самобытность находится не в предмете любви и действия, а в том, кто любит и действует. Принадлежа к известному народу, мы волей-неволей причастны народной самобытности, народному характеру и типу, мы неизбежно налагаем свой национальный отпечаток на все, что мы делаем, – хорошее и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
дурное. Нам нечего искать вне себя той народности, которая сидит в нас самих. А вот о чем нам нужно стараться: чтобы наши личные и народные силы прилагались к настоящему хорошему делу, чтобы мы проявляли свою народность с лучшей ее стороны.

Возьмите хотя бы какого-нибудь специального деятеля – положим, ученого. Принадлежит к известному народу, этот ученый непременно проявит в своих научных трудах не только свои личные, но и национальные особенности. Но для этого нужно, чтобы этот ученый думал прежде всего о своем предмете, делал свое дело, а иначе и самой национальной особенности не на чем будет проявиться. Отличный пример национальности в науке приводит Н. Я. Данилевский в своей книге «Россия и Европа», а именно политико-экономическую систему Адама Смита и теорию Дарвина. И у того и у другого английский национальный характер проявился в высочайшей степени. И тот и другой менее всего об этом заботились. Они вовсе не хотели создать английскую политическую экономию или английскую биологию. Английский народный характер проявился у Адама Смита незаметно для него самого в его общем взгляде на сущность экономического общества, в его экономических понятиях; точно так же у Дарвина английский национальный характер проявился не в стремлении создать английскую национальную биологию (на что нельзя найти ни одного намека в его сочинениях), а опять-таки в его общем взгляде на природу и в самых его понятиях об органической жизни. Если бы Адам Смит и Дарвин заметили, какое сильное влияние их национальность оказывает на их научные труды, они, наверно, как настоящие добросовестные ученые, поспешили бы, ради беспристрастия, ради научной истины, как-нибудь оградить себя от этого влияния. И это было бы хорошо. Национальная особенность от них не ушла бы, а от национальной ограниченности и односторонности они бы избавились. В силу своей национальности видя лучше других известную сторону предмета и разрабатывая ее как никто, они не закрывали бы глаза на все остальное. Тогда Адам Смит увидал бы в экономической жизни другой интерес, кроме произведения богатства, а Дарвин открыл бы в жизни природы другой смысл, кроме борьбы за существование. Так и во всем: силою разума и доброй воли поднимаясь над своей национальной ограниченностью, мы можем лучше пользоваться своею народною особенностью. Национально-хорошее у нас остается; а от национально-худого мы освобождаемся.

Вы спрашиваете: когда же какой народ в истории забывал о себе и жертвовал собою? Да именно тогда, когда он, народ, целыми массами или же в лице избранных своих сынов совершал великие всемирные дела, когда он не отделял себя от человечества, когда он искал своего блага в общем вселенском благе. Так иудейский народ в лице апостолов забывал иудаизм для вселенского христианства, когда иудею апостолу Петру, на которого вы ссылаетесь, его любовь к братьям по крови не помешала отвергнуть заветные предания и стремления еврейского народа, принести их в жертву такой религии, в которой, по его же словам, нет ни эллина, ни иудея, – ибо он знал, что эта религия, будучи спасением для всего мира, тем самым была спасением и для еврейского народа. Забывали о своей национальности арабы, когда создали и распространили на полмира безнародный ислам и, наконец, сами подчинились и халифат передали иноплеменному турку. Забывали о своей национальности и наши европейские народы, когда подчинились сверхнародной власти католической церкви и этим подчинением создали европейскую культуру. На забвении национального эгоизма основано все хорошее и у нас в России: и русское государство, зачатое варягами и оплодотворенное татарами, и русское благочестие, воспринятое от греков, и то заимствованное с Запада просвещение, без которого не было бы русской литературы, не было бы и вашего славянофильства.

Да и помимо этих собирательных проявлений сверхнародности, то же самое видим мы и в единичных случаях, каждый раз когда гениальный человек дарит миру какое-нибудь вековечное творение. Вы указываете на пример Англии с ее Бэконом, Ньютоном и Шекспиром. Но неужели вы полагаете, что Бэкон, когда писал по-латыни свою «*Instauratio scientiarum*»[14] или свой «*Novum Organon*», думал не об успехах науки, а об английской национальности или хотя бы об английской науке? Думал ли об этом и Ньютон, когда писал также по-латыни свою «Натуральную философию»? Несомненно, у них обоих англичанин исчезал в ученом, национальность забывалась для науки. Да и относительно Шекспира, который писал по-английски и был горячим патриотом, – неужели можно искать в «Гамлете» или «Буре» каких-нибудь проявлений национализма? Не вполне ли ясно, что здесь национальное чувство именно забыто для чего-то высшего? А вот у того же Шекспира в драматической хронике «Генрих VI» национализм действительно выступает весьма резко: выводя на сцену Иоанну д'Арк, Шекспир забывает поэзию, помнит только, что он англичанин, и из этого возбужденного национализма порождает нечто безобразное и позорное: кощунство над мученицей, оправдание убийц и палачей[15]. Драммы Шекспира,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
свободные от национализма, прославили и его, и английскую народность, а
внушенные национализмом сцены «Генриха VI» остаются позорным клеймом и для
него, и для английского народа.
Я воспользовался вашими примерами. Приведу и другие, еще более
убедительные. Вспомните про Гёте – вот бесспорно величайший представитель
германской национальности, провозвестник настоящих откровений германского
духа, и однако же это не мешало ему быть в высшей степени равнодушным ко
всем национальным патриотическим интересам. Возьмите Шопенгауэра – не столь
великого, но все-таки крупного и крайне типичного немца, – который не
только был чужд всякого национализма, но не иначе как с глубочайшим
презрением отзывался о германской нации, находя в ней действительно хорошим
лишь немецкий язык (как и наш Тургенев относительно России). Между тем вы
согласитесь, что не только Гёте, но и Шопенгауэр лучше представлял собою
германскую народность, лучше послужил своему народу и более его прославил,
нежели, например, Менцель и другие германофилы. Я указываю на
антинационализм Гёте и Шопенгауэра вовсе не как на образец для подражания,
но оба они наглядно доказывают, что народность или народный характер, как
положительная сила, присущая всему народу и особенно проявляющаяся в его
лучших людях, – это есть одно, а национализм, т. е. ревнивая и напряженная
заботливость о своей национальной особенности, усиленное возбуждение
национального эгоизма, – это есть совсем другое и даже противоположное.
Народный дух, национальный тип, самобытный характер – все это существует и
действует собственной силой, не требуя и не допуская никакого
искусственного возбуждения. В истинно народном нет ничего нарочного, иначе
вместо народности окажется только народничанье. Между тем и другим такая же
точно разница, как между оригинальностью и оригинальничаньем: первое есть
нечто невольное и хорошее, второе есть нечто намеренное и дурное.
Люди и народы бывают самобытны, но сделаться самобытным никто не может.
Народная самобытность, как настоящий клад, дается только тем, кто его не
ищет; а кто ищет, тот вместо сокровища приносит домой одни негодные угольки.
Чтобы проявить народную самобытность, вовсе не нужно «устремлять все силы к
распознаванию нашего народного типа», как вы говорите, а нужно прилагать эти
силы к делу. Высшее же дело, высшее призвание народа христианского, как вы
сами допускаете, есть водворение на земле правды Божией. В этом деле
народный дух должен проявить свою высшую нравственную силу, в этом деле
народ должен быть готов жертвовать собою, должен быть готов к подвигу
национального самоотречения. Вас пугает это слово. Смешивая национализм,
т. е. национальный эгоизм, с народностью, вы вследствие этого и под
национальным самоотречением разумеете уничтожение самой народности. Но
самоотречение не есть самоубийство. Требование национального самоотречения
есть только прямое приложение к народу заповеди Христовой, обращенной ко
всем: «Глаголаше же ко всем: аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себе,
и возьмет крест свой, и последует ми. Иже бо аще хочет душу свою спасти,
погубит ю; а иже погубит душу свою Мене ради, сей спасет ю» (Ев. Луки
9:23–25). Здесь прямо требуется самоотречение, но требуется ли здесь
самоубийство? И если личное самоотречение не есть самоубийство, то почему
же национальное самоотречение будет непременно национальным самоубийством?
На самом же деле самоотречение, как нравственный подвиг, всегда есть высшее
проявление духовной силы и для отдельного лица, и для целого народа. Если
личное самоотречение не есть отречение от личности, а есть отречение лица
от своего эгоизма, то точно так же и национальное самоотречение не есть
отречение от национальности, или народности, а есть отречение народа, или
нации, от своего национального эгоизма, или национализма.
Насколько мне известно, никто никогда не обращался к лицу или к народу с
бессмысленным требованием отречься от своего хорошего. Поскольку народность
(так же как и личность) есть положительная сила, способная по-своему
воспринимать и исполнять добро и правду, постольку заповедь самоотречения к
ней неприменима. Эта заповедь относится не к народности, а к национальному
эгоизму, которому дорого не хорошее, а свое, хотя бы и худое. В силу
эгоизма мы склонны стоять за свое худое, за свои недостатки и грехи как за
свои, т. е. как за неотъемлемую часть нас самих, а потому для отвержения
этого худого требуется действительное самоотречение, или, по еще более
сильному выражению Евангелия, требуется погубить душу свою. Но это есть
гибель худой, злой души, гибель эгоизма, а не личности, гибель
национализма, а не народности. В моей статье нет ни одного места, где бы
даже упоминалось отречение от народности. Говоря же о национальном
самоотвержении и самоотречении (а в одном месте, на с. 14, прямо об
«отречении от национальной исключительности и замкнутости», от которой мы
уже отрешились в области мирской, но не хотим отрешиться в области
духовной), я считал излишним объяснять, что не имею в виду ни самоубийства,
ни отвержения народом и своего хорошего. Тем более я считал это излишним,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
что приведенные мною из русской истории примеры национального самоотречения представляют именно отвержение народом своего дурного, возвышение народа над своим данным худым состоянием – над народными усобицами, в одном случае, над народной замкнутостью и невежеством – в другом. Это и вы должны признать, как бы вы ни смотрели на те исторические факты. Впрочем, в большей части того, что вы говорите о призвании варягов, я нашел прекрасное подтверждение и распространение моей мысли. В этом случае вы ее выразили гораздо сильнее, чем я, как это видно из следующих отрывков вашей статьи («Русь» № 7, с. 6 и 7).

«Действительно, история не представляет другого примера такого сознательного, свободного и произвольного водворения государственного начала; оно принадлежит исключительно России. Эта сознательность в отношениях народа к власти и проходит потом сквозь всю нашу историю до самых последних дней; не на суеверном, слепом, не на рабском чувстве покоится и ныне преданность и покорность русского народа царю, а на сознательном и душою усвоенном принципе... Но возвратимся к подвигу наших предков. Племя восставало на племя, род на род; были, вероятно, попытки племенных союзов и федераций, но они оказывались безуспешными, свободная мирная жизнь становилась невозможной; мудрые предки поняли, что для прекращения и решения их раздоров и споров нужен – третья, т. е. посредник, взятый извне, не причастный ни к одной стороне, нужна власть, не та, которая бы вознесла одно племя над другим, но которая бы сама над всеми возносилась, всем одинаково чуждая, а потому и всем своя, свободная от всяких племенных и родовых пристрастий.

Во всяком случае, не от национальности отрекались наши предки, а от похоти властвования и командования друг над другом; отрекались от вражды и раздора, обуздывая себя всеобщим послушанием единой, общей для всех, призванной со стороны власти.

«То же самое отречение от властолюбивой похоти, от принципа „народного верховенства“ (la souverainet? du peuple) проявлялось и после варягов несколько раз в русской истории, а в 1613 г., когда государство разбилось вдребезги, народ восстановил его снова, ходил по самодержавного царя за Волгу, несколько лет упрочивал его власть авторитетом и надзором своих земских соборов, а потом с полным доверием, не заручившись никакими гарантиями, „пошел в отставку“, по выражению Хомякова, возвратился к своей земской жизни».

Вы прекрасно изложили здесь, как действовали «мудрые предки»; почему же вас так возмущает мое желание, чтобы и потомки были столь же мудрыми? Отречение от своего худого (от раздоров, усобиц и своеволия, в одном случае, от исключительности и замкнутости, от неподвижности духа и мысли – в другом), принесение в жертву худшей стороны себя самого и своей жизни ради высшего блага – это, как и вы сами признаете, есть дело народной мудрости.

Побуждать свой народ к этому мудрому делу и деятельно участвовать в нем – этого требует от нас истинная любовь к народу. Ради этой истинной и мудрой любви необходимо отрешиться от слепой привязанности ко многому своему родному, неизбежно отделиться от худой народной действительности и не только самому отделиться от народа, но стараться, чтобы и народ отделился, так сказать, от самого себя, осудил бы себя, поднялся бы над собою. И как это самоосуждение и самоотрицание понятны русскому народу! И чем же, кроме любви к народу, может быть внушено желание, чтобы народ, согласно лучшим, хотя еще и неясным стремлениям своего собственного духа, отрешился от худших сторон своей природы, от дурных и пагубных условий своей жизни, поднялся бы над своей греховной и бедственной действительностью?

Вы требуете, чтобы мы любили народ простым и непосредственным чувством, чтобы мы любили народ как свою семью. Но ведь относительно семьи мы находим в божественном законодательстве две заповеди или два закона, по-видимому, прямо противоречащие друг другу, и для примирения этого видимого противоречия ссылка на непосредственное чувство окажется совершенно недостаточным средством. Первая из сказанных заповедей есть та, которая дана чрез Моисея народу израильскому: «Чти отца твоего и мать твою, да благо ти будет и долготелен будешь на земли». Вторую заповедь дал Христос ученикам своим:

«Идяху же с Ним народи мнози: и обращая рече к ним: Аще кто грядет ко Мне и не возненавидит отца своего и мать, и жену, и чад, и братию, и сестер, еще же и душу свою, не может мой быти ученик» (Ев. Луки 14:25,26).

Предписывая любить всех, даже и врагов, Евангелие, конечно, не может исключать из этой истинной любви наших ближних, семью. Однако же прямо сказано: «аще кто не возненавидит». Значит, есть такая ненависть, которая не противоречит истинной любви, а, напротив, требуется ею. Значит, есть и такая кажущаяся любовь, которая противоречит истинной любви; от этой ложной любви и нужно отрешиться, в этом смысле и нужно возненавидеть –

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
возненавидеть не только себя или «душу свою», но и свою семью, и всех близких своих и народ свой, – ибо в других местах Нового Завета требуется отрешение и от своего народа. Вот эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слепую привязанность к своему родному, – она-то и есть то самоотречение – не личное только, но и семейное, и родовое, и национальное, за которое вы на меня так восстали, как будто оно выдуманно мною или какими-нибудь западниками, а не возведено и Западу и Востоку в Новом Завете, и возведено в выражениях гораздо более резких, нежели «самоотречение».

Евангельская «ненависть» не противоречит истинной любви, а есть ее необходимое проявление. Отрешаясь от своих исключительных привязанностей, чтобы следовать Христу, участвовать в Его деле – деле всемирного спасения, мы тем самым содействуем истинному благу и своей семье и своему народу: мы отрешаемся от них ради их же спасения; тогда как наша слепая исключительная привязанность к своему и своим, забывающая высшее для низшего, предпочитающая царскому пиршеству пару волов и собственное поле, пагубна не только для нас самих, но и для тех, кого мы любим этою ложною любовью. Зачем же, однако, стоит в Евангелии такое жестокое слово: еще кто не возненавидит? Да именно затем, что были люди, которые не понимали, что истинная любовь может требовать отречения от своего родного, которые настаивали на солидарности с семейным и родовым эгоизмом, которые отречение от этого эгоизма во имя истинной любви принимали за ненависть. Обращенные к этим людям евангельские слова имеют такой смысл: «Вы думаете, что настоящая любовь состоит в слепой и исключительной привязанности к своему родному, к семье, к народу, в единении и общении с их неистинною и неправедною жизнью. Для вас отрешение от всего этого означает отсутствие самой любви; на вашем языке это есть ненависть. Итак, применяясь к этому вашему языку, говорю вам: если кто не возненавидит все свое родное и близкое, тот не может быть Моим учеником. Чтобы быть Моим учеником, нужно отрешиться от той низшей, слепой привязанности, которую вы считаете за любовь, и нужно иметь ту истинную, высшую любовь, которая по-вашему есть ненависть». Эту евангельскую ненависть усвоил себе и тот величайший проповедник Евангелия – апостол Павел, на которого вы ссылаетесь: он был обвиняем и преследуем своими как враг, ненавистник и предатель своего народа. Очевидно, есть две ступени в любви к народу и одна для другой кажется ненавистью. Любовь тут кажется враждою, преданностью – предательством, похвала – хулою. Вам, например, осуждение национализма, создавшего наш церковный раскол, показалось хулой на Россию! Да разве Россия и русский национализм – одно и то же? Разве вы и ваш эгоизм – одно и то же? И если бы я, указав на ваши истинные заслуги, рассказав, как хорошо вы действовали в известных случаях, когда руководились высокими нравственными мотивами, пожелал бы, чтобы вы и впредь ими руководились и никогда не становились на явно негодную, явно бесплодную почву самолюбия и самомнения, которая ничего, кроме худого, произвести не может, неужели вы сочли бы это за хулу на себя? Указать великие нравственные подвиги России в прошедшем, – благодаря которым Россия стала тем, что она есть, и ожидать от нее более великих подвигов в будущем, ожидать от нее вселенского единства, – неужели это значит хулить Россию? А хулить то, что худо, хулить национализм с его самолюбием – это не только позволительно, но даже нравственно обязательно. Да и что бы вышло, если бы я свою «хулу» заменил в этом случае похвалой, если бы я сказал, например, так: «Россия должна утвердиться на явно полезной и плодотворной почве национального самолюбия и самомнения, явно полезной и плодотворной, ибо она произвела столь прекрасное и спасительное явление, как церковный раздор в русском народе по поводу старых опечаток».

Мое порицание национализма вы относите то к целой России и к русскому народу, то к славянофилам. Отчего же бы, однако, не отнести его туда, куда оно по справедливости относится, именно к национализму, как дурному направлению народного духа, которое может проявляться и в целых массах, и в отдельных людях? Поскольку оно проявлялось в России (и я указал лишь на один крупный пример такого проявления – в церковном расколе), постольку порицание относится и к России. Поскольку славянофилы грешили национализмом, порицание его относится и к ним, но в их воззрениях было кое-что побольше и получше национализма; да и самый национализм у первых славянофилов имел много смягчающих обстоятельств. Но важно вовсе не то, кто и в какой мере грешил или грешит национальным эгоизмом, а то, чтобы этот грех не возводился в праведность, чтобы естественная погрешность не поддерживалась искусственно и не становилась преградой между народом и его настоящей нравственной и исторической задачей. Благодаря Богу, национализм не помешал России исполнить свои ближайшие исторические задачи; даст Бог, не помешает ей и в будущем исполнить дальнейшую, высшую обязанность. Слава Богу, нам приходится более радоваться славным подвигам народного

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
самоотвержения, совершенным Россией, нежели хулить ее за дурные проявления национализма[16]. Но и с этими последними необходимо считаться. Как быть, когда народ в своем характере, в своей жизни и истории рядом с хорошим представляет противоположное, дурное? нельзя быть солидарным и с тем и с другим, приходится выбирать – выбирать вовсе не между своим и чужим, ибо и то и другое – свое, а между хорошим и дурным, между правдой и неправдой. Мы должны любить народ, как семью. Но разве мы не должны, любя семью, отрешаться и ее стараться отрешить от дурных семейных преданий, разве мы не обязаны противодействовать семейной неправде, семейным раздорам? Если наше семейство находится в вековой закоренелой вражде с другим семейством или родом, неужели мы должны из привязанности к своим поддерживать и эту их вражду, и этот родовой раздор? Неужели рожденный в одном из враждующих между собой семейств будет ненавистником и предателем своего рода, если, вместо того чтобы поддерживать родовую вражду, он постарается примирить ее ради добра и справедливости, ради собственного блага обеих сторон? Не ясно ли, что, любя семью, нужно быть солидарным с нею только в хорошем, а не в дурном? И если вы (совершенно справедливо) сравниваете народ с семьей, то признайте же, что и с народом своим нужно быть единым и солидарным только в добре и правде, а не в дурных инстинктах и преданиях, не в антипатиях и антагонизме народном. Да, мы должны относиться к народу так же, как к семье; мы должны одинаково отрешиться как от семейного, так и от народного эгоизма: только чрез это отрешение мы можем принести истинную пользу и своей семье и своему народу, только чрез это мы можем доказать на деле свою любовь к ним.

Вы говорите: служа своему народу, мы тем самым служим и человечеству. С таким же правом можно сказать, что, служа самому себе, я служу своей семье, служа своей семье – служу своему народу и т. д., и в результате выйдет, что я могу ограничиться служением самому себе. Но каким служением? Все это только игра слов; дело же зависит от того, в чем и как я служу себе и другим. Если я служу себе в духе исключительно личного эгоизма, то я чрез это никому, кроме самого себя, не служу, да и себе служу дурно, так как лишаю себя истинного блага. И если я служу своей семье или своему народу в духе семейного или национального эгоизма, то я и тут никому, кроме своей семьи и своего народа, не служу, да и им служу дурно, лишая их истинного блага. Ведь можно и человечеству служить дурно. Да и что такое это человечество? Что вы под ним разумеете, я не знаю. Я же, говоря о национальном самоотречении, имел в виду вовсе не какое-то отвлеченное человечество, вовсе не имею в виду какое-то неведомое общечеловеческое дело, а указываю на истинное и святое дело соединения христианского Востока с христианским Западом, – не на основах натурального человечества, которое само есть лишь рассыпанная храмина безо всякой нравственной солидарности и единства, а на основах человечества духовного, возрожденного под знаменем единого истинного вселенского христианства.

Человечество само по себе может быть хуже, чем ничто. Не только один народ, но и один человек может быть лучше и значительнее, чем все остальные люди вместе. Следовательно, когда требуется самоотречение во имя всечеловеческого дела, то не потому, что оно всечеловеческое, а потому, что оно есть истинное, святое, православное дело.

По счастью, для нас это вселенское православное дело есть вместе с тем наше народное русское дело. Для служения делу Божию нам не нужно разрывать связь с своим народом, нам нужно только быть солидарным с ним в его хорошем, – в настоящей правде народной. Противореча нашему национализму, вселенское дело Божие вполне согласно с лучшими особенностями русского народа, вполне соответствует русскому народному идеалу, русской народной правде. Ибо в чем состоит этот особенный русский народный идеал, на который и вы ссылаетесь? Что считает русский народ за самое лучшее, чего он более всего хочет для себя, для России? Не того он хочет, чтобы Россия была самой могущественной страной в мире; это не есть его первое и высшее желание, – в этом отношении другие народы далеко опередили нас; всемирное могущество не есть ни в каком случае особенно русский идеал. Не желает особенно наш народ и того, чтобы Россия была самой богатой страной в мире: этого гораздо более нас желают англичане; они это доказывают и на деле. Не увлекается наш народ и чрезмерным желанием шумной славы, чтобы Россия блестела и гремела в мире, чтобы она была самой видной и красивой нацией, как этого желают, например, французы: идеал национального тщеславия есть, во всяком случае, гораздо более французский, нежели русский народный идеал. Хочет ли наш народ более всего быть самим собой, держаться своих национальных особенностей и традиций, ставит ли он выше всего самобытность и своеобычность? Да, есть у нас и это желание, но преобладающим оно явилось только у части русского народа, которая чрез это и выделилась в староверии. Вообще же говоря, идеал своеобычности и бытового консерватизма вместе с любовью к богатству –

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
гораздо более, нежели нам, свойствен англичанам, которые опять-таки и доказывают это на деле. Желает ли, наконец, наш народ более всего быть честным, разумным и порядочным в человеческой жизни? Это, конечно, лучше могущества, богатства, славы и своеобычности, но вы согласитесь, что это не есть главное желание русского народа, что идеал честного и разумного существования есть скорее немецкий, нежели русский идеал. Обыкновенно народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так, француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе (la belle France, la gloire du nom fran?ais); англичанин с любовью говорит: старая Англия (old England); немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: die deutsche treue[17]. Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе[18] или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о «святой Руси». Вот идеал: не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный. Но эта «святость», которая составляет особенность нашего народного идеала, не есть только отрешение от мира и жизнь в Боге: святость в этом смысле, святость исключительно аскетическая, свойственна всему Востоку, в особенности же Индии, – это есть индийский, а не русский народный идеал. Россия, по народному характеру имея много сходства с Индией, резко отличается от нее своим живым практическим и историческим смыслом. Этот практический смысл ясно выразился в прошедшей нашей истории, как это и вы прекрасно показали, в создании и постоянном охранении русского государства, единой верховной власти, избавлявшей нас от хаоса и самоуничтожения. Соответственно этому практическому и историческому смыслу русского народа и в своем высшем идеале сверх аскетической святости он полагает и деятельную святость. Святая Русь требует святого дела. Покажите же мне теперь, что соединение церковей, духовное примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской Церкви, что это не есть святое дело, что это не есть именно то действительное слово, которое Россия должна сказать миру? Да никакое другое и невозможно. Это слово России, которого и вы ждете, не может быть каким-нибудь новым откровением, новой истиной: по крайней мере мы с вами, как христиане, не можем допустить нового откровения, новой истины после христианства. Это новое слово может быть только полнейшим выражением, исполнением и совершением христианства. Но какое же совершение христианства возможно при братоубийственной розни двух главных его частей? Итак, новое слово России есть прежде всего слово религиозного примирения между Востоком и Западом. Оригинально ли, самобытно ли это слово – это вопрос праздный: если у русского народа есть самобытные силы, то он сумеет сказать это слово по-своему, но сказать его он должен, если хочет повиноваться воле Божией, если хочет не лживо говорить про «святую Русь». Ибо это слово соединения есть слово святое и божественное, оно одно может дать нам и истинную славу – славу сынов Божиих: «блаженны миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся».

И почему же это слово так возмущает вас? Не потому ли, что вместо религиозного объединения вам представляется облатынение русской церкви, как будто дело идет о какой-то внешней механической унии. Но верите же вы в духовные силы Востока и России, те силы, которые так явно проявились в русской истории? Я эти силы признаю, а потому и жду их нового проявления. И в соединении церковей я вижу не умерщвление русской церкви, а ее оживление, небывалое возвышение нашей духовной власти, украшение нашей церковной жизни, освящение и одухотворение жизни гражданской и народной – явное обнаружение святой Руси. И для того чтобы это совершилось, необходимо самоотречение не в грубом физическом смысле, не самоубийство, а самоотречение в смысле чисто нравственном, т. е. приложение к делу тех лучших свойств русской народности, на которые и вы указываете: истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего – духовного смирения.

В одном месте вашей последней статьи вы замечаете, что о духовном смирении русского народа слышал кое-кто и Г-н Соловьев. Да, я действительно слышал о духовном смирении русского народа, и не только слышал, но и поверил ему, и не только поверил, но и опираюсь на него в своих взглядах на церковный вопрос. Вы, конечно, более моего слышали о русском смирении, но я очень хотел бы знать, как вы связываете с этим духовным смирением те задачи усиленного национализма, те возбуждения народного самолюбия, которые вы нам предлагаете. Пока вы этого не покажете, я, к сожалению, не могу ни принять, ни даже понять и того совета, с которым вы обращаетесь ко мне в заключение:

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
не отделять себя от народа, воссоединиться с русским народным духом. Я не знаю, что вы под этим разумеете, про какой дух вы говорите. Тот ли это дух, который водил наших предков за истинной верой в Византию, за государственным началом к варягам, за просвещением к немцам, дух, который всегда внушал им искать не своего, а хорошего?
Если вы его разумеете, то покажите же, что соединение церковей есть нехорошее дело. Нет, вы сами называете его похвальным. Я же твердо знаю, что это есть истинное святое дело и что посильное служение этому святому делу не может отделить меня от святой Руси.

IV

Славянский вопрос [19]

I

Нельзя считать простою случайностью, что национальное направление в нашей литературе и общественной жизни получило название не русского или русофильского, даже не восточного, а славянофильского. Напрасно некоторые писатели этого направления протестовали против такого названия и предлагали другие: всемирно-исторические задачи России теснейшим образом связаны с славянством, и русское направление должно быть славянофильским – не в смысле племенных симпатий только, но еще в ином, более широком и важном смысле.

Хотя нашему национальному пробуждению (в тридцатых и сороковых годах) уже предшествовало подобное же национальное движение у немцев, итальянцев, греков, но мы имели пред ними одно важное преимущество. Им приходилось прежде всего хлопотать о внешней самостоятельности и единстве своего народа; они должны были отстаивать эту самостоятельность и единство в постоянной политической борьбе. Нам это было вовсе не нужно: политическая самостоятельность и единство России были давно обеспечены создателями Русского государства, собирателями Русской земли от Ивана Калиты и Дмитрия Донского до Петра Великого и Екатерины II. Бороться за национальное существование нам, слава Богу, не приходится. Другие задачи, которые еще могут представляться нашему национализму, например – поддержка русского элемента на окраинах, сохранение бытовых особенностей русской жизни и т. п., имеют, бесспорно, лишь второстепенное значение: не ими исчерпываются исторические судьбы России. И наши славянофилы, занимаясь более или менее этими второстепенными вопросами, не ставили их на первый план. Вообще, хотя славянофильство постоянно поддавало увлечениям национализма, но поглощено ими не было. Не имея надобности бороться за самостоятельность России как политического тела, лучшие силы нашего национального направления могли сосредоточиться на высших духовных задачах России – на том новом слове, которое Россия несет миру, на том великом всемирном деле, которое она должна совершить. Их вера в это особое призвание России была тесно связана с другим их убеждением, что Европа, представляемая романским и германским племенем, отживает свой век, сказала свое последнее слово, сделала свое дело и что теперь судьбы мира должны перейти к славянству, с Россией во главе. Славянофилы так решительно выделяли Россию из общего строя европейской культуры, так горячо настаивали на особом призвании России только потому, что они были, с другой стороны, уверены если не в наступившем, то, во всяком случае, в неминуемом «гниении» Запада. Ибо если Запад не подлежит неизбежному разложению, если европейские народы еще не сказали своего последнего слова, еще продолжают свою историческую работу, то на каком же основании мы должны непременно отделяться от них и противопоставлять себя всей Европе, вместо того чтобы чувствовать себя одним из европейских народов? Если западная цивилизация не закончила своего развития и мы не знаем ее результатов и пределов, то на каком основании будем мы отнимать у нее общечеловеческий, вселенский характер? И в таком случае, войдя уже со времен Петра Великого в среду европейских народов, не должны ли мы прилагать свои народные силы к общему делу просвещения, социальной правды и культуры, – к такому делу, в котором солидарно все историческое человечество, несмотря на различие национальных особенностей, несмотря на столкновения народных интересов? Именно такую точку зрения руководятся наши западники, и прямо осуждают их за это, обвиняют их в какой-то оторванности от народа, в отсутствии национальных и патриотических чувств и т. д. – было бы величайшею несправедливостью. Если они убеждены в безусловном достоинстве и вселенском значении европейской культуры, то их прямая патриотическая обязанность – стараться о наибольшем приобщении России к этой культуре. Нельзя осуждать их образа действия, не показавши ясно ошибочности их убеждения. А это можно сделать двояким путем: или критически – доказывая ограниченность и несостоятельность последних выводов западной романо-германской цивилизации, или органически – развивая начала самобытной славянской культуры. На первом, критическом, пути потрудились у нас три замечательные писателя, которые таким образом более всех других

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
сделали для теоретического, наукообразного обоснования славянофильских взглядов, хотя этих писателей обыкновенно и не причисляют к представителям собственно славянофильской школы. Я разумею Н. Я. Данилевского («Россия и Европа»), Н. Н. Страхова («Борьба с Западом») и К. Н. Леонтьева («Византизм и славянство»). Эти три писателя, каждый по-своему и с разных сторон, указали на все существенное, что подтверждает славянофильский тезис о неизбежном разложении Запада. Ясно, однако, что решительных результатов в пользу славянофильства нельзя еще достигнуть этим критическим путем. Тезис о разложении Запада (если и принять его доказанным), конечно, был бы достаточен для того, чтобы подорвать западничество, но далеко не достаточен, чтобы утвердить славянофильство. Если европейскому миру предстоит разложение и гибель, то где ручательство, что мы не погибнем вместе с ним? Если, видя крушение романо-германского мира, мы верим в спасение и великую будущность мира славянского, то для оправдания этой веры мы должны показать те спасительные и животворные начала, которых лишен Запад и которые находятся у нас. Уже первые славянофилы, верные религиозному характеру русского народа, находили наше жизненное начало в религиозной области – в православной церкви; с братолюбивою сущностью православия связывали они и весь строй народной жизни, основанный не на борьбе, а на общинной солидарности, обеспеченный не формальными гарантиями, а взаимным доверием.

Признавши православие вселенской церкви за высшее начало нашей жизни, славянофилы положили истинное основание нашему национальному сознанию. Но, становясь на религиозную почву, славянофильство необходимо должно взглянуть и на Запад с религиозной точки зрения. Если жизнь народов определяется религией, если судьбы России и славянства зависят от православной церкви, то такое же значение для мира западного должно быть приписано церкви католической. Противоположность двух миров – романо-германского и славянского – должна быть возведена к исконной противоположности их духовных начал – восточного православия и западного католичества, как это и было указано еще первыми славянофилами. Но при этом представляется следующее важное соображение. Те признаки исторической смерти и наступающего разложения, которые указываются славянофилами в западной цивилизации, никак не принадлежат католической культуре, той культуре, которая основана Григорием VII и Людовиком IX, Данте и Рафаэлем, Альбертом Великим и Фомой Аквинским, Колумбом, Гутенбергом и Коперником. Та Европа, которая «гниет», есть Европа антихристианская, в частности антикатолическая. Правда, говорят иногда, что антихристианское движение на Западе порождено самим католичеством или, по крайней мере, что католичество виновно в этом разлагающем движении. Кто же, однако, решится утверждать, что от мирозерцания Данта Алигьери лежит прямой путь к мирозерцанию Бюхнера, что св. Франциск д'Ассизи есть отдаленный предшественник Лассалья и что дух Элоизы или Жанны д'Арк почил на Луизе Мишель! Если обвинение католичества за современное антихристианство освободить от явных натяжек, то оно может иметь лишь тот смысл, что историческая деятельность западной церкви не соответствовала полноте христианской истины, не могла вполне переродить жизнь католических народов в христианском духе и таким образом дала возможность обнаружиться в этой жизни антихристианскому началу. Неизбежно признать этот факт, но трудно нам признавать за собой право на его осуждение. Нельзя сказать, что внешняя деятельность церковных людей на Востоке совершенно соответствовала полноте христианской истины, что эта истина вполне воплощена в жизни православных народов, что антихристианское движение не обнаруживается и у нас. Практическое воздействие христианского начала на жизнь государств и народов нельзя признать достаточным и на Востоке, так же как и на Западе; ни там, ни здесь жизненная задача христианства не была успешно исполнена, и для объяснения этого общего неуспеха необходимо указать его общую причину.

Мы знаем, что когда видимая церковь не была расколота на две половины, истина христианская укреплялась и торжествовала. Совокупными усилиями Востока и Запада ересь была побеждена, православие утверждено, догмат определен и вера христианская распространена от Абиссинии до Скандинавии и от Ирландии до России и Персии. Это возрастание христианства останавливается с разделением церквей в XI-м веке, а с отделением протестантов в XVI-м веке начинаются постоянные успехи антихристианского направления в жизни и мысли европейских народов. Это явное, видимое в современной Европе торжество антихристианского начала было только следствием его прежнего тайного торжества в разделении церквей и в отделении протестантства от церкви. Важно здесь не столько материальное распадение христианского мира на три части, сколько нарушение внутреннего единства между тремя главными образующими и правящими началами христианского человечества.

II

Христианское человечество в своих зиждательных началах носит образ и подобие Христово. Этот образ и подобие проявляется во всем существе христианства, во всех сторонах его существования. Но здесь мы имеем в виду только одну деятельную, или практическую, сторону. Мы не будем говорить ни о вечной истине, ни о таинственной жизни Христовой, а только о пути к этой истине и жизни. Христос, как путь к истинной жизни, является в тройком значении, или в трех достоинствах, которые издавна различались Церковью: достоинство царя, достоинство первосвященника и достоинство пророка (не в смысле прорицателя, а в смысле свободного вдохновенного проповедника). Как едиnorodный от Отца, как получивший от Него всякую власть и всякий суд на небе и на земле, Христос есть Царь. Он есть вместе с тем Первосвященник, взявляя на Себя грехи мира, которого Отец освятил и послал для совершения искупительной жертвы. Наконец, как исполненный Духа Святого, как носитель и начинатель новой свободной жизни, Он есть совершенный Пророк. Эти три достоинства Христа бессознательно засвидетельствованы Его врагами и палачами.

Первосвященник ветхозаветный засвидетельствовал достоинство Христа как истинного новозаветного первосвященника, умирающего за людей своих, как доброго пастыря, полагающего душу за овец. «Един же некто от них Каиафа, архиерей сый лету тому, рече им: вы не весте ничесоже; ни помышляете, яко уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет. Сего же о себе не рече, но архиерей сый лету тому, пророче, яко хотяше Иисус умрети за люди; и не токмо за люди, но да и чада Божия расточеная соберет воедино» (Ев. Иоанна 11:49–52).

От законного первосвященника Первосвященник благодати получил первое признание. И царем Его признал законный представитель царской власти – наместник римского императора – и еще более явно и торжественно засвидетельствовал это признание. «Написа же и титла Пилат, и положи на кресте: бе же написано: Иисус Назорян Царь Иудейский. Сего же титла мнози чтоша от иудей, яко близ бе место града, идеже пропяша Иисуса; и бе написано еврейски, гречески, римски. Глаголаху убо Пилату архиерее иудейстии: не пиши царь иудейский; но яко сам рече: царь есмь иудейский. Отвеща Пилат: еже писах, писах» (Ев. Иоанна 19:19–22). Наконец, пророческое достоинство Христа, Его свободно-творческое служение делу Божию засвидетельствовано враждебной Ему толпой, издевавшейся над распятым: «Мимоходящий же хуляху Его, покивающе главами своими, и глаголюще: разорай церковь и тремя денми созидай, спасися Сам» (Ев. Матфея 27:39,40). Дело всемирного спасения, которому Христос положил начало искупительным подвигом, еще продолжается в мире: еще не все призванные усвоили себе искупительную жертву Вечного Первосвященника, еще не все покорились власти верховного Царя, еще не все услышали голос Пророка Божия. А потому продолжается и первосвященническое, и царское, и пророческое служение Христово. Но в видимой церкви Христос не действует непосредственно: Он избирает человеческие орудия для своего богочеловеческого действия. Он сам есть единый первоначальный и подлинный первосвященник, царь и пророк, но для видимого постоянного руководства христианского мира Он освящает духовную власть человеческую, благословляет и царскую власть в человечестве, возбуждает и свободное проповедничество в людях своих. И всегда, в каждый момент существования христианства, должен быть в Нем видимый первосвященник Божий, должен быть и царь христианский, и не должно оскудевать свободное веяние Духа Божия, воздвигающее пророков от среды народа.

Согласием этих трех служений – первосвященнического, царского и пророческого – держится единство видимой церкви, ее правильная жизнь и развитие. Согласие этих трех служений в человечестве есть подобие их совершенного единства во Христе: в Нем они совпадают, как в средоточии, – у нас должны быть соединены, как на окружности. Когда первосвященник, царь и свободный деятель согласны между собою, тогда они могут собирательно совершать такое же служение, какое Христос совершил единолично, тогда они действительно представляют собою всю Церковь и могут возводить ее к полноте возраста Христова.

Полное согласие этих трех служений всегда признавалось желанным и необходимым как на Востоке, так и на Западе. Христианский мир никогда не отказывался в принципе от своего единства, не разделял Христа. Но на деле, фактически, это разделение совершилось. Сначала явилось соперничество между первосвященнической и царской властью. Христианский Восток избрал царя носителем единовластия, представителем единства, верховным вождем и управителем своей жизни; христианский Запад сосредоточился вокруг первосвященника. Ограниченность и греховность человеческая враждебно противопоставила друг другу эти два начала, которые в правде

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
богочеловеческой должны восполнять друг друга. Явилось разделение между царским Востоком и первосвященническим Западом, но и в самом западном мире царская власть не надолго примирилась со своим подчиненным положением и скоро восстала против первосвященнического единовластия. Беззаконная вражда между этими двумя образующими началами христианского мира дала место еще более беззаконному проявлению третьего начала – свободной проповеди, или пророчества. Это начало, не столь определенное по существу своему, способно идти гораздо дальше в своих злоупотреблениях, нежели два первые начала. И в самом деле, протестантский мир представляет нам бедственную картину мнимой духовной свободы, доходящей до освобождения от всякого единства, от всякой истины и святости. Царский Восток и папский Запад, несмотря на свое разделение, сохраняют святую церковь и идеал вселенского единства; но осуществить это единство, устроить и упредить христианский мир, покоров его правде Божией, они доселе не могут. И вот мы видим христианский мир, раздробленный на множество враждующих между собою элементов, преданный усобице и безначалию, видим передовых людей Европы, проповедующих пессимизм и отчаяние, приглашающих человечество к коллективному самоубийству. «Запад, романо-германская Европа гниет, – говорили славянофилы. – Но Европа должна сойти с исторической сцены и уступить место славянскому миру. В славянстве спасение».

Но какая же Европа гниет – христианская или антихристианская? Положительные начала христианства еще не истреблены в Европе; носительница этих начал, католическая церковь, утратила только свое внешнее значение и преобладание, но нисколько не разлагается, а, напротив, объединяется и сосредоточивается в себе. Славянофилы справедливо видели в католичестве внутреннюю силу или душу западной жизни; если эта душа не совсем оставила свое тело, а только утратила полноту своего действия в нем, то, значит, современное состояние Европы не есть общее посмертное разложение, а только частный болезненный процесс. Этот болезненный процесс может окончиться смертью, если действие жизненного начала ослабеет еще более и совсем исчезнет, но он может окончиться и выздоровлением, если недостаточно сильное действие жизненного начала будет восполнено и усилено; и если оно может быть восполнено и усилено со стороны нашего славянского мира, то в этом, конечно, и состоит наше настоящее призвание.

Держась славянофильского верования в особое призвание и великую будущность славянства, не следует ли дать этой вере более ясное, а главное, более человеколюбивое и христианское выражение, нежели то, которое высказывается в учении о гниении Запада? Лучше полагать призвание славянства не в том, чтобы сменить Европу на исторической сцене, а в том, чтобы исцелить ее и воздвигнуть к новой, более полной жизни. Если романо-германские народы разлагаются и гибнут по мере ослабления в них положительного христианского начала, то славянство должно усилить это положительное христианское начало, еще сохраняющееся на Западе в католической церкви.

III

Романо-германский мир поражен тяжким недугом, в некоторых частях его заметны признаки разложения – что же из этого следует? Если мы здоровы, то мы обязаны помочь больному ближнему, а не удаляться от него. А если и сами мы нездоровы? В сущности, и мы, и Европа страдаем от одного общего недуга: от дезорганизации общественных сил, и причина этому общая – неправильное отношение друг к другу двух главных образующих начал христианства, неправильность, обусловленная разделением церквей и парализующая действие обоих начал. И если разделение церквей есть причина нашего общего недуга, то соединение их будет началом всеобщего исцеления.

И это прежде всего нужно для нас самих. Единение между нами и жизненным началом Запада будет, вместе с тем, объединением самого славянства. Когда говорят о всеславянстве, о славянском культурно-историческом типе, то не обращают достаточного внимания на то, что все славянство разделено пополам, что есть два славянских типа, две славянские культуры. Эти два славянства различаются не этнографическими только особенностями, а, главное, своими духовными началами: славянство западное образовалось под духовным воздействием Рима, славянство восточное – под духовным воздействием Византии. Эта двойственность и составляет сущность славянского вопроса. Жизненный вопрос для славянских народностей не в том, как им освободиться от иноплеменников: большая часть этого дела уже сделана, и довершение остального есть лишь вопрос времени; жизненный же вопрос для славянства гораздо труднее и значительнее: как и чем соединить два разрозненных мира – греко-славянский и латино-славянский? Просто, само собою, это соединение совершиться не может: не говоря уже о поляках, и остальные западные славяне, чехи, хорваты, словенцы, не обнаруживают никакой готовности оторваться от католической Европы и войти в состав греко-восточного царства. Внешнее объединение восточного и западного славянства, так же как

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
и объединение всего восточного и западного мира, возможно и желательно только путем внутреннего соединения тех образующих начал восточного и западного христианства, которые исторически разделились между собою, но по истинному смыслу христианства должны не исключать, а восполнять друг друга. Западные славяне – католики и хотят всегда оставаться католиками. Восточные славяне, с Россией во главе, – православные и всегда останутся православными. Ни те не откажутся от католичества, ни мы не откажемся от православия. Ясно, значит, что духовное единение восточных и западных славян (так же как и вселенское единение) возможно только в том случае, если православие и католичество не будут исключать друг друга, если можно будет, оставаясь православным, быть вместе с тем католиком, и оставаясь католиком – быть православным. И это никак не противоречит существу дела. Западная церковь никогда не отрекалась от православия, и восточная церковь никогда не отказывалась от католичества. Отличительные особенности этих церквей, заостренные племенным антагонизмом, враждебно обращены друг против друга, но некогда они мирно совмещались и еще должны совместиться в полноте вселенской Церкви.

Крепче всего антагонизм восточного и западного христианства укоренился на почве церковно-политической. Главный упрек, который делают нам католики, это наш цезарепапизм; главный упрек, который мы им делаем, – это их папоцезаризм. Католики упрекают греков и нас за то, что будто бы те делали, а мы до сих пор делаем императора – главой церкви. Мы их упрекаем за то, что они не только сделали папу светским государем, но хотели бы и всех остальных государей подчинить ему, сделать его главою государства вообще. Но к кому и чему, собственно, относятся эти обоюдные обвинения? В каком догмате католической церкви установлены государственные права папы, в каком определении *ex cathedra* папа объявлен главою христианского государства? Таких догматов и определений не существует. С другой стороны, и главенство царя над церковью никак не есть догмат православия. Значит, ни католическая церковь не повинна в папоцезаризме, ни православная не повинна в цезарепапизме. Если же церковно-политические принципы Востока и Запада освободить от исторических злоупотреблений, которые нельзя отрицать, но за которые не должно держаться, так как они не имеют никакой высшей санкции, то и окажется, что наш цезарепапизм сводится к истинной и многозначительной идее христианского царя, как особой самостоятельной власти и особого служения в церкви, – и точно так же западный папоцезаризм сводится к истинной и многозначительной идее верховного первосвященника, который, пользуясь высшим духовным авторитетом во всем христианском мире, является с таким авторитетом и перед христианским государством, хотя и не имеет над ним никакой прямой власти в государственных делах. Духовный авторитет первосвященника и государственная власть христианского царя не могут противоречить друг другу, исключать друг друга. Эти два начала исключают друг друга лишь своими своими злоупотреблениями, но первое и коренное злоупотребление есть именно их рознь, их враждебное противопоставление. Так как высшая духовная и высшая светская власть по существу своему разнородны и имеют свои особые области, то их совместное существование нисколько не нарушает их самостоятельности и не образует двоевластия. Для столкновения и протivoборства этих двух властей нет никакого принципиального законного основания. Точно так же нет никакого принципиального и справедливого основания для антагонизма между папским единовластием и соборным началом восточной церкви. Для христианства существенна идея первосвященника, необходимо бытие в церкви архиерея, непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом, единым вечным Первосвященником. Эта идея первосвященника на Западе представлялась преимущественно единолично, сосредоточиваясь в лице верховного первосвященника, папы. На Востоке та же самая идея являлась преимущественно собирательно – в соборе епископов. Это есть различие и контраст, но не противоречие. Восточное христианство, сосредоточив свое единство в лице христианского царя и его единовластия, предоставив внешнее представительство церкви, признав императора «наружным архиереем», как называл себя Константин Великий, внутренние дела церкви решало обыкновенно чрез собор епископов. Это, однако, вовсе не значит, чтобы православная церковь принимала самую форму соборности за неперемное ручательство истины или чтобы она признавала собор епископов за единственно законный и совершенный образ церковного правления. Мы верим в семь вселенских соборов, потому что они определили истинный православный догмат. Эти соборы и на том же основании почитаются и в западной церкви. Верить же в собор вообще или в «соборное начало» никто не обязан. Да такая вера и не может иметь для себя основания. Соборное начало само по себе есть начало человеческое и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону. Рядом с истинными православными соборами были соборы ложные, еретические, и один из

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
них, имевший притом все наружные признаки вселенского собора, остался в церковной истории с прозванием разбойничьего собора. Ясно, таким образом, что соборность не ручается за истинность, а следовательно, не может быть предметом веры. Если в славянском чтении Символа Веры церковь признается соборною, то это, как известно, есть лишь архаический перевод греческого слова ????????? и, следовательно, означает церковь, собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никак не церковь, управляемую собором епископов: для выражения этого последнего смысла по-гречески должно было бы стоять не ?????????, а ??????????. Опираясь на иное истолкование славянского перевода, как на аргумент в пользу соборного начала для всей церкви, было бы очень неправильно и в особенности неудобно относительно православных греков, которые в Символе ничего не читают о соборном начале и весьма охотно сосредоточили бы управление всею церковью в руках вселенского патриарха в Царьграде.

Правильная соборность, как одна из существенных форм церковного действия, не исключает никакого другого начала и никаким другим началом не исключается. В этом смысле соборность всегда признавалась и представителями церковного единовластия – римскими папами. Все те вселенские соборы, которые почитаются на Востоке, были признаны и папами, не исключая и того из этих соборов (Второго), на котором вовсе не было представителей западной церкви. Да и после злополучного разделения церковью соборное начало проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке. Не говоря о великом множестве частных соборов во всех странах Европы, после разделения церковью было до двенадцати общих соборов всей западной церкви, из коих на двух (Лионском и Флорентийском) были представители православного Востока. Папское единовластие не утверждается в исключительном смысле и постановлениями последнего Ватиканского собора. Слова *non autem ex consensu ecclesiae*[20], взятые в связи со своим контекстом, означают только, что решения, объявленные папой *ex cathedra*, т. е. в качестве учителя всей церкви, могут иметь законную силу и без формального согласия епископского собора и прочих верующих. Этим ограничивается, но не исключается значение соборного начала в церкви. Принцип папского единовластия в западной церкви не мешал и не мешает папам действовать соборно. Находя первообраз этого единовластия в первенствующем значении апостола Петра, они знают, что вместе с ним были другие апостолы, был собор апостольский. Точно так же и восточная церковь, находящаяся в этом апостольском соборе первообраз своего церковного строя, не обязана из-за этого отвергать особого значения апостола Петра и его преемников. И действительно, до разделения церковью соборное начало в церкви восточной не мешало ей понимать и принимать особый авторитет римского престола. Достаточно прочесть сохранившиеся (в греческом подлиннике) акты Третьего, Четвертого, Шестого и Седьмого Вселенских соборов, чтобы видеть, какое выдающееся значение имели догматические послания пап[21]. Вообще вселенские соборы созывались православными императорами и руководились догматическими указаниями православных пап. Самые лучшие и важные моменты в жизни вселенской церкви были моментами полного согласия и единодушия папы, императора и собора. Это согласие, нарушенное злополучным разделением церковью, может и должно быть восстановлено. Что должны сделать католики для соединения с нами – это их дело. С нашей же стороны для соединения с ними не нужно отказываться ни от чего своего истинного и существенного: нужно только отрешиться от предубеждений и недоразумений, порожденных давней враждой. – В области церковно-политической Восток стоит за самостоятельную власть христианского царя и его особое значение в церкви; эта власть и это значение не отвергаются католичеством, и, сохраняя этот свой принцип, мы можем соединиться с католичеством. В области собственно церковной Восток стоит за соборный элемент в церковном управлении и, в частности, за непреложность догматических решений семи вселенских соборов: эти соборы и их решения вместе с нами признает и католичество, не отрицает оно и соборного элемента вообще, и мы можем соединиться с католичеством, твердо держась нашего и вселенского предания. Все, нами признаваемое, признается и католиками, ничего, нами не признаваемого, они не отрицают. Они стоят и строят на том же самом церковном основании, на каком и мы, и мы могли осуждать не основание их, которое есть и наше – единое святое и истинное основание Церкви, а лишь те постройки, которые они сделали на этом основании. Однако, по справедливому замечанию знаменитого митрополита Филарета, хотя бы эти постройки были из тростя и соломы, мы осуждать их не имеем права, ибо такой суд, согласно апостольскому учению, принадлежит одному Богу и объявится лишь в конце времен. Особенно же мы, восточные, не имеем права на такой суд; ибо мы хотя и свято храним божественное основание церкви, но вот уже девятый век ничего на нем не созидаем и часто пользуемся трудами этих самых порицаемых нами зодчих. Немало обвинений делается католичеству с

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org нашей стороны. Одни видят в католичестве господство рационализма и логического формализма; другие, напротив, – преобладание грубого сенсуализма и материализма; для одних католичество есть возвращение к языческому романизму, для других же оно есть повторение юдаизма; некоторые, не отрицая христианского характера в католичестве, обвиняют его только в ереси (притом одни в одной, другие в другой), а иные останавливаются и перед этим обвинением, ограничиваясь лишь упреком в расколе. Но уже великое множество таких обвинений, несогласных между собою, а иногда и прямо исключаящих друг друга; в связи с этим непостоянство в практическом отношении греческой церкви к католичеству – эти колебания и переходы от полной унии до перекрещивания латинян, – все это ясно показывает, что мы имеем здесь дело с вопросом нерешенным и что наши резкие осуждения католичества, признание его ересью и т. п. суть лишь частные мнения, ни для кого не обязательные. А между тем, пока не решен этот великий церковный вопрос, остается нерешенным и вопрос славянский, и нечего нам думать о единении славян, о всеславянстве и его всемирном призвании. Какое же возможно единение между народами, у которых самые их духовные жизненные начала разделены и враждуют между собою? Разве недостаточно показал вековой опыт, что духовная рознь сильнее кровного братства? Итак, прежде всего подумаем о духовном соединении.

IV

Если церковный вопрос, в котором содержится сущность славянского вопроса, есть для нас доселе вопрос нерешенный, то прежде всего необходима полная и всесторонняя свобода его обсуждения – свобода богословской полемики по всем спорным пунктам между восточной и западной церковью. Без этой свободы невозможно искоренение застарелых предрассудков и устранение новых недоразумений, невозможно взаимное понимание, сближение и соглашение. А без соглашения Востока и Запада на почве церковной невозможно ни истинное единение славян, ни успешное исполнение всемирно-исторических задач России. Допущение у нас полной богословской свободы в церковном споре Востока и Запада представляется иным как дело маловажное. Но всякое, самое великое дело для своего практического осуществления в каждый данный момент требует известного реального условия, которое само по себе может казаться маловажным, и всякая речь о том великом деле должна оканчиваться указанием этого ближайшего практического условия для его осуществления. Таким ближайшим практическим условием для великой будущности России и славянства является полная свобода духовного взаимодействия между западным католичеством и нашим православием. Вполне свободен голос вражды и осуждения, а проповедь церковного примирения встречает нежеланные препятствия. При таких условиях враждебные предрассудки все более и более укореняются и в общественном мнении, и в богословских школах, и церковное соединение является невозможным. А это соединение, это исцеление христианского мира, восстановление в нем образа Христова есть и для России, и для славянства, и для всего человечества единое на потребу, к нему же вся прочая приложатся. Вот почему и прежнюю свою речь о национальных делах России, и теперешнюю речь о славянском вопросе я должен заключить желанием, чтобы у нас была допущена полная богословская свобода, чтобы мы могли войти в беспрепятственное общение с церковными силами Запада, ибо это есть первый шаг и ближайшее условие к соединению церквей.

Почтенный редактор «Руси» указывает (в № 7-м), что в XVI и XVII веках существовало свободное взаимодействие между католичеством и православием в Западной России, т. е. в пределах бывшего Польского королевства, и однако же не повело ни к каким благим результатам. Но странно было бы ожидать, чтобы желанное соединение церквей совершилось одной западной полупольской окраиной России. Да и вообще в ту эпоху, на которую указывает И. С. Аксаков, вся Россия, разъединенная и лишенная образовательных средств, не могла думать о своей высшей духовной задаче: ей предстоял еще другой, менее высокий, но также необходимый национальный подвиг, который и был совершен под водительством Петра Великого. Всякому времени – своя первенствующая задача. Первенствующая задача нашего времени есть духовное объединение и обновление христианства, начало его действительного осуществления в общей жизни человечества. Враждою и отчуждением от западного христианства мы этого не достигнем. Нам следует вступить в общение с положительными духовными силами Запада. Это свободное общение с ними есть единственный путь к взаимному уразумению и миру.

Отсутствие же этой свободы привело нас в такое положение, что одно слово о примирении вызывает новую вражду, как это пришлось испытать и мне, в особенности по поводу статьи о народности. Насколько я сам виноват в недоразумениях, вызванных этой статьей, произошли ли они от неточности моей мысли или от чего другого – я не берусь судить. Могу лишь сослаться на замечание почтенной редакции «Славянских известий», что иные читатели

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
представляют для мысли автора препятствия неодолимые.
Как бы то ни было, чтобы по возможности предотвратить новые недоразумения, я выскажу изложенные мною взгляды в следующих кратких положениях.
Восточное православие и западное католичество по своим образующим началам не исключают, а восполняют друг друга. Их враждебное противоположение не вытекает из их истинной сущности, а есть лишь временный исторический факт. Желанное соединение церквей никак не может состоять в облатынении православного Востока или исключительном преобладании западной церкви.
Между этими двумя церквями может и должно быть такое сочетание, при котором каждая сохраняет свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только вражду и исключительность.
Тот подвиг национального самоотречения, который требуется от России для соединения церквей, необходим для самой России, чтобы проявить и утвердить наши жизненные начала в их истинном смысле и значении.
Ибо под русской народностью я разумею не этнографическую только единицу с ее натуральными особенностями и материальными интересами, а такой народ, который чувствует, что выше всех особенностей и интересов есть общее вселенское дело Божие, – народ, готовый посвятить себя этому делу, народ теократический по призванию и по обязанности.

У

Что требуется от русской партии? [22]

Г

Когда стараниями славянофильского кружка проявилось в нашем обществе национальное самоутверждение, ясно обнаружилось одно любопытное обстоятельство. В наших представлениях о народной самобытности именно самобытного-то оказывается очень немного, и наиболее горячие патриоты нередко являются жалкими подражателями в самых своих понятиях о патриотизме. Что думает насчет этого русский народ, в чем он видит себе добро и в чем худо, – об этом нам не нужно справляться. Мы знаем, как действуют патриоты разных европейских стран, – приложим их взгляды и приемы к нашему отечеству, и национальная политика готова.
Этот отвлеченный патриотизм, бессознательно веруя в свои образцы, не знает вопросов и сомнений и охотно возлагает на Россию самые странные задачи. Если бы наши соседи китайцы вместо индийского опиума вдруг пристрастились к мухоморам, обильно украшающим сибирские леса, то наверное нашлись бы такие патриоты, которые в своей ревности о пользах русской торговли стали бы громко требовать, чтобы Россия принудила китайское правительство допустить беспрепятственный ввоз мухоморов в Небесную империю: ведь не задумывались же в подобных случаях англичане. А у кого, как не у них, искать настоящего патриотизма и здравого понимания национальных интересов? Но тут-то бы легко и обнаружилась разница между патриотизмом подражательным и самобытным. Ибо всякий простой человек из нашего народа хорошо понимает и при случае выскажет, что интерес интересом, но что и честь России чего-нибудь да стоит, а эта честь (по русским понятиям) решительно не позволяет делать из мошеннической аферы предмет государственной политики. Тут же бы, кстати, обнаружилось и несогласие истинно русского ума с той мыслью, которая сделалась повсюду как бы аксиомой, – а именно, будто нравственные требования относятся только к личной жизни, а в политике все позволено. В противность этой мнимой аксиоме те самые русские купцы, которые в своей торговле не только что китайцев, но и собственных сограждан готовы отравлять за лишние гроши, – они же ни за что не допустят, чтобы Россия как целое, как нация и государство, стала действовать по тому же правилу. Согласно такому, действительно русскому патриотизму (который, впрочем, никогда еще не проявлялся с полною сознательностью и последовательностью), у целого народа не только есть совесть, но иногда эта совесть в делах национальной политики оказывается более чувствительною и требовательною, нежели личная совесть в житейских делах.
Если в нашем обществе образуется русская истинно национальная партия, то она, несомненно, должна держаться того патриотизма, который свойствен всем простым русским людям, а никак не того, который переведен на русский язык с иностранного. Русская партия не только должна любить Россию и верить в ее великую будущность, – что само собою разумеется, – но, будучи сама частью России, и притом наиболее сознательною и активною, такая партия должна быть русскою в самом характере своих чувств и мыслей и в самых способах и приемах своего действия. Русская партия никак не может настаивать на том, чего русский народ не хочет и не умеет делать, что ему противно не по каким-нибудь временным предрассудкам, а по самому его нравственному существу.

Если пока еще, слава Богу, до обязательного отравления китайцев дело у нас не доходило, то есть действительные вопросы в нашей политике, при решении которых антирусский подражательный патриотизм, даже при полной искренности

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org и благонамеренности, может оказать, однако, сомнительную услугу истинным интересам России. Было бы очень прискорбно, если бы, например, из подражания политике кн. Бисмарка мы поставили вопрос о наших окраинах на почву принудительного и прямолинейного обрусения. История русского народа от начала и до наших дней знает только о безыскусственном и добровольном обрусении инородцев. В старину языческая чужь (по крайней мере в середине нашей государственной области) постепенно и незаметно поглощалась христианскою Русью, как высшим культурным элементом; а в новейшее время настоящие европейцы нередко подвергались добровольному обрусению и даже делались ревностными русскими патриотами. В этом последнем случае русская культура была ни при чем, а привлекательно действовала на чужих людей лишь мягкость и подвижность нашего народного характера, многогранность русского ума, восприимчивость и терпимость русского чувства, т. е. именно все то, от чего мы должны отречься при всякой попытке принудительного обрусения. Как будто недовольные великим и спокойным русским морем, где для всех есть простор, мы хотим создать какие-то шумливые и бурливые потоки, которым недостает только альпийских теснин и ледников. Беда в том, что подобные опыты, ничуть не достигая своей невозможной цели, лишь понапрасну растравляют национальный антагонизм и решительно мешают незаметному, но действительному сближению с Россией чужих элементов. Так, можно быть уверенным, что поляки во времена Мицкевича более интересовались русскою литературою, нежели теперь, когда они принудительно знают по-русски.

Весьма поучительны в этом отношении недавно напечатанные воспоминания одного русского писателя об одесском Ришельевском лицее в тридцатых годах. Это учебное заведение, основанное иностранцем, заключало в себе лишь незначительное число настоящих русских; но зато всевозможные инородцы, наполнявшие лицей, чувствовали и заявляли себя русскими по духу во имя общей любви к русской литературе, к поэзии Пушкина. Вот как притягательно действовали духовные силы России при первом своем расцвете. Этому действию не мешала даже и «сильная власть» Николаевских времен, оставшаяся по отношению к инородцам в пределах чисто государственных задач. Наш народ дорожит государственным единством и не допустил бы его нарушения. Но он никогда не смешивает государственного единства с национальным (как это делают на практике, а иногда и в теории, обрусители из школы «Московских ведомостей»). Русский народный взгляд не признает государственность саму по себе за высшую и окончательную цель национальной жизни. Понимая всю важность государственного порядка, сильной власти и т. д., русский народ никогда не положит свою душу в эти политические идеи. Для него государство есть лишь необходимое средство, дающее народу возможность жить по-своему, ограждающее его от насилия чужих исторических стихий и обеспечивающее ему известную степень материального благосостояния. Так думает русский народ, и так должна думать русская партия. Если в Германии «откровение национального духа» в философии Гегеля признало государственность за окончательную цель всемирной истории и за высшее объективное проявление человечества; если в согласии с этим национальная патриотическая партия в Германии есть исключительно государственная, и знаменитый ее вождь считает все позволительным для внешнего усиления и сплочения государства, – то что же следует отсюда для России и для русской партии? Если мы непременно хотим быть подражателями, то, конечно, ничто не препятствует перенести к себе государственную идею и политические приемы кн. Бисмарка. Точно так же мы можем себе усвоить идеи и приемы немецкой социал-демократии, французского или испанского коммунизма, английской аристократии и т. д. Но где же во всем этом настоящее место для самостоятельной и своеобразной национальной политики, какую должна себе усвоить русская партия?

Эта последняя имеет значение лишь как носительница русских чувств и взглядов. Русская партия никак не может быть исключительно или даже преимущественно политической партией: тогда она не будет русской. Ибо у нашего народа политика всегда в втором месте. А что же для него на первом плане, чего, собственно, ему более всего нужно? Мы полагаем, что если бы у русской партии и не было вполне готового ответа на этот вопрос, то ее главная забота должна быть в том, чтобы помочь русскому народу сказать и показать, чего он хочет. В каком направлении идут главные желания русского народа, об этом, кажется, не может быть вопроса. Но чем вернее и лучше это направление русского народного пути, тем более требуется для него свободы и простора. Освобождение русских духовных сил от крепостной зависимости, доселе над ними тяготеющей, будет, мы уверены, единственным способом и для усиления русского элемента в наших окраинах. Как главною патриотическою заботою наших отцов было освобождение крестьян, так нам нужно прежде всего заботиться о духовном освобождении России. А политическое могущество,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
влияние на славян и все прочее – само собою приложится.

II

Помимо внешних благ, о которых должно заботиться государство, народ наш хочет еще совсем другого. Он хочет правды, т. е. согласия между действительною жизнью и тою истиной, в которую он верит. Истина, в которую верит русский народ, хранится в православной церкви. Но именно потому, что истина веры стала исключительно предметом благочестивого (а иногда и неблагочестивого) охранения, она потеряла живую и действенную силу, отделилась от действительности, перестала быть жизненною правдой. Народ наш не хочет одной отвлеченной истины, которая держится в памяти, хранится в предании, – он хочет истины, которая действует в жизни и этим действием себя оправдывает, становится правдою. Мы не говорим о безусловном соответствии между христианскою истиною и нашею действительностью, – ибо нет и не было в мире такой религии, такой церкви, такого общества, где бы внутренняя истина вполне воплощалась во всей жизни. Это было бы совершенство, которое не есть удел земного существования. Мы не говорим о совершенстве, а только о живом стремлении к нему, о той внутренней правде и правдивости, которая не позволяет человеку навсегда примириться с противоречием между истиною и жизнью. Именно это-то живое стремление, эта-то внутренняя правда и подрываются нашим злополучным охранительством. Они хотят охранить истину – и хоронят ее. Они решили, что истина не только дана человечеству, – что справедливо, – но что она дана в совершенно готовой и окончательной форме, и не только дана, но и сдана на хранение в подлежащее ведомство. И утвердили гроб, и запечатали камень, и поставили стражу.

И вот эта стража, эти хранители мертвой истины начинают словопрения с людьми, ищущими живой правды; эти люди не могут сами найти того, чего ищут, они блуждают, они вне истины. Все это так. Но зачем же давать им камень официального обличения вместо хлеба живой правды? Зачем забывать, что у одних есть власть, когда у других нет свободы? Да и свобода самих обличителей только против связанных, их сила – против безоружных. Духовные пастыри и учителя сами пасутся жезлом мирских надзирателей. А народ остается беспомощным в своих духовных нуждах.

Без свободной и открытой борьбы истина не может постоять за себя, не может овладеть действительностью, не может обнаружить своей жизненной силы и правды. Но истина нашей веры под охраной уголовных законов и духовной цензуры избавлена от свободной и открытой борьбы. Под тяжелой броней правительственной опеки наша церковь неуязвима для свободного слова. Капитал ее истины спрятан в надежном месте и если уже давно не дает никакой прибыли, то зато ни пропасть, ни истратиться не может. Очевидно, наши самодовольные охранители, когда читают Евангелие, старательно пропускают притчу о талантах. Иначе им пришлось бы задуматься о судьбе того остророжного и предусмотрительного раба, который вопреки своей кажущейся благонамеренности не заслужил похвалы и награды от господина своего. Если неподвижность нашей церкви есть не смерть, а усыпление, то нужна свобода, чтобы разбудить ее. Если в заблуждениях нашего народного раскола сказывается живое, хотя и темное стремление к религиозной правде, ему необходим свободный свет, чтобы выбиться на прямую дорогу. Если характер и мировоззрение нашего народа заставляют нас именно в духовной области ждать настоящего обнаружения русских сил, то прежде всего нам должно настаивать на освобождении этих сил от бездушной, неосмысленной и неумелой опеки. Открытое испытание и оправдание истины в живой борьбе духовных сил, и для этого полная свобода вероисповедания, свобода всенародного мнения и слова – вот первая духовная потребность русского народа, а следовательно, и первое требование русской партии. Пока оно не будет исполнено, русская жизнь не войдет в нормальные условия и русские люди в области высших интересов будут принуждены выбирать между безжизненным преданием и произвольным умствованием, между легкомысленным индифферентизмом и злобствующим сектантством. Только свободное развитие может сохранить за религиозным преданием живую силу и примирить с ним умы, искренно ищущие правды. Одно из двух: или Россия находится в духовном младенчестве, и тогда ни о каком сознательном общественном действии и ни о какой русской «партии» не может быть и разговора. Или же для России наступила пора духовной зрелости, и в таком случае русская партия должна прежде всего добиваться того, чтобы русский народ мог свободно идти своим путем. Не внешние враги и соперники, не поляки и немцы на наших окраинах составляют важную помеху для правильного хода русской жизни; настоящая наша беда – в той охранительной системе, которая всячески старается внутри самой России похоронить ее веру, угасить ее дух, заглушить ее слово.

VI

Россия и европа

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org

– «Россия и Европа», Н. Я. Данилевского.[23]

– «Дарвинизм», его же.

– «Борьба с Западом в русской литературе», Н. Страхова.

Леопольд Ранке в своей «Всемирной истории», излагая идеал государства у Платона, замечает, что идеал этот, решительно и намеренно противопоставленный основам тогдашней греческой государственности, был, в главных своих чертах, через много веков после Платона осуществлен в общем политическом строе средневековой Европы. Идеальное государство Платона основывается, как известно, на разделении трех классов: 1) рабочего, питающего общество (брюшная часть политического тела); 2) военного, защищающего или охраняющего общество (грудная часть), и 3) духовного или философского, управляющего обществом (головная часть). И именно это основное политическое деление, – говорит Ранке, – было в полной силе в Европе средних веков: подчиненное рабочее население; над ним особый класс, имевший исключительное право носить оружие; и, наконец, во главе всего общественного организма духовенство, которое обладало всем тогдашним знанием, но «с перевесом идеи божественного» (как и у Платона), и воспитывало народ в этом направлении.[24]

Тут, в этом идеальном государстве Платона, мы имеем, таким образом, блестящий пример крылатой теории общества – такой теории, которая, глубоко расходясь с данным, и местным и временным, видом общежития, имеет, однако, внутреннюю силу реальности в более широких размерах и потому, высоко поднявшись над современным ей миром, перелетает в иную эпоху и иные условия и там спускается на твердую почву исторической жизни. Сила всяких крыльев имеет, разумеется, свой предел, и наши требования общественной правды уже не удовлетворяются идеалом Платона. Но все-таки остается несомненным, что эта будто бы антиисторическая утопия оказалась в основных чертах своих лишь преддверием действительной истории и что схемой Платона в течение многих веков определялся политический и культурный строй не какой-нибудь мелкой эллинской республики, а могучего общественного тела, несравненно большего, чем вся Эллада.

Существуют другого рода общественные теории, которые, в противоположность крылатым, следует называть ползучими. Они крепко держатся за данные основы общества и никогда не поднимаются на значительную высоту над современною им жизнью. Они умирают там, где выросли, и в будущие века переходят лишь как историческое воспоминание. Если бы такие «ползучие» теории ограничивались только научною задачей – объяснить генетически данный общественный строй, то против них (в случае успешного исполнения этой задачи), конечно, нельзя было бы ничего возразить. Но обыкновенно такие теории, привязавшись к современному им типу общественных отношений, выдают его за нечто окончательное и непреложное. При этом они, с одной стороны, вступают в гибельную для них противоречие с действительным ходом истории, которая чревата будущим и никак не вмещается в эти тесные обыденные схемы, а с другой стороны – они еще более теряют научный характер, когда стараются подкрасить данный жизненный строй и, сохраняя неприкосновенными его основные черты, требуют исправления второстепенных подробностей, стремятся не к внутреннему разумному преобразованию, а к произвольному усилению, внешнему закруглению и увековечению данной действительности. Эта малая доля поверхностного идеализма, которым приправлены подобные «трезвые» взгляды, дает легкое удовлетворение ленивой и робкой мысли. Тем не менее такие теории, несомненно, полезны для дальнейшего хода общественного сознания. Они значительно облегчают борьбу прогрессивных идей с темными силами современности. Благодаря этим «ползучим», но все-таки идеализирующим теориям, данная действительность предстает перед нами в очищенном виде. Несостоятельность конкретных явлений всегда может быть отнесена к «злоупотреблениям», и критика их не имеет общего значения. Но когда сами защитники данной действительности осмысливают и обобщают ее коренные грехи и возводят их на степень идеала, тогда приговор нравственного сознания над таким идеалом есть приговор – окончательный.

К таким полезным (в указанном смысле) теориям, старающимся закрепить современную им действительность, придавая ей более определенный и систематический характер, принадлежит воззрение, изложенное с такою обстоятельностью в книге покойного Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». По мнению ее почитателей, книга эта есть «катехизис или кодекс славянофильства»[25]. Автор стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельскою проповедью. Мысль русского писателя не имеет крыльев, чтобы подняться хотя бы лишь в теории над этою темною действительностью. Задача его в том, чтобы возвести существующую в человечестве рознь в закругленную и законченную систему и вывести из этой системы некоторые практические «постулаты» для той дроби человечества, к которой принадлежит сам автор.

Разделение людей на племена и нации, ослабленное до некоторой степени великими мировыми религиями и замененное делением на более широкие и более подвижные группы, возродилось в Европе с новою силою и стало утверждаться как сознательная и систематическая идея с начала истекающего столетия. Прежде всех отличился в этом деле знаменитый Фихте, который, установив в своей «*wissenschaftslehre*» отвлеченно-философский эгоизм или «солипсизм» сознающего я, перешел в «Речах к немецкому народу» на почву более широкого, но все-таки произвольного и отталкивающего эгоизма национального. После наполеоновских войн принцип национальностей сделался ходячею европейскою идеей. Эта идея заслуживала всякого уважения и симпатии, когда во имя ее защищались и освобождались народности слабые и угнетенные: в таких случаях принцип национальности совпадал с истинною справедливостью. Всякая народность имеет право жить и свободно развивать свои силы, не нарушая таких же прав других народностей. Это требование равного права для всех народов вносит в политику некоторую высшую нравственную идею, которой должно подчиниться национальное себялюбие. В этой высшей идее все народы солидарны между собой, и в меру этой солидарности человечество уже не есть пустое слово. Но, с другой стороны, это возбуждение национального самочувствия в каждом народе, особенно же в народах более крупных и сильных, благоприятствовало развитию народного эгоизма или национализма, который уже ничего общего с справедливостью не имеет и выражается совсем в иной формуле. «Наш народ есть самый лучший из всех народов, и потому он предназначен так или иначе покорить себе все другие народы или, во всяком случае, занять первое, высшее место между ними». Такою формулой освящается всякое насилие, угнетение, бесконечные войны, все злое и темное в истории мира.

И жизнь, и теория как-то очень легко и незаметно подменяют справедливую и человечную формулу национальной идеи формулою насилия и национального убийства. Далеко не все глашатаи этой идеи проповедуют прямо покорение и уничтожение чужих народов; но есть для этого обходный способ, более мягкий по виду, хотя столь же убийственный по духу. «Наш народ по самому ходу истории и по естественному преемству национальных культур должен сменить все прочие отжившие или отживающие народы». «Смена» эта тоже не обходится без жестокой кровавой борьбы и разных национальных убийств, но окончательный результат достигается как будто сам собою. Такую смягченную формулу национального эгоизма восприняли от немцев наши славянофилы, применившие к России то, что их учителя присваивали германизму, – систематически же разработал у нас это воззрение автор «России и Европы». Между ним и прежними славянофилами есть, однако, различие, на которое он сам указывает, хотя не всегда его соблюдает. Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом, – однако наиболее совершенным и полным (четырёхосновным, по его терминологии), совмещающим в себе преимущества прежних типов. Разногласие, таким образом, выходит только в отвлеченных терминах, не изменяющих сущности дела. Должно, однако, заметить, что коренные славянофилы (Хомяков, Киреевский, Аксаковы, Самарин), не отвергая всемирной истории и признавая, хотя лишь в отвлеченном принципе, солидарность всего человечества, были ближе, чем Данилевский, к христианской идее и могли утверждать ее, не впадая в явное внутреннее противоречие.

Зато Данилевский имеет несомненное преимущество в выражении национальной идеи. Для прежних славянофилов эта идея была по преимуществу предметом поэтического, пророческого и ораторского вдохновения. Они ее воспевали и проповедовали. С другой стороны, в последние годы та же идея стала предметом рыночной торговли, оглашающей своими полуживотными криками все грязные площади, улицы и переулки русской жизни. Против поэзии и красноречия спорить нельзя. Бесплезно также препираться с завывающим и хрюкающим воплощением национальной идеи. Но, кроме этих двух крайностей, мы имеем, благодаря книге Данилевского, спокойное и трезвое, систематическое и обстоятельное изложение этой идеи в ее общих основах и в ее применении к России. Эмпирик и реалист по складу своего ума, естествоиспытатель и практический деятель, Н. Я. Данилевский был чужд и философского идеализма, и поэтической фантазии, резко отличаясь этим от главных славянофилов, большею частью поэтов, воспитанных на гегелевской диалектике. Но, с другой стороны, обладая, как и они, крупным умственным дарованием и безукоризненным нравственным характером, автор «России и Европы» примыкает к лучшим представителям славянофильства и целую бездну отделяется от торжествующего ныне площадного патриотизма и национализма. Если против сего последнего единственно действительное средство есть соблюдение опрятности, то обдуманная и наукообразная система национализма, разработанная в

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
сочинении Данилевского, заслуживает и требует серьезного критического разбора.

Множественность самобытных культурно-исторических типов, вместо единого человечества; независимое и отдельное развитие этих типов, вместо всемирной истории; затем, Россия (со славянством) как особый культурно-исторический тип, совершенно отличный от Европы, и притом тип высший, самый лучший и полный – вот главные положения в книге «Россия и Европа». Опровергать эти положения с точек зрения христианской и гуманитарной (которые в этом случае совпадают) мы теперь не станем. Мы будем спрашивать не о том, насколько эта теория национализма нравственна, а лишь о том, насколько она основательна. Во-первых, посмотрим, есть ли какие-нибудь фактические основания приписывать России [26] значение целого культурно-исторического типа, отдельного – и в этой отдельности высшего по отношению к Европе; а во-вторых, исследуем вопрос, насколько самое деление человечества на культурные типы в смысле Данилевского соответствует исторической действительности. Главным материалом для нашей критики послужит книга «Россия и Европа», но для подтверждения и иллюстрации наших суждений мы воспользуемся сочинением «Дарвинизм» того же автора, а также сборником статей его восторженного приверженца, Н. Н. Страхова, «Борьба с Западом в русской литературе».

Предупреждаем еще, что разбор наш будет в известном отношении неполон. Некоторых сторон вопроса, которые на отвлеченный взгляд могли бы показаться существенными, мы вовсе не будем касаться. Полагаем, что внимательный и добросовестный читатель не посетует на нас за эту необходимую неполноту, которая, надо думать, не ослабляет, а скорее усиливает наши главные выводы.

Т

В сельской общине и крестьянском наделе Данилевский видит «общественно-экономическое устройство, справедливо обеспечивающее народные массы», и это, по его мнению, составляет главную основу русско-славянского культурно-исторического типа, важнейший залог нашей будущности. Хотя и к народам следует применять слово Писания: «не о хлебе едином» и т. д., – тем не менее общественный строй, обеспечивающий благосостояние народных масс, есть дело огромной важности. Обладает ли Россия преимуществом такого строя? Собственно об общинной форме землевладения наш автор говорит лишь вскользь. Ему, конечно, было известно, что сравнительная история учреждений доказала неопровержимо, что сельская община никак не есть исключительная особенность русского или славянского культурного типа, а что она соответствует одной из первобытных ступеней социально-экономического развития, через которую проходили самые различные народы. Это не есть задаток особо русского будущего, а лишь остаток далекого общечеловеческого прошлого. С одной стороны, можно найти следы аграрной общинности у самых передовых наций Запада (так называемые *Almenden* в Швейцарии и Германии); с другой стороны, в глубине Азии индусы, коих общественное и экономическое развитие остановилось на низких ступенях, сохраняют ту же первобытную форму поземельной собственности. В самом русском народе замечается стремление отделаться от общинного владения, и это запоздалое учреждение было бы окончательно потресано (как уже и случилось со сродною формой у южных славян), если бы государство не поддерживало его своим законом. Мы полагаем, что, взяв на первое время под свою защиту эту элементарную общественную форму, наше правительство выказало большую мудрость. Затруднивши частное отчуждение крестьянских земель, наш закон избавил всех слабых и беспечных крестьян (т. е. значительное большинство) от немедленного разорения и кабалы. Но если для государства было очень выгодно не допустить внезапно народиться целому классу бездомных нищих, то от этой выгоды – еще очень далеко до окончательного предохранения народа от пауперизма. Общинное землевладение само по себе, как показывает статистика, совсем не благоприятствует успехам сельского хозяйства. Община обеспечивает каждому крестьянину кусок земли, но она никак не может обеспечить ему урожая или возратить производительные силы истощенной почве. Тем не менее наш автор уверенно и настойчиво противопоставляет Россию с ее крестьянским наделом безземельному населению Европы. Для прямой и полной противоположности в этом отношении следовало бы вместо Европы взять одну только Англию. Но эта страна (которая скорее есть всесветная держава, нежели одна из частей Европы) находится в условиях совершенно исключительных. фабричная промышленность и всемирная торговля настолько поглощают здесь национальные силы, что сельский класс, уступающий и в числе городскому населению, занимает лишь второстепенное место в общей жизни этого нового Карфагена. Существование и процветание Британской империи как культурно-национального целого зависит гораздо более от обеспеченности ее индийских колоний, нежели от обеспеченности йоркширского или ульстерского крестьянина. – А для прочей Европы безземельность крестьянства далеко не

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
есть безусловное правило, и контраст с Россией здесь вовсе не так полон. На всем европейском материке сельское население в известной мере участвует во владении землей, не говоря уже о таких странах, где крестьяне суть единственные поземельные собственники (Норвегия). Впрочем, каково бы ни было социально-экономическое положение Европы, на одних чужих недостатках и бедствиях нельзя строить здание нашего будущего. Собственное же общественно-экономическое устройство, справедливо обеспечивающее благосостояние народных масс, существует у нас только в виде неопределенных мечтаний, каких и в Европе довольно. Для действительного обеспечения народного благосостояния прежде всего необходимо улучшение и правильное развитие сельского хозяйства, а для этого народ нуждается в разумной и деятельной помощи образованного класса. Вот если бы у нас организовался общественный класс, обладающий всеми средствами знания и посвящающий эти средства всецело на служение земле, не для частной выгоды, а для общей пользы, – то это было бы и оригинально, и плодотворно; тут можно было бы видеть действительный задаток нового культурно-исторического типа. Но ничего подобного у нас указать нельзя. Ни славянофильская идеализация народа, ни стремление некоторых литературных кружков «в деревню», ни известное хождение в народ – не организовались ни в какую постоянную общественную деятельность и ничего, в смысле действительной солидарности образованного класса с простым народом, не создали. Это были только временные увлечения, прекрасные по чувству и намерению, но совершенно бесплодные. Таких увлечений, и еще более оригинальных, немало найдется в истории англо-американского, в особенности же французского социализма. [27]

Знаменитому редактору «Московских ведомостей» не раз приходилось выражать странную мысль, что тело России, т. е. низшие классы населения, пользуется полным здоровьем и что только голова этого великого организма, т. е. высший и образованный класс, страдает тяжким недугом. Вот удивительное здоровье, много обещающее в будущем! Московский публицист не заметил, что он сравнивал свое отечество с теми неизлечимо умалишенными, которым полнота физических сил не мешает страдать безнадежным слабоумием. Мы уверены, что прославленный патриот ошибался и что Россия вовсе не находится в таком безвыходном положении. Главная деятельность нашего народного организма совершается в не совсем нормальных условиях – это правда. Болезненное возбуждение от неправильных приливов крови быстро сменяется припадками анемии, погружающей нас в глубокий сон. Но от этого еще очень далеко до прогрессивного паралича и размягчения мозга, которые пригрелись опрометчивому охранителю наших основ.

Желанное общественно-экономическое устройство, обеспечивающее материальное благосостояние и духовное развитие народа, немисливо без органической связи и правильного взаимодействия между образованным классом и народными массами. Такая связь, крайне слабая у нас и прежде, может и совершенно разорваться при переходе народной школы в руки или под руку какого-нибудь класса, вообще чуждого или прямо враждебного образовательным целям, и при замене самостоятельных органов общественной жизни какими-нибудь учреждениями полицейско-сословного характера. К другим путям и не могло привести то политическое воспитание России, которое Данилевский считал безусловно правильным. Можно признавать в духовном складе русского народа задатки или возможности лучшего общественного строя, но никаких условий для перехода этих возможностей в действительность – ни в современной жизни, ни в теории нашего автора – мы не найдем. Но предположим, что эта теория грешит только преувеличением значения общественно-экономического элемента в будущем русско-славянского мира. Быть может, Россия призвана к обширному и самобытному творчеству преимущественно в области высшей, духовной культуры, в области науки, философии, литературы и искусства? Посмотрим, есть ли какие-нибудь фактические основания для такого предположения.

II

Хотя русская наука, которая серьезно началась только с Ломоносова († 1765), имела меньше времени для своего развития, нежели наука Западной Европы, но зато у нас было здесь великое преимущество: наши ученые могли работать на расчищенной почве, строить на крепком фундаменте. Западная наука (я разумею преимущественно науки точные) при начале своем не имела никакого руководства, кроме элементарных и отрывочных опытов древнегреческих писателей, коих работы не только по своим результатам, но также по задачам и приемам были весьма далеки от настоящей науки. Многому ли можно было научиться из физических и естественно-исторических сочинений Аристотеля или александрийцев? Европейским ученым приходилось самим пролагать пути настоящего знания; русская же наука сразу, с первого шага, вступила на готовый и верный путь и могла идти за вождями вполне надежными, за Декартами и Лейбницами, Галилеями и Ньютонами. Разница тут была в известном

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
отношении такая же, как между изобретением письмен и усвоением уже готового алфавита. Эту огромную разницу нужно принять прежде всего в расчет, чтобы правильно оценить предполагаемые задатки самобытной науки в России. Русские несомненно оказались весьма способными ко всем наукам. Эта способность, в соединении с превосходною школой, которую нам можно было пройти, позволяла надеяться, что в течение столетия – при чрезвычайной быстроте новейшего умственного движения – наша нация произведет чудеса в области науки. Действительность не оправдала таких надежд, и известное желание Ломоносова остается и до сих пор лишь «благочестивым желанием». Рожденная под самыми счастливыми созвездиями, русская наука не озарила мир новым светом. В математике, химии, в науках биологических мы можем назвать несколько ученых, занимающих видное и почетное место в европейской науке. Особой русской науки работы этих ученых не составляют: для этого они слишком малочисленны и разрозненны, а главное – вовсе не отличаются ясным национальным характером. Вместе с тем, со стороны результатов труды наших первоклассных ученых, при всех своих достоинствах, не имеют настолько глубокого и обширного значения, чтобы влиять определенным образом на общий ход научного развития или составить эпоху в истории хотя бы отдельных наук. Говоря о научных задатках грядущего славяно-русского культурного типа, Данилевский упоминает, между прочим, о Копернике. Если бы дело шло о способности славянского племени давать иногда Европе великих ученых, то, конечно, Коперник доказывает эту способность, которую, впрочем, едва ли кто-нибудь отрицал. Но в теории нашего славянофила знаменитому поляку решительно делать нечего. Ведь совершенно несомненно, что имя Коперника, неразрывно связанное с именами немца Кеплера, итальянца Галилея и англичанина Ньютона, принадлежит всецело и безраздельно к настоящей европейской, или романо-германской, а никак не к будущей русско-славянской науке. [28]

Что люди славянского племени, как и люди прочих племен земных, способны с большим или меньшим успехом заниматься наукой – это, кажется, доказательств не требовало. А что Россия (со славянством) образует и со стороны науки особый культурно-исторический тип, т. е. что она способна и призвана создать вне европейской науки свою особую, самобытную славяно-русскую науку, – это весьма нуждалось бы в доказательствах, но их у нашего автора не находится. Никакого действительного задатка самобытно-научного творчества (независимого от Европы) он указать не может. Немногие русские и славянские ученые знаменитости, которых он поминает (к ним можно было бы присоединить еще несколько других), также принадлежат всецело к европейской науке, как и Коперник, с тою лишь разницей, что их именами не отмечено никакого великого переворота в этой науке.

До выступления России в качестве культурной державы другие славянские народности, более или менее причастные к европейскому просвещению, никогда не заявляли никаких притязаний на особую антиевропейскую самобытность в умственной сфере. Все подобные претензии должны быть отнесены на счет России. Но чего-либо соответствующего этим претензиям в нашей действительности не удастся найти самым предубежденным искателям. Если же оставить всякое предубеждение и всякие произвольные гадания и фантазии, то, на основании 140-летнего опыта, можно прийти лишь к одному несомненному заключению, а именно, что русские способны участвовать в общеевропейской научной деятельности приблизительно в такой же мере, как шведы или голландцы.

Но как ни малы (сравнительно с нашими претензиями) действительные результаты русского научного творчества, по-видимому, наука в России уже достигла наивысшей ступени своего развития и вступает в эпоху упадка. Лучшие наши ученые (как в естественных, так и в гуманитарных науках) частью окончили, частью кончают свое поприще. Работников науки в настоящее время больше, чем прежде, но настоящих мастеров почти вовсе нет. Благодаря непрерывному накоплению научного материала, наши молодые ученые знают больше, чем их предшественники, но они хуже их умеют пользоваться своим обильнейшим знанием. Вместо цельных научных созданий мы видим лишь разрастающуюся во все стороны груды строительного материала, и труд ученого все более и более превращается в черную работу ремесленника. При этом самый интерес к науке, то научное увлечение, которое одушевляло прежде лучшую часть русского общества, совершенно исчезают. Только отсутствием всякого научного интереса можно объяснить себе полное равнодушие, с которым наше общество встретило новый университетский устав 1884 года.

Ввиду скудных наличных результатов русской науки и плохих надежд для ее будущности, наш патриотизм мог бы, пожалуй, находить утешение в той мысли, что наука в тесном значении этого слова, т. е. совокупность точных и положительных знаний, есть вообще лишь служебная сфера духовной деятельности, где умственное творчество имеет мало простора и где поэтому

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
самобытность национального и племенного духа не может найти своего настоящего выражения. Положительная наука (помимо своих технических приложений, полезных в практической жизни) есть вообще лишь дробный материал, из которого только философия может возвести цельное умственное здание. В философском мирозерцании как личный, так и национальный дух действует вполне свободно и самостоятельно, и, следовательно, здесь по преимуществу нужно искать выражения нашей культурной самобытности. Итак, посмотрим, что такое представляет русская философия.

III

Один из первых (по времени) схоластиков – Rabanus (или Hrabanus) Maurus, в сочинении своем «De nihilo et tenebris» («О ничем и о мраке»), между прочим, замечает, что «небытие есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слез над таким прискорбным состоянием». Эти слова чувствительного монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философии. Не то чтобы она прямо, открыто относилась к категории «небытия», оплаканного Рабаном Мавром: за последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией. А между тем русские несомненно способны к умозрительному мышлению, и одно время можно было думать, что философии предстоит у нас блестящая судьба. Но русская даровитость оказалась и здесь лишь восприимчивою способностью, а не положительным призванием: прекрасно понимая и усваивая чужие философские идеи, мы не произвели в этой области ни одного значительного творения, останавливаясь, с одной стороны, на отрывочных набросках, а с другой стороны, воспроизводя в карикатурном и грубом виде те или другие крайности и односторонности европейской мысли.

Никогда в Европе германский философский идеализм в своей окончательной форме – гегельянстве – не вызывал такого живого сочувствия и не нашел, быть может, такого глубокого понимания, как в учено-литературном кружке московских западников (а частью и славянофилов) в 30-х и 40-х годах. Все это были люди чрезвычайно талантливые, а многие из них обладали, сверх того, основательным и многосторонним образованием. Но странно сказать: это философское движение избранных умов, начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось – по крайней мере для философии – ровно ничем. Главный представитель философского кружка, Станкевич, рано умер, не оставив по себе никакого труда. Другой выдающийся мыслитель, И. В. Киреевский (сначала западник и гегельянец, потом славянофил), пришел в своих философских занятиях к тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знание находятся исключительно только у аскетических писателей православного Востока. Друзья его надеялись, что он извлечет из этого глубокого источника новую восточную философию, чтобы победоносно противопоставить ее обветшавшим умозрениям гнилого Запада. Но все дело ограничилось одним голословным утверждением; аскетическая философия осталась в своем старом виде в кельях афонских и оптинских монахов и не превратилась в основу нового славяно-русского просвещения, о котором мечтала одна половина расколовшегося московского кружка. В сущности верное, но слишком «суммарное» и беглое отрицание германской метафизики в трех или четырех журнальных статьях да ничем не оправданное требование новой восточной философии – вот и все, что мы имеем с этой стороны. Другая, западническая половина нашего кружка пошла иным путем, но для философии столь же бесплодным. Белинский, выразив свое пламенное увлечение гегельянством в нескольких критических статьях по поводу современных ему литературных явлений, перешел затем от немецкой философии к французскому (теоретическому) социализму. Еще более талантливый и гораздо более образованный Герцен пошел дальше в этом направлении и с эфирных высот философского идеализма спустился прямо в подземные жилища социальной революции; а еще один рьяный гегельянец, Бакунин, бесповоротно посвятил всю свою жизнь заговорам и уличным бунтам.

Происшедшие приблизительно в одно время: смерть Белинского, удаление Киреевского в монастырь и эмиграция Герцена и Бакунина – могут служить гранью первого периода в развитии «русской философии». Мысль наша в эту эпоху несомненно отличалась чисто философским характером, но она не выразилась ни в каком философском труде. Цельных памятников от этих времен мы не имеем, остались только отрывочные надписи – я хочу сказать: статьи, – частью вдохновленные умозрениями западных философов, частью направленные против них, но без всяких положительных задатков самобытного философского мирозерцания. В последовавшие затем 25 лет русская литература отражала в

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
преувеличенном и карикатурном виде реакцию против философского идеализма, происшедшую в умственном мире Европы. Всем памятно, как умозрительная философия, или метафизика, была признана у нас не только печальным заблуждением ума человеческого, но прямо сумасшествием или даже тяжким преступлением. Памятно всем пылкое увлечение новейшим немецким материализмом в сочетании с французским позитивизмом. Вспоминаю это никак не для осуждения и вовсе не думаю, чтобы мы просто из подражательности передразнивали разные умственные движения Европы, – как это странным образом утверждал Н. Я. Данилевский в своей статье о нигилизме[29]. Как искренно было увлечение философским идеализмом, так же искренна была и реакция против него; преувеличения же и карикатуры происходили не от подражательности, а от пылкости и цельности чувства. Но я хочу лишь отметить тот бесспорный факт, что и в этом, втором, периоде нашей новейшей литературы никаких задатков самобытной русской философии не обнаружилось и никакого значительного и долговечного памятника философской мысли не создано. Умственное движение шестидесятых годов отрицало идеальную философию лишь под чужим знаменем: то французских позитивистов, то английских эмпириков. Такую полную зависимость нашей мысли от чужих идей и школ автор «России и Европы» приписывает исключительно западной подражательности, забывая, что и славянофильские мыслители не имели в этом отношении особенного преимущества, ибо все их руководящие и философские и богословские идеи могут быть найдены частью у французских писателей, как Ламенне, Борда-Демулэн и др., частью же и у немцев, как Сарториус, Мёлер[30]. Да и в тех случаях, когда они «западным» заблуждениям противопоставляли «восточную» истину, эта истина являлась не в виде живой и деятельной философской мысли, а в виде простой ссылки на мудрость старых мистических и аскетических писаний, с которых они собирались – да так и не собрались – стряхнуть пыль веков.

Русскому обществу, при всех недостатках, происходящих главным образом от условий его исторического воспитания, нельзя отказать в одном качестве: умственной подвижности. Если мы склонны признавать над собою деспотическую власть всяких идей и идолов, то, по крайней мере, мы быстро меняем предметы своего поклонения. С середины семидесятых годов замечается у нас довольно сильная реакция против безраздельно господствовавших перед тем учений материализма и позитивизма. Этот новый поворот, если уже говорить о русской философии, может обозначать третий период в ее развитии. Общая тенденция этого умственного движения вовсе не имеет, однако, философского характера. Сколько-нибудь значительные и оригинальные произведения этого периода переходят с той или другой стороны в область недоступного для чисто философской мысли мистицизма. Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии. Невозможно произвести что-нибудь истинно великое в какой бы то ни было сфере человеческой деятельности, если нет полной уверенности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что деятельность в ней имеет самостоятельное и бесконечное значение. Так, для великих и долговечных созданий в области философии прежде всего нужно верить в самозаконную и неограниченную силу человеческого ума, в безусловное превосходство чистого мышления перед всеми прочими видами деятельности. Но, наблюдая особенности нашего национального характера, легко заметить, что чисто русский даровитый человек отличается именно крайним недоверием к силам и средствам человеческого ума вообще и своего собственного в частности, а также глубоким презрением к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной или материальной жизни. Эта особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма. Ясно, что и та и другая – исключают возможность настоящей философии.

Правда, всякая сколько-нибудь углубленная философская система непременно заключает в себе и скептический и мистический элементы, но лишь настолько, насколько они не противоречат самоуверенности или самодовлеющему сознанию человеческого ума. Философский скептицизм направляет свои удары против всякого произвольного авторитета и против всякой мнимой реальности. Философский мистицизм есть лишь чувство внутренней неразрывной связи мыслящего духа с абсолютным началом всякого бытия, сознание существенного тождества между познающим умом и истинным предметом познания. Совсем не таковы те крайние настроения, которые характеризуют наш национальный ум. Русский скептицизм мало похож на здоровое сомнение Декарта или Канта, имевших дело с внешнею предметностью и с границами познания; наш «скепсис», напротив, подобно древней софистике, стремится поразить самую идею достоверности и истины, подорвать самый интерес к познанию: «все одинаково возможно, и все одинаково сомнительно» – вот его простейшая формула. При такой точке зрения наш ум, вместо самостоятельной силы, превращается в

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
безразличную и пассивную среду, пропускающую через себя всякие возможности, ни одной не отталкивая и ни одной не задерживая. Но подобным образом и наш национальный мистицизм стремится не к тому, чтобы поднять силу духа сознанием его внутреннего безусловного превосходства над всякою внешностью, а, напротив, ведет к совершенному уничтожению и поглощению духовной личности в том абсолютном предмете, который она над собою признала. Эта безвозвратная потеря себя в том, что поставлено выше себя, выражается, смотря по различию частных характеров, то в невозмутимом равнодушии и квиетизме, то в самоубийственном изуверстве, породившем известные секты в нашем народе (самосожигатели, скопцы и т. д.). Таким образом, если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление, – ничего более определенного о ней пока сказать нельзя, – то она, наверное, никаких плодов не принесет на почве нашего национального мистицизма. Этот последний (свойственный, впрочем, не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока) самыми крайностями своими свидетельствует, конечно, о некоторых силах нашей духовной природы, которые при иных условиях, при более правильном и глубоком развитии просвещения и образования в народе, могли бы принести хорошие плоды (по крайней мере в области религиозно-нравственной). Во всяком случае, несомненно только одно: мистическое настроение этого рода, в соединении с безграничным недоверием к рациональному элементу человеческой и мировой жизни, составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии. Итак, мы не находим никаких положительных задатков или хотя бы сколько-нибудь определенных вероятностей (в данной действительности, при данных условиях) для великого и независимого будущего России в области мысли и знания.

IV

Более основательные надежды на великую будущность возбуждает, по-видимому, русская действительность в области изящной литературы и искусств. Русский роман пользуется в последнее время громкою известностью в Европе. Наши лучшие писатели не только высоко ценятся тамошними знатоками, но и приобретают популярность в широких кругах образованного и полуобразованного европейского общества. В области чистой поэзии у нас, кроме Пушкина и Лермонтова, есть несколько лириков, которыми могла бы гордиться любая европейская литература. Произведениями искусства (в тесном смысле) Россия менее богата. Однако есть у нас гениальный композитор Глинка, а в области живописи, кроме нескольких замечательных пейзажистов и портретистов, мы имеем – если верить славянофилам – одну великую историческую картину – Иванова: «Явление Христа народу» [31]. Конечно, всего этого еще слишком мало для особого культурно-исторического типа, который (по воззрению нашего автора) должен соперничать не с какою-нибудь отдельною европейскою нацией, а с целою Европой, со всею совокупностью романо-германских народов. Но так как дело идет о культурно-историческом типе, еще только слагающемся, то сделанное нами в литературе и искусствах могло бы несомненно представлять хороший положительный задаток великого будущего. Но для того чтобы можно было здесь признать такой задаток или зародыш, безусловно необходимо, чтобы русское эстетическое творчество находилось в прогрессивном развитии, чтобы оно продолжало следовать по восходящей линии. Так ли это на самом деле? Когда у нас так возгордились блестящим успехом русских романистов за границей, никто, кажется, не заметил одного обстоятельства, что этот успех представлял собою лишь громкое эхо нашей минувшей славы. Кто они в самом деле, эти писатели, которым так рукоплещет Запад? Или покойники, или инвалиды. Гоголь, Достоевский, Тургенев – умерли; И. А. Гончаров сам подвел итоги своей литературной деятельности; младший, но самый прославленный из наших знаменитых романистов, гр. Л. Н. Толстой, уже более десяти лет как обратил совсем в другую сторону неустанную работу своего ума. Что касается до современных писателей, то при самой доброжелательной оценке все-таки остается несомненным, что Европа никогда не будет читать их произведений. Чтобы иметь право допустить, что цветущая эпоха нашей литературы, продолжавшаяся около полустолетия (от «Евгения Онегина» до «Анны Карениной»), представляет лишь зародыш нашего будущего творчества, нужно выставить возрастающих талантов и гениев более значительных, нежели Пушкин, Гоголь или Толстой. Но наши новые литературные поколения, которые имели, однако, время проявить свои силы, не могли произвести ни одного писателя, хотя бы лишь приблизительно равного старым мастерам. То же самое должно сказать о музыке и об исторической живописи: Глинка и Иванов не имели преемников одинаковой с ними величины. Трудно, кажется, отрицать тот очевидный факт, что литература и искусство в России идут в последнее время по нисходящей линии (со стороны художественного достоинства) и что нет ничего обещающего нам, при данных условиях, новый эстетический расцвет. И в этой области у нас так же мало положительных надежд на будущее, как и в

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
области научного творчества.

Хотя это заключение и не было еще так очевидно в то время, когда писалась «Россия и Европа», однако Н. Я. Данилевский его предвидел и противопоставил ему очень странное соображение. В каждой нации, – говорит он, – высшее развитие ее духовных сил следует за кульминационным пунктом ее политического могущества. – История показывает, однако, что бывает и противное. Нельзя же из числа культурных наций исключить греков и немцев. Внутренний духовный расцвет Эллады предварил внешнее политическое торжество эллинизма: век Перикла предшествовал веку Александра Великого. Точно так же в Германии Лессинг и Гёте, Кант и Гегель, Моцарт и Бетховен жили значительно ранее Бисмарка и Мольтке. Странно, что Данилевский об этом не вспомнил; но еще более странно, что он не заметил, как его мнимый «исторический закон» в применении к России обращается против него самого, против той цели, ради которой он его выставил. Как доказать, что кульминационный пункт политического могущества не был уже достигнут Россией, когда после целого столетия военных и дипломатических успехов эта держава вступила в гигантскую борьбу со всеми силами Запада, предводимыми Наполеоном I, и, восторжествовав в этой борьбе, приобрела политическую гегемонию над целю Европой? И вот, согласно «историческому закону», за величайшим торжеством нашего оружия последовал золотой век нашей литературы.

Как бы то ни было, применять или не применять к России воображаемые исторические законы, несомненным остается то, что особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип, с своею особенною наукой, философией, литературой и искусством, есть лишь предмет произвольных чаяний и гаданий, ибо никаких положительных задатков новой самобытной культуры наша действительность не представляет.

Без сомнения, русская изящная литература в своих лучших произведениях не лишена оригинальности и внутренних достоинств. Но если своеобразность и значительность изящной литературы у немцев, испанцев, англичан не служат для каждой из этих наций признаком особого культурно-исторического типа, то нет здесь такого признака и для России. Национальной нашей самобытности, проявившейся, между прочим, и в литературе, никто, кажется, и не оспаривал. Русский роман, несомненно, отличается от английского, не более, однако, чем этот последний от испанского. Русский роман есть один из видов европейского романа не только по форме, которую мы получили готовую с Запада, но также и по внутренним особенностям, которые представляют лишь видовые, а не родовые отличия относительно европейских литератур. Так, например, реализм или натурализм, каким обыкновенно характеризуется наш роман, есть лишь особое видоизменение того реализма, который ранее появился на Западе: Бальзак и Теккереи предшествовали нашим знаменитым писателям.

Как русская изящная литература, при всей своей оригинальности, есть одна из европейских литератур, так и сама Россия, при всех своих особенностях, есть одна из европейских наций. Противоречащий этому тезис Данилевского о нашей внеевропейской культурной самобытности никаким прямым доказательством не подтверждается; от прямой защиты своего положения уклоняется и сам автор «Россия и Европы», ссылаясь на историческую молодость русского народа, на особенности его политического воспитания (которое он, впрочем, сам же признает нормальным) и т. п. Убедительная сила его воззрения, по мнению его самого и его единомышленников, заключается, главным образом, в общей теории «культурно-исторических типов», из которой выводится как частное приложение и его взгляд на отношение России к Европе. Разберем же эту теорию без всякой иной предвзятой мысли, кроме одного только требования, чтобы историческая теория, враждебная высшим вселенским идеалам, не вступала, по крайней мере, в противоречие с тою историческою действительностью, которую она должна объяснять.

У

Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина). Это не мешает, конечно, России представлять и на пути национального обособления многие оригинальные черты, не свойственные никакой другой европейской нации. Вопрос лишь в том, насколько ценны эти оригинальные черты. Огромная китайская империя, несмотря на все сочувствие к ней Данилевского, не одарила и, наверное, не одарит мир никакою высокою идеей и никаким великим подвигом: она не внесла и не внесет никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа. Это не препятствует, однако, китайцам быть чрезвычайно оригинальным и весьма изобретательным народом. Данилевский с большим уважением перечисляет все их изобретения. Между прочим, «порох,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org книгопечатание, компас, писчая бумага давно уже известны китайцам и, вероятно (?), даже от них занесены в Европу»[32]. Занесены ли, в самом деле, из Китая в Европу эти изобретения – мы не знаем, но что сами китайцы ничего важного из них не сделали – это известно наверняка. Вообще китайская оригинальность обнаруживается более всего отрицательным или дефективным образом. Как оригинальная китайская живопись отличается от европейской отсутствием перспективы, так оригинальность китайского книгопечатания, сравнительно с европейским, выразилась лишь в отсутствии подвижного шрифта. Впрочем, и это несовершенное книгопечатание было, пожалуй, излишним, так как кроме загадочных метафизических изречений Лаотзе, вероятно, навеянных извне индийской теософией, китайский ум не произвел ничего достойного быть увековеченным. Та «громадная литература», о которой говорит Данилевский, громадна лишь в количественном отношении. И сомнительное изобретение китайцами компаса было для них, во всяком случае, бесполезно, так как в открытое море они не пускались и новых стран не открывали. Также и изобретение плохого пороха не пошло им впрок при отсутствии порядочного войска, и свои военные изъязны не удалось им восполнить, как известно, даже при помощи другого оригинального изобретения: запугивания европейцев посредством чудовищ, намалеванных на крепостных стенах. Россия со времен Петра Великого имеет перед Китаем то несомненное преимущество, что наши войска и крепости снабжены настоящими европейскими орудиями, а роль картонных пушек и фантастических драконов для устрашения Европы предоставлена исключительно патриотической журналистике. И если, с другой стороны, мы не изобрели даже плохого пороха и плохого книгопечатания, подобно китайцам, то все-таки в разных оригинальных отличиях у нас нет недостатка. Не перечисляя их всех, укажу на одну, по-видимому, мелкую, но чрезвычайно характерную особенность. В то время как все европейские нации пользуются исправленным григорианским календарем, мы продолжаем упорно держаться старого юлианского, отставая от Европы и от солнца на 12, а скоро и на 13 дней. Оригинальность наша состоит здесь, впрочем, лишь в предпочтении плохого хорошему, так как самое это плохое не есть наше собственное, а тоже общеевропейское или общечеловеческое, но только оставленное другими за негодностью.

Эта оригинальная черта в области бытовой вспомнилась мне по поводу такого же оригинального явления в области русской мысли. Идея племенных и народных делений (принятая как высший и окончательный культурно-исторический принцип) столь же мало, как и юлианский календарь, принадлежит русской изобретательности. Со времен вавилонского столпотворения мысль и жизнь всех народов имели в основе своей эту идею национальной исключительности. Но европейское сознание, в особенности благодаря христианству, возвысилось решительно над этим, по преимуществу языческим началом и, несмотря даже на позднейшую националистическую реакцию, никогда не отрекалось вполне от высшей идеи единого человечества. Схватиться за низший, на 2000 лет опереженный человеческим сознанием языческий принцип суждено было лишь русскому уму. Видеть в этом попятном движении мысли какую-нибудь положительную, а не «дефективную» только оригинальность, искать здесь проявления или хотя бы только предвещения нашей духовной самобытности было бы так же неосновательно, как и гордиться верностью России негодному юлианскому календарю. Достойно ли великого народа проявлять свою оригинальность в том, чтобы противоречить разумному ходу истории или течению светил небесных?

Тот обширный и законченный период в жизни исторических народов, который называется древнею историей, рядом с господством национального сепаратизма представляет, однако, несомненное движение вперед в смысле все большего и большего объединения чуждых вначале и враждебных друг другу народностей и государств. Те нации, которые не принимали участия в этом движении, получили тем самым совершенно особый антиисторический характер, и сам Данилевский поневоле должен отнести эти нации в особую группу под названием уединенных культурно-исторических типов в противоположность типам преобладающим. Остановившись на этих последних, мы видим, что политическая и культурная централизация не ограничивалась здесь отдельными народами, ни даже определенными группами народов, а стремилась перейти в так называемое всемирное владычество, и это стремление действительно приближалось все более и более к своей цели, хотя и не могло осуществиться вполне. Монархия Кира и Дария далеко не была только выражением иранского культурно-исторического типа, сменившего тип халдейский. Вобравши в себя всю прежнюю ассиро-вавилонскую монархию и широко раздвинувшись во все стороны между Грецией и Индией, Скифией и Эфиопией, держава великого царя во все время своего процветания обнимала собою не один, а по крайней мере целых четыре культурно-исторических типа (по классификации Данилевского), а именно: мидо-персидский, сиро-халдейский, египетский и еврейский, из коих

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org каждый, подчиняясь политическому, а до некоторой степени и культурному единству целого, сохранял, однако, свои главные образовательные особенности и вовсе не становился простым этнографическим материалом. Царство Александра Македонского (распавшееся после него лишь политически, но сохранившее во всем объеме новое культурное единство эллинизма) расширило пределы прежней мировой державы, включивши в них с Запада всю область греческого типа, а на Востоке захвативши часть Индии. Наконец, Римская империя (которой нельзя же отказать в названии всемирной на том основании, что она не простиралась на готтентотов и ацтеков) вместе с новым культурным элементом, латинским, ввела в общее движение истории всю Западную Европу и Северную Африку, соединив с ними весь захваченный Римом мир восточно-эллинической культуры[33]. Итак, вместо простой смены культурно-исторических типов древняя история представляет нам постепенное их собиранье чрез подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры. Под конец этого процесса вся сцена истории занимается единою Римскою империей, не сменившею только, а совместившею в себе все прежние преимущественно выступавшие культурно-исторические типы. Вне этой воистину всемирной империи остаются или отживающие свой век уединенные культурные типы, или же бесформенная масса диких и полудиких племен.

Но еще важнее этого внешнего объединения исторического человечества в Римской империи было развитие самой идеи единого человечества. Среди языческого мира[34] эту идею не могли выработать ни восточные народы, слишком подчиненные местным условиям в своем мировоззрении, ни греки, слишком самодовольные в своей высокой национальной культуре и отождествлявшие человечество с эллинизмом (несмотря на отвлеченный космополитизм кинической и стоической школы). Величайшие представители собственно греческой мысли, Платон и Аристотель, не были способны подняться до идеи единого человечества. Только в Риме нашлась благоприятная умственная почва для этой идеи: с полною определенностью и последовательностью ее поняли и провозгласили римские философы и римские юристы.

Тогда как великий Стагирит возводил в принцип и объявлял навеки неустранимую противоположность между эллинами и варварами, между свободными и рабами, такие, сравнительно с ним неважные, философы, как Цицерон и Сенека, одновременно с христианством возмещали существенное равенство всех людей. «Природа предписывает, – писал Цицерон, – чтобы человек помогал человеку, кто бы тот ни был, по той самой причине, что он человек» (*hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit*[35]). – «должно сходиться в общении любви со своими, за своих же почитать всех соединенных человеческою природою»[36]. – «Мудрый признает себя гражданином всего мира, как бы одного города»[37]. – «Все мы, – пишет Сенека, – члены одного огромного тела. Природа хотела, чтобы мы все были родными, порождая нас из одних и тех же начал и для одной и той же цели. Отсюда происходит у нас взаимное сочувствие, отсюда общительность; справедливость и право не имеют иного основания. Общество человеческое похоже на свод, где различные камни, держась друг за друга, обеспечивают прочность целого»[38]. Уже Цицерон, исходя из идеи солидарности всего человечества, заключал, что права войны должны быть ограничены. Сенека же осуждает войну безусловно. Он спрашивает, почему человек, убивающий другого, подвергается наказанию, тогда как убийство целого народа почитается и прославляется? Разве свойство и имя преступления изменяются от того, что его совершают в воинской одежде? С той же точки зрения Сенека самым решительным образом восстает против боя гладиаторов и провозглашает за семнадцать веков до Канта, что человек не может быть только средством для человека, а имеет свое собственное неприкосновенное значение: *homo res sacra homini* (человек – святая вещь человеку). Этот принцип Сенека распространяет как на чужеземцев, так и на рабов, за которыми он признает всю силу человеческих прав. Он восстает против самого имени рабства и хочет, чтобы рабов звали «смирненными друзьями» – *humiles amici*. [39]

Подобные мысли не были в Риме только убеждением отдельных лиц или учением какой-нибудь философской школы (как у греческих стоиков). Идея существенного равенства всех людей есть неотъемлемая принадлежность римского права. Самое понятие: *jus naturale*, установленное римскими юристами, совершенно отрицает всякую коренную и непреложную неравномерность между людьми и народами. Вопреки Аристотелю, утверждавшему в своей политике, что есть племена и люди, самую природою предназначенные к рабству, римские юристы решительно заявляли, что все родятся с одинаковым естественным правом на свободу и что рабство есть лишь позднейшее злоупотребление (*utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur, sed*

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
postea... servitus invasit[40]).

Если внешнее единство Римской империи с ее военными дорогами материально облегчило и ускорило всесветное распространение евангельской проповеди, как это замечали еще древние христианские писатели[41] , то гуманитарные начала римских юристов и римских философов подготовили умственную почву для восприятия самой нравственной идеи христианства, по существу своему общечеловеческой и сверхнародной. Предание о личном знакомстве апостола Павла с Сенекой, сомнительное фактически, верно указывает на естественное сродство между универсализмом римского разума, завершившим историю язычества, и началом новой универсальной религии, оживившей объединенное в Риме человечество. Сенека, отрицающий войну и рабство, и апостол Павел, провозглашающий, что отныне нет более разделения между эллином и варваром, рабом и свободным, – эти два лица из двух столь далеких «культурно-исторических типов» были, во всяком случае, близки между собою, независимо от личных свиданий и переписок. Случайное знакомство двух исторических лиц есть только любопытный вопрос, но совпадение двух разнородных мысленных течений в одной универсальной идее есть несомненное и огромное событие, которым обозначилось самое средоточие всемирной истории. А если единой всемирной истории нет, если существуют только национальные или племенные культуры, то как понять и объяснить эту духовную связь между языческим философом из Испании и христианским апостолом из Иудеи, которые сошлись в Риме, чтобы проповедовать всечеловеческое единство?

Как ни далека еще наша действительность от исполнения нравственных требований апостола Павла или хотя бы Сенеки, но проповедь всечеловеческого единения не пропала даром. Из нее вышел новый культурный мир, который при всех своих практических грехах, при всех своих частных разделениях и междоусобиях все-таки представляет великое идеальное единство племен и народов, настолько превосходящее, и объемом и глубиной, единство Римской империи, насколько сама эта империя превосходила все бывшие до нее попытки всемирного владычества. Народы новой христианской Европы, восприняв заразу из Рима и из Галилеи истину единого по природе и по нравственному назначению человечества, никогда не отрекались в принципе от этой истины. Она осталась неприкосновенною даже для крайностей возродившегося в нынешнем веке национализма. Сам Фихте ставил немецкий народ на исключительную высоту только потому, что видел в этом народе сосредоточенный разум всего человечества, единого и нераздельного. Только русскому отражению европейского национализма принадлежит сомнительная заслуга – решительно отказаться от лучших заветов истории и от высших требований христианской религии и вернуться к грубо языческому, не только дохристианскому, но даже доримскому воззрению.

Принимаясь за свой труд под влиянием искреннего, хотя слишком узкого и неразумного патриотизма, покойный Данилевский имел в виду практическую цель: поднять национальную самоуверенность в русском обществе и исцелить его от болезни «европейничанья». Но, при очевидной невозможности прямым образом доказать великую культурную самобытность России и ее коренную и окончательную отдельность от Европы, наш автор вынужден был избрать для своей цели окольный путь общих теоретических соображений. На этом пути он открыл (так, по крайней мере, ему показалось) новую «естественную систему» истории, из которой с необходимостью следовали желательные для него заключения об отношениях между Россией и Европой[42] . Переходя теперь к разбору этой предполагаемой «естественной системы» и ее применения к России, я и тут должен напомнить добросовестным читателям, что разбираемый мною автор мог со всех сторон и до конца высказывать свои воззрения, тогда как я далеко не имею этого преимущества. Поэтому, отвечая за все, что я говорю, я никак не могу брать на себя ответственность за то, о чем мне приходится умалчивать.

VI

Восставая против общепринятых делений человечества, как географических (по частям света), так и исторических (древняя, средняя и новая история), восставая против такой классификации за ее искусственность, неточность и нелогичность, Данилевский противопоставляет ей ряд «естественных групп», под названием культурно-исторических типов. Для тех, кто видит в человечестве единое живое целое, вопрос о том или другом распределении частей этого целого имеет во всяком случае лишь второстепенное значение. С этой точки зрения важнее всего та общая задача, над разрешением которой должны совместно трудиться все части человечества. Иначе представляется дело для Данилевского. В человечестве он видит только отвлеченное понятие, лишенное всякого действительного значения[43] , поэтому отдельным племенным и национальным группам он должен не только приписывать полную и независимую реальность, но и признавать в них высшее и окончательное выражение социального единства для человека[44] . Таким образом, вопрос об этих

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
группах получает для него исключительную важность, какая никем никогда не имела в виду при общепринятых классификациях. К тому же, упрекая эти последние за искусственность и нелогичность, наш автор тем самым обязывался представить в своей «системе» вполне естественное, строго определенное и правильное деление. Его «культурно-исторические типы» должны быть группами действительно обособленными, ясно и несомненно разграниченными между собою по одному неизменному и существенному признаку деления. Между тем эту основную задачу, столь важную с его точки зрения, наш автор разрешает самым странным и неожиданным образом. Заявивши, что «естественная система истории должна заключаться в различии культурно-исторических типов развития, как главного основания ее делений, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупности исторических явлений) могут подразделяться»[45], он продолжает: «...отыскание и перечисление этих типов не представляют никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа (мексиканский и перуанский), погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития».[46]

Мы не думаем, чтобы в отвергаемой Данилевским обыкновенной классификации исторических явлений было так много произвольного и нерационального, как в этой soi-disant[47] «естественной» системе истории. О нерациональности ее мы скажем далее более подробно. Но с первого же взгляда поражаешься крайнею произвольностью этого деления. Почему принято столько типов, а не больше или меньше, почему одни народы выделены в особые типы, а другие слиты вместе? Единственное основание, на которое ссылается сам автор, есть общеизвестность, как будто он не знал, сколько раз в истории знаний общеизвестное оказывалось только общим заблуждением. В особенности составителям естественных систем приходилось устранять многое общеизвестное. Иначе, например, в классификации животных пришлось бы признать кита за рыбу, а личинки всяких насекомых отнести в отдел червей. Но, с другой стороны, приведенная таблица исторических типов едва ли обладает и такую слабую опору, как «общеизвестность». Общеизвестно, например, что рядом с Китаем существует совершенно обособленная и весьма своеобразная культурная страна – Япония, но ее почему-то исключили из естественной системы. Также общеизвестно, что греки и римляне настолько тесно и всесторонне связаны в культурном отношении, что их всегда подводили под один исторический тип – так называемой классической древности; но эта естественная связь почему-то порвана в «естественной» системе нашего автора. Не видно также, почему он думает, что мексиканский и перуанский типы насильственно погибли, не успевши совершить своего развития. Один факт завоевания этих стран испанцами далеко не достаточен для такого заключения, ибо быть завоеванными есть обыкновенная судьба народов и царств: разве Египет не был завоеван персами, а потом греками, греки – римлянами, Рим – германцами? а ведь все это, по Данилевскому, завершённые культурные типы. То, что нам известно о царствах ацтеков и инков, несомненно показывает, что ко времени прихода испанцев своеобразная местная культура у обоих этих народов достигла крайних пределов своего развития, дошла, так сказать, до абсурда, вследствие чего горсти испанцев и было так легко с ними покончить. Сославшись без достаточного основания на «общеизвестность», наш автор не предпослал своей таблице прямого определения того, что он признает за особый культурно-исторический тип. Лишь переходя к некоторым общим выводам, которым дается громкое и не совсем уместное название законов исторического развития, Данилевский, под видом первого из этих «законов», определяет и самое понятие культурно-исторического типа. Вот это определение: «Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, – для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовно задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества»[48]. Итак, язык есть тот существенный признак, которым прежде всего определяется самостоятельное существование культурно-исторического типа. Посмотрим, насколько этому соответствуют те исторические группы, которые Данилевский принимает в своей «естественной системе».

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
И, во-первых, с этой точки зрения, откуда взялось целых три культурно-исторических типа для одного семитического племени, которое говорило и говорит на языках, настолько близких друг к другу, что, например, Ренан признает неточным даже самое выражение «семитические языки», так как существует, собственно, только один семитический язык?[49] «Из десяти культурно-исторических типов, – поясняет Данилевский (с. 95), – развитие которых составляет содержание всемирной истории, три принадлежат племенам семитической породы или расы, и каждое племя, характеризованное одним из трех языков семитической группы – халдейским, еврейским и арабским, – имело свою самобытную цивилизацию». В самом деле, в семитических диалектах различаются три отдела: северный, или арамейский (куда принадлежат халдейское и сирское наречия), средний, или хананейский (еврейское, финикийское и проч.), и южный, или арабский. Но, во-первых, все эти отделы несомненно составляют вместе одну «группу языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно», и, следовательно, по этому собственному определению нашего автора, все семитические народы должны бы образовать только один культурно-исторический тип. А во-вторых, если даже и разделять эти народы на три особых типа соответственно трем отделам семитических диалектов, то и тут все-таки классификация нашего автора оказывается грубо ошибочной. Что такое значит в самом деле его ассирийско-вавилонско-финикийский, или халдейский, культурно-исторический тип? Очевидно, Данилевский думал, что финикийцы говорили по-халдейски, или что их наречие принадлежало к арамейскому отделу семитических языков (или языка). Но в действительности финикийское наречие вместе с еврейским (с которым оно было почти тождественно) относятся не к этому, а к другому (хананейскому, или среднему) отделу[50]. Таким образом, по языку финикийцы теснейшим образом примыкают не к ассирийцам и вавилонянам, а к евреям. И если кроме языка они имели мало культурной общности с народом израильским, то еще менее имели они ее с ассирийско-халдейским типом. Этот последний образовался под сильным этнографическим и культурным воздействием двух несемитических элементов (шумеро-аккадийского, с одной стороны, и арийского – с другой), которые нераздельно вошли в его состав и сообщили Ассирийско-Вавилонскому царству его своеобразный и религиозный и политический строй, ничего общего с финикийской культурой не имевший[51]. Религия халдейская (по всей вероятности, целиком воспринятая от аккадийцев) отличается, как известно, сложной иерархической системой божественных и демонических сил (после единого верховного существа две триады главных богов, потом пять планетных божеств и затем бесчисленное множество добрых и злых духов), магическим и заклинательным характером культа, организованными кастами волхвов, гадателей, астрологов. Совершенно иной характер представляет финикийская религия[52], чуждая всякой теософии, чувственно-натуралистическая, с весьма несложным пантеоном, состоявшим, в сущности, лишь из двух солнечных богов да двух женских божеств, носивших только множество местных названий, с отсутствием организованного священства, с культом преимущественно жертвенным, а не магическим. Такой же контраст представляется в политическом отношении между военной централизованной деспотией ниневийских и вавилонских царей и коммерческой местной аристократией финикийских городских республик с их суфлетами. Таким образом, нет решительно никакого повода ставить в особую тесную связь эти два, столь различные и даже противоположные, культурные типа.

В этом вопросе автор «естественной системы», при правильном рассуждении, должен бы был остановиться на одном из трех: или, основываясь на несомненном лингвистическом единстве, отнести всех семитов безразлично к одному культурно-историческому типу; или, разделяя эту слишком обширную группу на меньшие по степени сродства второстепенные диалекты, соединить в одном отделе финикийцев с евреями; или, наконец, руководясь при делении не языком, а совокупностью культурных примет, выделить финикийцев (с Карфагеном) в особый тип наряду с халдейцами, евреями и арабами. Но Данилевский вместо этого предпочел совершенно фантастическое и вовсе уже ни на чем не основанное сочетание финикийцев с Ассирией.

Я распространился об этой частности не для того, чтобы укорять покойного писателя в ошибке, а только потому, что эта ошибка, которой так легко было бы избежать, показалась мне ярким образчиком общерусской оригинальности, состоящей главным образом в умственной беспечности.

А с другой стороны, несомненная возможность отнести такой важной культурной нации, как финикийцы, любое из трех мест в исторической классификации (кроме того невозможного положения, какое она занимает в quasi-естественной системе нашего автора), а именно: или видеть в финикийцах один из членов единого общесемитического типа, или признать ее, вместе с еврейством, за особую хананейскую или кенаано-пунийскую группу, или, наконец, выделить ее

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
в отдельный культурно-исторический тип, – эта одинаковая возможность принять по этому предмету три различных взгляда, из коих каждый имеет относительное оправдание, ясно показывает, насколько шаток и неустойчив самый принцип деления человечества на культурно-исторические типы, насколько смутно понятие такого типа, насколько неопределенны границы между этими условными группами, которые Данилевский наивно принимает за вполне действительные единицы. Об этом не стоило бы и говорить, если бы мы имели дело с обыкновенною приблизительною классификацией исторических явлений, а не с претензией на строго определенную и точную «естественную систему» истории.

Близкое сродство между греческим и латинским языками замечалось непосредственно самими древними задолго до «глубоких филологических изысканий» Боппа и Бюрнуфа. Несмотря на это, а также на тесную культурную связь между Грецией и Римом, Данилевский сделал из них два особых культурно-исторических типа. Отвергать действительную общность этих двух наций так же для него легко, как и утверждать несуществующее единство Финикии с Ассирией. Но всего страннее (с точки зрения «1-го закона» исторического развития) совмещение Данилевским в один культурно-исторический тип всех романских и германских народов. Кто же когда-нибудь «ощущал непосредственно» близкое сродство между шведским и испанским языками, между голландским и итальянским? Впрочем, желая всячески представить Европу как только один из культурно-исторических типов наряду с Китаем или Египтом, наш автор доходил даже до отрицания вообще национальных отличий в Европе. Возражая против тех, кто видит в европейской культуре прорывание национальной ограниченности, он говорит: «Здесь не принималось во внимание то, что Франция, Англия, Германия были только единицами политическими, а культурною единицей всегда была Европа в целом, – что, следовательно, никакого прорывания национальной ограниченности не было и быть не могло» [53]. Хороша «естественная система», для поддержания которой приходится отрицать глубокие национальные отличия европейских народов и утверждать, что между немцами и французами, испанцами и англичанами существует только политическое разделение.

VII

Странности и несообразности в «естественной системе» истории выступают еще ярче, если мы сопоставим эту систему с теми логическими требованиями, которые ее автор выставляет как обязательные для всякой классификации. Одно из этих требований гласит: «Все предметы или явления одной группы должны иметь между собою большую степень сходства или сродства, чем с явлениями или с предметами, отнесенными к другой группе» [54]. Вот требование бесспорно обязательное для всякой классификации; но можно ли считать его соблюденным в такой «системе», где, например, христианская Византия соединяется с Древней Грецией в одну группу, в один культурно-исторический тип? Неужели, в самом деле, Данилевский думал, что классическое эллинское искусство имеет большую степень сходства и сродства с византийским искусством (напр., иконописью), нежели с европейским искусством новых времен, которое ведь принадлежит к другой группе, к другому – романо-германскому – культурно-историческому типу? Возможно ли также философию Платона и Аристотеля ставить в более тесную родственную связь с учениями византийских схоластиков и аскетов, нежели с метафизическими умозрениями западноевропейских мыслителей, иногда прямо воспроизводивших древнеэллинские идеи?

В силу другого столь же несомненного логического требования, «группы должны быть однородны, т. е. степень сродства, соединяющая их членов, должна быть одинакова в одноименных группах» [55]. Когда дело идет о романо-германском культурно-историческом типе, то совершенно ясно, что под членами этой группы должно разуметь отдельные европейские народы. Но вопрос становится весьма затруднительным относительно других принятых Данилевским культурных типов. Только один из них, греческий, подвергается нашим автором определенному расчленению, именно по трем племенам: эолийскому, дорийскому и ионийскому [56]. Итак, по Данилевскому, выходит, что между этими тремя отделами одного и того же эллинского народа, говорившими одним и тем же греческим языком с незначительным различием в говоре, существует такая же степень сродства, как между целыми народами, говорящими на совершенно различных языках и имеющими между собою во всех отношениях так мало общего, как, например, итальянцы с датчанами. А на самом деле, между ионийцами и дорийцами было никак не больше (если не меньше) различия, чем между провансальцами и нормандцами, пьемонтцами и неаполитанцами, верхненемецким и нижненемецким племенем. Какая же одинаковость сродства между членами деления может быть у романо-германской Европы, с одной стороны, и у Греции – с другой, когда члены первой группы суть целые большие нации, а вторая вся составляет только одну нацию? Но то же самое должно сказать почти о

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
всех прочих культурно-исторических типах по классификации Данилевского. Любопытно было бы знать, какие члены деления – соответствующие целым великим нациям, на которые делится Европа, – можно найти в древнеегипетском или в еврейском культурно-историческом типе. Вообще совершенная неоднородность между группами этой мнимой естественной системы бросается в глаза. Европейский мир, все это обширное собрание многих великих наций, охвативших весь мир своими колониями и своим культурным влиянием, поставляется здесь наряду с отдельными народами, из которых иные всегда оставались замкнутыми в тесных этнографических и географических пределах. Этому несообразному сопоставлению разнородных групп нисколько, в сущности, не помогает допущенное Данилевским различие между типами уединенными и преемственными. Придавать существенное значение этому различию Данилевский со своей точки зрения не вправе, ибо этим вносился бы новый принцип деления по другому существенному признаку, кроме самобытности культурного типа, а это прямо противоречило бы первому логическому требованию классификации. Поэтому Данилевский, справедливо догадываясь, что сделанная им уступка исторической истине (различение уединенных культур от преемственных) грозит опасностью всей его системе, старается свести эту уступку на ничто, пытаясь всеми средствами доказать, что настоящей преемственности, в серьезном смысле этого слова, т. е. передачи образовательных начал, выработанных одним культурным типом, другому и усвоения их этим последним, – никогда не было и быть не может. Свое отрицание исторической преемственности культурных начал наш автор возводит в «закон» – один из найденных им пяти законов исторического развития. «Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных, цивилизаций». [57]

Отрицание единого человечества в «естественной системе» нашего автора получает свое необходимое логическое дополнение в этом «законе», отрицающем единство развития в человечестве, т. е. всемирную историю. Для оправдания этого мнимого закона Данилевский или обходит молчанием, или голословно отрицает все исторические примеры действительной передачи образовательных начал от одного культурного типа к другому. Между тем история полна этими примерами. Помимо того внешнего влияния или воздействия, которое допускается Данилевским, повсюду и всегда самые образующие духовные начала воспринимались друг от друга народами самых различных племен и культурно-исторических типов. Индия, несмотря на то, что она относится к уединенным типам, передала высшее выражение своей духовной культуры – буддизм – множеству народов совершенно другого племени и другого типа, передала не как материал только, не как «почвенное удобрение», а как верховное определяющее начало их цивилизации. Недаром наш автор во всех своих исторических рассуждениях так тщательно умалчивает о буддизме: это огромное всемирно-историческое явление никак не может найти места в «естественной системе» истории. Религия – индийская по своему происхождению, но с универсальным содержанием и не только вышедшая за пределы индийского культурно-исторического типа, но почти совсем исчезнувшая из Индии, зато глубоко и всесторонне усвоенная народами монгольской расы, не имеющими в других отношениях ничего общего с индусами, – религия, которая создала как свое средоточие такую своеобразную местную культуру, как тибетская, и однако же сохранила свой универсальный международный характер и исповедуется пятью– или шестьюстами миллионов людей, рассеянных от Цейлона до Сибири и от Непала до Калифорнии, – вот колоссальное фактическое опровержение всей теории Данилевского, ибо нет никакой возможности ни отрицать великой культурно-исторической важности буддизма, ни приурочить его к какому-нибудь отдельному племени или типу. Едва ли позволительно обходить такое затруднение замечаниями вроде следующего: «История древнейших культурно-исторических типов – Египта, Китая, Индии, Ирана, Ассирии и Вавилона – слишком мало известна в своих подробностях, чтобы можно было подвергнуть наше положение (о непередаваемости культурных начал) критике самих событий из истории этих цивилизаций; но сами результаты этой истории вполне его подтверждают. Не видно, чтобы у какого-либо народа неегипетского происхождения принялась египетская культура; индийская цивилизация ограничилась народами, которые говорили языками санскритского корня» [58]. – Пускай история древнего Востока мало известна в своих подробностях: но ведь буддизм не есть подробность, и всем известен факт передачи этой индийской религии китайцам, японцам, манчжурам, монголам и тибетцам, которых уже никак нельзя отнести к народам, говорящим языками санскритского корня. Если под «индийской цивилизацией» разумеется совокупность всех культурных особенностей, отличающих Индию от других стран, то в таком случае само собой разумеется, что индийская цивилизация может принадлежать только

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org Индии; т. е., другими словами, что Индия может быть только одна. Едва ли, однако, наш автор имел в виду доказывать такой трюизм или просто тождество, о котором и спора быть не может. Вопрос о передаче культур имеет смысл и интерес лишь в том случае, если под культурой разумеется преимущественно духовные образовательные начала, выработанные известным историческим типом. И тогда буддизм представляет несомненный и весьма крупный пример передачи такого духовного начала от одного племени другому, совершенно чуждому. Забывши о буддизме, Данилевский обходит молчанием и универсальное значение еврейства. «Евреи, – говорит он, – не передавали своей культуры ни одному из окружающих или одновременно живших с ними народов» [59]. – Но под еврейскую культуру следует разумеать только еврейскую религию. Это утверждает сам же Данилевский в другом месте, относя евреев к одноосновным типам и признавая, что религия была у них единственным самостоятельным культурным началом [60]. Следовательно, здесь может быть речь о передаче только религии евреев. Не передавать же им было свою архитектуру, например, финикиянам, у которых они сами ее заимствовали. Религиозное же свое начало евреи несомненно передали, с одной стороны, через христианство, грекам и римлянам, романо-германцам и славянам, а с другой стороны, через посредство мусульманства, арабам, персам и тюркским племенам. Или и Библию нужно считать лишь внешним материалом, лишь почвенным удобрением? [61]

Быть может, чувствуя всю силу этого возражения, Данилевский попытался его обойти, но самым неловким и неудачным способом. «Евреи, – говорит он, – не передали своей культуры ни одному из окружающих или одновременно живших с ними народов». Здесь под жизнью еврейского народа, очевидно, разумеется его независимое политическое существование (так как помимо этого евреи живут и до сих пор). Но откуда же взялась подобная оговорка? Ни в антиисторическом «законе» нашего автора, ни в том историческом взгляде, против которого он направлен, об одновременности политического существования и о соседстве как условиях передачи культурных начал – вовсе нет речи. Отвергаемый Данилевским общеевропейский взгляд на историю утверждает только, что человечеству, как единому и солидарному целому, дано или задано одно общее дело, в котором различные народы и группы народов участвуют в различной мере, вырабатывая на своей национальной почве образовательные начала с более или менее широким общечеловеческим значением и передавая эти всемирно-исторические начала и идеи другим народам и группам народов не для «почвенного удобрения» их национальных культур, а для дальнейшего развития и осуществления самих этих начал в их человеческом содержании. Со своей стороны, наш автор противопоставляет этому взгляду свой «3-й закон», которым просто отрицается такая передача образовательных культурных начал от одного исторического типа к другому, причем вопрос об их соседстве или одновременном политическом существовании не играет никакой роли. Упомянуть об этом понадобилось нашему автору только для того, чтобы как-нибудь смягчить невероятное, но необходимое для него утверждение, что евреи никому не передали своего культурного начала. Но это смягчение имело бы еще какой-нибудь смысл, если бы во время появления христианства и мусульманства евреи совсем перестали существовать как особый тип, чего, как известно, не было, так что утверждение Данилевского ничего не выигрывает в истине от этого произвольного ограничения.

Если евреи дали миру высшее религиозное начало, то греки послужили человечеству преимущественно в области эстетической и умственной культуры, которую они передали непосредственно сначала восточным народам, а потом римлянам. Данилевский простодушно отрицает всякое значение эллинизации древнего Востока после Александра Македонского, утверждая, что восточные народы остались тем, чем были, а все культурные деятели Александрийской эпохи были природными греками, от которых туземцам было ни тепло, ни холодно [62]. Трудно допустить, чтобы наш автор не знал, но, очевидно, он совершенно забыл о Филоне – иудее, о египтянине Валентине, сирийце Бардезани и т. д., и т. д. Такие огромной важности исторические явления, как Александрийский иудаизм, как гностицизм, как неоплатоническая философия, решительно не могут быть отнесены ни к греческому культурному типу, в отдельности взятому, ни к египетскому, сирийскому или еврейскому; это был несомненный результат глубокого духовного взаимодействия между этими различными типами, вследствие восприятия восточными народами греческой культуры не как «почвенного удобрения», а как высшего образовательного начала. Автор «естественной системы истории» принужден забывать или обходить эти великие исторические явления, не входящие в его систему и противоречащие его «законам», так же как он забывает или обходит буддизм и универсальное значение еврейства. На таком дефективном основании можно, конечно, утверждать и отрицать все что угодно, но какая же цена таких утверждений и отрицаний?

Из уважения к памяти покойного писателя мы пройдем молчаливо чрезвычайно странное его рассуждение об отношениях римской культуры к греческой (с. 99). Более интересен вопрос об отношении нашей славяно-русской культуры к греко-византийской. Вот два совершенно различных культурно-исторических типа, а между тем сам Данилевский должен, наконец, прямо признать, что один из них передал другому не внешний только материал культуры, не «почвенное удобрение», а самые высшие образовательные начала его исторической жизни. Станным образом наш автор, по-видимому, вовсе не заметил рокового значения этого факта для всего его воззрения. Заявивши, что Россия и славянство суть наследники Византии, так же как романо-германские народы – наследники Рима, он даже не делает попытки как-нибудь объяснить, со своей точки зрения, эту передачу духовного наследия, эту общность просветительных начал, прямо противоречащую «3-му закону исторического развития». Этот закон требует, чтобы каждый культурно-исторический тип вырабатывал из себя и для себя образовательные начала своей цивилизации. Между тем приходится признать, что основное образовательное начало романо-германских народов выработано не ими самими, а принято от одного из прежних культурно-исторических типов; точно так же основное образовательное и просветительное начало русско-славянского исторического типа выработано не им самим, а принято целиком и без всякого изменения от византийских греков, принадлежащих к иному культурному типу.

Наш автор не хочет допустить, что исключительная национальность есть ограниченность и что прогресс истории состоит в разрыве этой ограниченности. Нам нет надобности отвечать ему какими-нибудь рассуждениями; достаточно лишь вспомнить самые великие и важные явления в истории человечества: все они были ознаменованы именно этим разрывом национальной ограниченности, переходом от народного к всечеловеческому. Богато снабженный духовными дарами, индийский народ сказал свое вековечное слово миру в буддизме, и в этом слове он перестал быть только индийским. Буддизм не есть национальная религия Индии, а универсальное, международное учение, один из великих фазисов в духовном развитии всего человечества. Еврейский народ сосредоточил все силы своего национального духа в мессианской идее, и когда эта идея осуществилась в историческом явлении, она оказалась совсем не еврейской, а опять-таки международной, вселенской идеей, болезненно прорвавшей жестокую оболочку исключительного иудаизма. Как Индия с враждою отвергла свое высшее порождение – буддизм, сделавшийся зато «светом Азии», так и высшее всемирно-историческое порождение еврейской народности – христианство – оказалось в жестоком противоречии с иудейским национализмом, но тем легче оно исполнило свою универсальную задачу – оплодотворить религиозную истину Израиля всю языческую Европу и основать в ней новый мир общечеловеческой культуры. И самая реакция против этой новой культуры со стороны старых религиозных начал Востока, реакция, окончательно выразившаяся в великом историческом явлении мусульманства, имела явно не национальный, а международный характер. И арабский народ, для того чтобы осуществить это хотя и отрицательное, но все-таки великое, в историческом смысле, дело, должен был прорвать свою национальную ограниченность. Не из себя и не для себя выработали арабы мусульманство. Магомет, взявши из еврейства существенные начала своей религии, дал им настолько общую, сверхнациональную форму, что они могли быть переданы как высшее просветительное и образовательное начало народам, ничего общего с арабами и вообще с семитами не имевшим: арийцам (персам) и туранцам (туркам и татарам). При этом мы видим еще одно замечательное явление, совершенно непостижимое с точки зрения обособленных культурно-исторических типов: та самая Индия, которая отвергла свою собственную религиозную идею (буддизм) и передала ее чуждым, монгольским народам, – она же для себя принимает (в значительной своей части) чуждую, арабскую религию. [63]

VIII

Видеть в истории человечества только жизнь отдельных, себе довлеющих, культурных типов, этнографически и лингвистически определенных, – значит закрывать глаза на самые важные исторические явления. Для разбираемой теории непонятен буддизм, непонятен ислам и – что для нее печальнее – совершенно непонятно само христианство в его всемирно-историческом значении. Совсем умолчать о христианстве, как он это сделал относительно буддизма [64], наш автор, конечно, не мог. Он и говорит о нем мимоходом несколько раз, признавая в нем высшую и абсолютную истину, но во всей книге нельзя найти ни одного намека на то, как примирить вселенскую сущность этой истины с коренной и окончательной отдельностью культурно-исторических типов. Противоречие это с особенною яркостью обнаруживается благодаря тому взгляду на вероисповедные различия, который подробно излагается нашим автором. Признавая протестантство отрицанием религии вообще [65], а католичество – «продуктом лжи, гордости и невежества» [66], Данилевский, по

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
следам прежних славянофилов, отождествляет христианство исключительно с греко-российским исповеданием, которое и является, таким образом, единственно адекватным выражением абсолютной истины. А вместе с тем это же исповедание признается специально просветительным началом одного русско-славянского культурно-исторического типа и в этом качестве не допускается передача его другим типам. Но с этим падает все воззрение Данилевского. Ибо тогда вместо десяти или двенадцати более или менее однородных и равноправных культурных типов человечество должно делиться только на две безусловно несоизмеримые половины: с одной стороны, православный славянский мир, обладающий исключительным преимуществом абсолютной истины, а с другой стороны – все прочие племена и народы, осужденные пребывать в разных формах лжи. Перед этою безусловною и «наисущественнейшею» противоположностью между истиною и ложью бледнеют и исчезают все относительные различия культурных типов; ибо, как напоминает нам сам Данилевский, «отличие истины от лжи бесконечно», и «две лжи всегда менее между собою отличаются, чем каждая из них от истины» [67]. Воззрение нашего автора, вполне несостоятельное с исторической и религиозной точки зрения, мало выигрывает от слабой попытки дать ему нечто вроде философского оправдания («Россия и Европа», с. 118–128): «Человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом» [68]. Далее поясняется, что род есть или «только отвлечение, получаемое через исключение всего, что есть особенного в видах», и в этом смысле «род есть нечто в действительности невозможное»; или же под родом разумеется общее, соединенное для своего осуществления с известными определенными особенностями, и в этом смысле род существует реально, но лишь как совокупность всех своих видов. «В этом смысле род малины не будет заключаться в отвлеченном понятии общего между садовою малиною, ежевикой, костяникою, морошкою, поленикою, а в совокупности малины, ежевики, костяники, морошки, поленики и т. д. Род кошки – не в отвлечении общего между львом и тигром, барсом, (домашнею) кошкою, рысью, а в реальной совокупности всех их. В первом смысле род есть только общевидовое, и в этом смысле понятие родовое будет ?же и ниже всякого видового в отдельности; во втором же смысле род будет всевидовое, и потому шире и выше всякого вида» [69]. Применяя это рассуждение к вопросу об отношении между народностью и человечеством, Данилевский заявляет, что «понятие об общечеловеческом не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно – ?же, теснее, ниже понятия о племенном или народном, ибо это последнее, по необходимости, включает в себе первое и сверх того присоединяет к нему нечто особое, дополнительное, которое именно и должно быть сохраняемо и развиваемо, дабы родовое понятие о человечестве во втором (реальном) значении его получило все то разнообразие и богатство в осуществлении, к какому оно способно. Следовательно, общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им – значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможною неполнотою. Иное дело – всечеловеческое, которое надо отличать от общечеловеческого; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная». [70]

Эта экскурсия в область формальной логики имела бы значение лишь в том случае, если бы несомненно было главное утверждение, с которого начинает наш автор, а именно, что «человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому». Но откуда взялось это утверждение и какие у него основания – это остается неизвестным. На самом деле, отношения между человечеством и народом можно и должно мыслить совершенно иначе. Но допустим, что наш автор вообще прав, переноса это отношение в сферу отвлеченно-логическую. Во всяком случае, необходимо признать, что понятия рода и вида имеют совершенно относительный и условный характер. Одна и та же группа, относясь к подчиненным группам как род к видам, может сама иметь лишь подчиненное видовое значение относительно другой, более обширной группы. Сам Данилевский постоянно сбивается и колеблется, когда хочет определить реальные виды человеческого рода: то в качестве этих видов являются у него народы, то племена, то культурно-исторические типы. И однако, несмотря на такую условность в различии видового от родового, наш автор выводит из этого различия очень тяжеловесные нравственные и практические заключения. «Если та группа, – говорит он, – которой мы придаем название культурно-исторического типа, и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
не есть абсолютно высшая, то она, во всяком случае, высшая из всех тех, интересы которых могут быть сознательными для человека, и составляет, следовательно, последний предел, до которого может и должно простираться подчинение низших интересов высшим, пожертвование частных целей общим»[71]. «Интерес человечества» есть бессмысленное выражение для человека, тогда как слово «европейский интерес» не есть пустое слово для француза, немца, англичанина[72]. Точно так же для всякого славянина «идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения»[73]. Отрицая всякие обязанности к человечеству, автор признает (кроме обязанностей к отдельным людям) еще «особые обязанности не только к государству, но и к той высшей единице, которую мы называем культурно-историческим типом».[74]

Трудно решить, о чем здесь, собственно, говорится: о действительных отношениях или же только об идеале, о том, что должно быть. Но ясно, что в обоих случаях автор совершенно неправ. Если бы, как он думает, французы, немцы, англичане признавали свои обязанности к Европе и ее общий интерес ставили выше своих национальных интересов, то постоянный антагонизм и ожесточенные войны между европейскими народами были бы невозможны, или, во всяком случае, рассматривались бы всеми как преступное междоусобие. Однако, когда Франция при последних Валуа и первых Бурбонах ради национального и политического соперничества с Испанией и Австрией вступала в союз с чуждыми (и в то время опасными) Европе турками, никто не смотрел на это как на измену «романо-германскому культурно-историческому типу», как на преступное нарушение обязанности относительно высшей социальной группы. Если же автор имеет в виду не политические отношения и взгляды, а требования общественной нравственности, то решительно не видно, почему он останавливается на культурно-историческом типе как на высшем пределе таких требований. Несомненно, что этот предел (не говоря уже о его чрезвычайной шаткости и неясности) не только может быть перейден, но лучшими представителями человечества действительно переходился. Ясно, например, что не о каком-нибудь культурно-историческом типе, а о чем-то более обширном и высоком заботился апостол Павел, когда распространял христианство, проповедуя объединение всего человечества во Христе.

«Но что же такое интерес человечества? Кем признаваем он, кроме одного Бога?» – спрашивает наш автор и тут же, сам того не замечая, разрешает этот вопрос в смысле отвергаемой им идеи. «Без сомнения, – продолжает он, – в интересах человечества лежало, чтобы Рим был разрушен и на месте его цивилизации временно воцарилось варварство; но, конечно, ни один римлянин (?) и ни один германец не знал и не мог знать, что этого требовал интерес человечества. Сознание той пользы для человечества, которая имела произойти от нашествия варваров (если бы это сознание было даже возможно), конечно, не только не могло обязывать римского гражданина содействовать такому вождленному для человечества событию, но не могло бы даже оправдывать его от обвинения в измене за деятельность, в эту сторону направленную».[75]

Итак, оказывается, что интересы человечества, кроме Бога, признаются еще (хотя и *post factum*) автором «России и Европы», говорящим: «Без сомнения, в интересах человечества лежало, чтобы Рим был разрушен». А вопрос времени здесь не имеет значения, ибо всегда существовали люди, опережавшие своим сознанием большинство современников и даже предварявшие самые факты. Впрочем, исторический пример, так удачно приведенный Данилевским, позволяет обойтись и без пророков. Если бы наш автор знал или вспомнил знаменитое произведение Августина «*De civitate Dei*», – то он, конечно, не решился бы утверждать, что ни один римлянин не мог сознавать интересов человечества в разрушении Римской империи. Именно это самое сознание (насколько полно и удовлетворительно – это другой вопрос) высказывается великим христианским писателем и римским гражданином. А что какие-нибудь язычествующие римские патриоты могли обвинять его за это в измене, то ведь такому же обвинению наверно подвергся бы всякий француз, который, проникшись воззрениями нашего автора, стал бы, во время франко-прусской войны, на точку зрения высших интересов романо-германского культурно-исторического типа и потребовал бы подчинить им низшие интересы французской нации.

Вообще же отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе более конкретной и определенной сравнительно с человечеством как с понятием слишком отвлеченным и неясным, значит открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Ибо совершенно несомненно, что интересы национальные (в тесном смысле) гораздо конкретнее, определеннее и яснее интересов целого культурно-исторического типа, который для большинства смертных, пожалуй, представляется еще туманнее, чем для Данилевского человечество; точно так же несомненно, что интересы какого-нибудь сословия или партии всегда определеннее и конкретнее, нежели

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
интересы общенациональные или общегосударственные, и, наконец, уже вовсе никакому сомнению не подлежит, что для всякого его личные эгоистические интересы суть из всех прочих самые ясные, самые определенные и конкретные. И совершенно напрасно, в насмешку над идеей человечества, наш автор говорит, что для действительности этой идеи необходимо предположить какого-то «духа земли», который внутри себя сознает коллективную жизнь всего человечества. Во-первых, этого вовсе не нужно, ибо, помимо духа земли, такое сознание может принадлежать и простым смертным, как, например, апостолу Павлу, блаженному Августину или хоть бы самому Данилевскому. А во-вторых, я не вижу, почему «дух земли» (или, точнее, «дух человечества») смешнее, чем «дух народа», – а что касается до «духа культурно-исторического типа», то он мне решительно кажется самым смешным и неосновательным из всех духов.

Воззрение нашего автора на отношения народного к общечеловеческому оказывается несостоятельным, если даже допустить (как мы это выше сделали) то общее положение, из которого он исходит, а именно, что человечество относится к частным группам, его составляющим, как род к видам. Но на чем же, однако, основано само это положение и почему автор «России и Европы», столь обстоятельный в других случаях, не сделал даже и попытки опровергнуть или устранить иной взгляд на дело, тот взгляд, который со времен ап. Павла (а отчасти и Сенеки) разделялся лучшими умами Европы, а в настоящее время становится даже достоянием положительно-научной философии? Я разумею взгляд, по которому человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а как целое к частям, как реальный и живой организм к своим органам или членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела. Понятие тела не есть пустое отвлечение от представлений о его членах, и точно так же тело не может мыслиться и как простая совокупность или агрегат своих членов; следовательно, отношение родового к видовому неприменимо здесь ни в одном из двух значений, различаемых нашим автором. А между тем идея человечества как живого целого (а не как отвлеченного понятия и не как агрегата) настолько вошла, еще с первых времен христианства, в духовные инстинкты мыслящих людей, что от этой идеи никак не мог отделаться и сам Данилевский, называющий в одном месте свои «культурно-исторические типы» живыми и деятельными органами человечества [76]. К сожалению, в этих словах можно видеть именно только проявление безотчетного инстинкта истины. Если бы это была серьезная и сознательная мысль автора, то ему пришлось бы отречься от всего содержания и даже от самых мотивов его труда. Если в самом деле культурно-исторические типы суть живые и деятельные (а следовательно, в некоторой степени, и сознательные) органы человечества как единого духовно-физического организма, то понятия «общечеловеческого» и «всечеловеческого» получают, по отношению к частным группам, такое положительное и существенное значение, которое прямо противоречит основному воззрению Данилевского на коренную самостоятельность и необходимое обособление культурно-исторических типов. Тогда уже нужно бросить и то практическое заключение, что будто бы интересы человечества для нас не существуют и не должны существовать и будто бы никаких обязанностей к нему мы иметь не можем. Придется, напротив, принять совершенно иное заключение: если всякая частная группа, национальная или племенная, есть лишь орган (орудие) человечества, то наши обязанности к народу или племени, т. е. к орудию, существенно обусловлены высшими обязанностями по отношению к тому, для чего это орудие должно служить. Мы обязаны подчиняться народу лишь под тем условием, чтобы он сам подчинился высшим интересам целого человечества. Стоит только в «систему» культурно-исторических типов серьезно подставить понятие о «живых и деятельных органах человечества» – и уже одним этим определением вполне опровергается партикуляризм нашего автора, и вместо всякой критики ему достаточно было бы напомнить старую римскую басню о членах тела, пожелавших жить только для себя.

IX

Если бы национализм, возведенный в систему нашим автором, противоречил только основной христианской и гуманитарной идее (единого человечества), то это опровергало бы его лишь в глазах людей с искренними христианскими убеждениями или же особенно чутких к высшим нравственным требованиям. Но теория «России и Европы» несовместима не только с христианской идеей, но и с самым историческим фактом христианства как религии универсальной, всемирно-исторической, которую никак нельзя приспособить к какому-нибудь особому культурному типу. За исключением (и то неполным) нескольких народов, преимущественно относящихся к «уединенным» типам, христианство охватило собою все главные (преемственные) культурно-исторические типы, различаемые нашим автором. Рожденное в еврействе, оно проникло весь Египет и всю Сирию, часть Аравии и Персии, покорило Грецию и Рим и, наконец,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
сделалось высшим образовательным началом двух (по Данилевскому) новых культурных типов: романо-германского и славянского. На какой отдаленный план перед этим универсальным фактом, даже с чисто исторической точки зрения, должны отступить все частные этнографические и лингвистические деления! Даже и явившиеся позднее вероисповедные различия нисколько не приближают действительную историю христианства к искусственному антиисторическому воззрению Данилевского. Ибо при этом воззрении совершенно непонятно, почему один культурно-исторический тип (романо-германский) выработал два, столь различные между собою, вероисповедания, как католическое и протестантское; также почему славянский тип, вместо того чтобы на своей самобытной почве возрастить особую исповедную форму, принял ее целиком из чужого культурно-исторического типа – греческого. Кроме христианства, в непримиримом противоречии с воззрениями «России и Европы» находится, как мы видели, и историческое явление двух других универсальных, точнее, международных или сверхнародных религий – буддизма и мусульманства, а также и еврейской религии, которая, несмотря на свой национальный характер, передала, однако, свои существенные начала чужим мирам христианства и ислама.

Но все это противоречие между теорией нашего писателя и историческую действительностью в области религии не было бы еще окончательным приговором для теории в глазах очень многих. На религию вообще нередко смотрят как на явление отжившее или отживающее, которому будет все меньше и меньше места в дальнейших судьбах народов. А при таком взгляде теория, несостоятельная в объяснении религиозного универсализма, могла бы, однако, годиться для определения наших настоящих и будущих судеб. Пусть в старину – так можно рассуждать – люди более объединялись религией, нежели разделялись народностью; теперь вера повсюду теряет свою силу и никогда уже более не вернет своего прежнего значения; следовательно, племенные и национальные деления могут теперь стать окончательно решающим началом человеческих отношений. Но, на беду для подобного рода воззрений, универсализм человеческого духа проявлялся и проявляется не в одной только религиозной области, а еще очевиднее и прямее в другой важной и неустранимой сфере исторического развития – в науке. Данилевский, бывший сам отчасти ученым, хорошо понимал значение этого фактора и его неудобство для исключительно национальных воззрений, а потому и посвятил вопросу о национальности в науке целое длинное рассуждение, без сомнения, самое значительное во всей его книге. Но, с удовольствием признавая в этом рассуждении несколько верных мыслей и немало интересных указаний, мы должны вместе с тем выразить искреннее удивление, каким образом этот даровитый и в знакомых ему научных сферах весьма сообразительный писатель совершенно не заметил, что его вспомогательный трактат об историческом развитии науки, во-первых, доказывает прямо обратное тому, что предполагалось им доказать, а во-вторых, опрокидывает мимоходом и главную теорию «России и Европы». Позволительно прежде всего спросить: к какому культурно-историческому типу, к какой местной цивилизации должно приурочить ту науку или ту совокупность наук, о которой так хорошо рассуждает наш автор? Дело в том, что он говорит лишь об одном, внутренне связанном и последовательном развитии науки, постепенно переходившей от менее совершенных фазисов к более совершенным. Никаких типов развития мы здесь не видим, а только степени развития, причем ученые различных наций в разной мере способствовали возведению общего им научного дела с одной степени на другую. Так, например, древний грек (Гиппарх) создает искусственную систему для астрономии, славянин (Коперник) возводит эту науку на степень естественной системы, немец (Кеплер), опираясь на систему своего предшественника-поляка, доходит до частных эмпирических законов в астрономии, а англичанин (Ньютон), продолжая их труды, возвышается, наконец, до общего рационального закона. К какому же культурно-историческому типу все это относится? К одному романо-германскому отнести нельзя, ибо сам Данилевский указывает на участие в этом деле древнего грека и нового славянина, т. е., по его воззрению, представителей двух особых, отдельных от романо-германского, культурных типов. Но так же точно невозможно и разделить все дело по этим трем типам, так как труды Гиппарха и Птолемея имеют в астрономической науке известное значение лишь как первоначальные попытки научных построений, а система Коперника никак не может быть выделена из общего развития астрономических знаний в новой Европе.

Но, по-видимому, Данилевский, рассуждая серьезно об истории наук, более или менее ему известных, просто забыл о своей теории культурно-исторических типов и о своей «естественной системе» истории. Иначе невозможно себе объяснить, почему он, вместо того чтобы говорить о различных типах науки сообразно цельным и обособленным группам, на которые он делил человечество, указывает лишь на национальный характер, присущий ученым различных наций,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
причем народы одного и того же германо-романского типа – немцы, англичане, французы, голландцы, шведы – рассматриваются как совершенно особые и самостоятельные нации, и вперемежку с ними являются поляки и древние греки, без всякого внимания к различию культурно-исторических типов. Это тем более странно, что в другом месте книги, когда автор имел в виду показать тесное единство романо-германской группы как одного нераздельного культурно-исторического типа, он даже отрицал всякое значение национальных различий в Европе, признавая Францию, Англию, Германию и т. д. только политическими единицами. [77]

Рассмотрев историю развития девяти наук и отметив в них в совокупности 33 периода или фазиса развития, разграниченных 24 научными реформами, наш автор отмечает национальность всех тех ученых, которые возвели свою науку на непосредственно высшую степень развития. Оказывается, что в создании искусственной системы по этим девяти наукам принимали участие: древний грек, англичанин, немцы и шведы; в основании естественной системы участвовали: славянин, голландец, французы и англичане; в период частных эмпирических законов введены эти науки немцами, французами и англичанами; наконец, определение общего рационального закона, достигнутое только для двух наук (астрономии и физики невесомых), принадлежит в одном случае англичанину, а в другом – англичанину вместе с немцем. [78]

«Весьма поучительная табличка», в которой наш автор выразил этот результат (за полноту и совершенную точность этой таблички мы, конечно, не ручаемся), может служить наглядным опровержением его главной теории, которая оказывается несовместимой с действительной историей науки. Ибо, как явствует из этой таблицы, развитие науки не может быть разграничено ни по культурно-историческим типам, ни по национальностям: наука есть общее нераздельное дело, в котором вполне солидарны между собою ученые всяких наций и типов. А что, затем, в этом общем деле национальность ученых имеет некоторое относительное влияние на характер и направление их частных трудов – этого никто никогда не отрицал. Нельзя ничего возразить в принципе против того указания, что французы оказались преимущественно способными к созданию естественных систем, а немцы – к открытию частных эмпирических законов, хотя самый этот вывод кажется нам слишком частным и слишком эмпирическим [79]. Насколько, впрочем, влияние национального характера подчиняется существующим интересам общего научного дела, видно из того, что и этот переход частных наук из одного фазиса развития в другой (причем Данилевский усматривает особенно важное значение национальности великих научных двигателей) совершался иногда совместными трудами ученых из разных наций. Сам автор отмечает четыре таких случая, не давая им, впрочем, никакого объяснения со своей точки зрения.

Ни один европеец и ни один русский западник никогда не сомневался в том, что каждый народ занимается наукою (как и всем прочим) по-своему, на свой лад. Но это свое в ученых трудах немцев, англичан, французов и т. д. нисколько не мешает им заниматься одним общим научным делом, в котором все они вполне солидарны между собою и которое принадлежит не какому-нибудь культурно-историческому типу, а всему человечеству. Сам Данилевский, умалчивая о египетской, еврейской, персидской или мексиканской науке, а ученые труды древних греков и славянина Коперника включая в состав европейской науки, очевидно признает, что эта наука есть не только романо-германская, но вместе с тем и общечеловеческая. Все, что можно найти научного у древних народов, вошло в науку европейцев, было ими полнее и глубже разработано и, следовательно, имеет значение лишь как низшая подготовительная ступень в развитии этой одной европейской науки. Помимо нее, никакой другой особой науки в действительности никогда не было. Но, может быть, еще будет? Наш автор, настаивающий на национальном характере науки и совершенно забывший при этом о своих «культурно-исторических типах», не придает никакого ясного и определенного смысла своим надеждам на «самобытную славянскую науку». Должна ли эта самобытность ограничиваться особенностями национального характера, как в английской, французской, германской науке; или же, ввиду того что славяне составляют особый культурно-исторический тип, отдельный от Европы, будущее их научное творчество должно представить небывалое доселе явление науки неевропейской, совершенно особенной и отдельной? Ожидать от славянства, т. е. прежде всего от России, деятельного и самостоятельного участия в развитии «романо-германской» науки было бы, конечно, несогласно с общим воззрением нашего автора, но не заключало бы в себе никакой внутренней невозможности. Таким надеждам на процветание у нас европейской науки (с русским национальным оттенком) следует только противопоставить простое фактическое указание (за которое можно сердиться, но которое опровергнуть нельзя), что настоящее положение русской науки никаких оснований и задатков для более успешного научного развития не представляет. [80]

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
Если же под «самобытной славянской наукой» (согласно основному воззрению «России и Европы») разумеется особый, небывалый доселе тип науки, существенно отличный от европейского, то в скромных трудах русских ученых, старающихся по мере сил внести свой вклад в общее умственное достояние Европы, мы, конечно, не найдем никаких начатков такого вполне самобытного научного творчества. Этих начатков будущей славянской науки следует искать только у тех из наших ученых писателей, которые, не удовлетворяясь европейской наукой, стремятся к новым, лучшим началам знания. Сфера для поисков здесь весьма ограничена, ибо из всех наших славянофилов только двое (тесно между собою связанные и единомысленные) – Н. Я. Данилевский и Н. Н. Страхов – посвящали свои труды существенным вопросам знания. У первого из них мы нашли попытку представить «естественную систему» истории. Эта система, соединяющая разнородное, разделяющая однородное и вовсе пропускающая то, что не вкладывается в ее рамки, есть лишь произвольное измышление, главным образом обусловленное малым знакомством Данилевского с данными истории и филологии и явно противоречащее тем логическим требованиям всякой классификации, которые он сам позаботился выставить. Видеть в этом дефективном опыте какие-либо положительные задатки самобытной русской науки нет никакой возможности. Да если бы даже автор и действительно представил естественную систему истории, то он в этом пошел бы только по следам европейских, например французских, ученых, создавших естественные системы в других науках: и тут не обозначилось бы никакого самобытного научного типа. Но кроме «России и Европы» Данилевскому принадлежит другой, во всяком случае, более основательный и важный труд: двухтомное критическое исследование о дарвинизме. Если самобытные начала знания, которые должна явить миру русская наука, не могли обнаружиться в исторических построениях «России и Европы» по той простой причине, что автор не владел в этой области сколько-нибудь достаточным научным материалом, то никак нельзя сказать того же о «Дарвинизме». Покойный Данилевский был – если не по профессии, то по призванию – ученый-естествоиспытателем, и в основательном знакомстве с предметами этой области ему, конечно, никто не откажет. С другой стороны, теория Дарвина касается не каких-нибудь естественнонаучных частных вопросов, а поднимает самый коренной и жизненный вопрос биологии, существенно связанный, как это прекрасно показал сам Данилевский, с целым научным мирозерцанием. Кроме того, разрешение этого вопроса в Дарвиновой теории естественного отбора при борьбе за существование – опять-таки по остроумному и верному замечанию Данилевского – обнаруживает (подобно основному принципу Гоббеса: *bellum omnium contra omnes*[81] и экономической теории свободной конкуренции Адама Смита) явное, хотя, конечно, ненамеренное и бессознательное влияние английского национального характера, столь сильного и энергичного в жизненной борьбе. Все это вместе взятое: важность задачи, компетентность нашего автора, приложившего к ней все свои умственные силы и дарования и посвятившего ей значительную часть своей жизни, наконец, отпечаток национального духа на воззрении Дарвина – все это позволяло ожидать, что русский и притом славянофильский критик не ограничится одним отрицательным разбором, а противопоставит английской теории столь же глубокое, но более верное и многостороннее (по крайней мере, с его собственной точки зрения) решение этой мировой задачи, и притом решение, ярко запечатленное русской духовной особенностью. Конечно, и такой труд не основал бы еще самобытной славянской науки, но все-таки нечто было бы сделано, и наша научная самобытность не представлялась бы уже такою пустою и смешною претензией. С величайшим интересом принялся я, два года тому назад, за чтение двух полновесных томов «Дарвинизма». Бесспорные достоинства этой книги, в которую автор, по-видимому, вложил всю свою душу, поддерживали интерес до конца, но не могли помешать полному и горькому разочарованию. В «Дарвинизме» не оказалось именно того, чего я от него ожидал и имел основание ожидать: русской самостоятельной теории происхождения видов, взамен отвергаемой английской. Поверив друзьям, я искал русского Дарвина, а нашел только симпатичного русского человека, превосходно разбирающего чужие научные идеи. Разочарование мое не могло умеряться и тою мыслью, что только смерть помешала автору высказать положительную сторону своего воззрения. Из плана всего сочинения явствовало, что недовершенная половина должна была содержать лишь дальнейшую критическую разработку частных вопросов, связанных с дарвинизмом.[82]

Какого бы кто ни держался взгляда на дарвинизм по существу, о характере и значении собственно книги Данилевского спора быть не может. Это есть, вообще говоря, самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный свод всех существенных возражений, сделанных против теории Дарвина в европейской науке. Едва ли не самое важное и с первого взгляда решительное возражение против дарвинизма состоит в том, что скрещивание должно

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org

поглощать вновь появляющиеся мелкие индивидуальные отличия, прежде чем они успеют накопиться посредством наследственности и усилиться до такой степени, чтобы стать выгодными для организма в борьбе за существование; так, например, особенная пушистость у северных видов известных животных не могла появиться путем постепенного накопления, так сказать, по волоску, в длинном ряду поколений, побеждавших в борьбе за существование, ибо нужно уже заметное преимущество в густоте шерсти, чтобы дать одному животному лучшую защиту от холода, чем другому, и тем обусловить естественный отбор. Это, во всяком случае, интересное возражение, обстоятельно изложенное в книге Данилевского, принадлежит, однако, не ему, а – как он сам добросовестно указывает – английскому зоологу Миворту.

Но допустим даже, что критическое исследование дарвинизма обильно совершенно оригинальными и новыми возражениями. Во всяком случае, далее отрицательной критики, далее разрушения чужой теории русский мыслитель не пошел. Никакой даже попытки объяснить положительным образом происхождение растительных и животных видов он не сделал. Если об особом характере грядущей славянской науки судить по важнейшему ученому труду главного провозвестника этой науки, то ее самобытное дело будет состоять только в разрушении научных построений Европы, а решение положительных задач знания придется, вероятно, предоставить неграм, папуасам и другим подобным «культурно-историческим типам».

Но прежде чем примириться с такою печальною перспективой, не следует ли еще поискать положительных задатков научной славянской самобытности у Н. Н. Страхова, выступившего так решительно с борьбою против Запада в русской литературе? «Требуется, собственно, – говорит автор в предисловии к этой книге, – изменить характер нашего просвещения, внести в него другие основы, другой дух». И далее: «Нам предстоит совершить критику начал, господствующих в европейской жизни, и привести к сознанию другие, лучшие». И еще: «От нас нужно ожидать приведения к сознанию других начал, спасительных и животворных». – Какие это начала – автор не объявляет, но, по крайней мере, указывает, где их нужно взять. «Русский народ, – говорит он, – постоянно жил и живет в некоторой духовной области, в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес. Вот из какого строя жизни нам нужно почерпать и уяснить себе начала для понимания человеческой жизни и отношений между людьми, – начала, которыми должен быть внесен лучший смысл в науку нравственного мира, в историю, в науку права, в политическую экономию».

Поставив такую задачу, почтенный автор (после обширной и весьма интересной статьи о Герцене, наполненной выписками из разных сочинений этого писателя) вступает в борьбу с Миллем, с Парижскою коммуной, с Ренаном и Штраусом, с Фейербахом, Дарвином, Целлером, со спиритизмом и нигилизмом. Все это (за исключением последнего), несомненно, принадлежит западному миру; но все-таки борьбы с Западом мы здесь не видим. И это не потому, чтобы для такой борьбы требовалось взять всю совокупность духовных начал, определяющих жизнь и мысль Запада: автор имел право ограничиться и теми явлениями и деятелями, в которых он видел окончательные результаты западного развития. Против этого можно было бы спорить, но нельзя было бы обвинять автора за излишнюю притязательность. Он мог бы даже удовольствоваться и меньшим числом объективов для своей борьбы против Запада, но бороться-то необходимо было не западным оружием, не под европейским знаменем. Если бы, например, кто-нибудь стал возражать против философских идей Гегеля на основании философских идей Шопенгауэра, – можно ли было бы это назвать борьбою против немецкой философии? Сказанное автором в предисловии заставляет предполагать, что у него есть особое самобытно-русское, или восточное, знамя, но он его не развертывает до конца борьбы, и что на этом знамени написано, так и остается неизвестным. А развернуть его следовало бы уже при первой аванпостной стычке с отрядом Джона Стюарта Милля. Труды этого писателя принадлежат именно к тем «наукам нравственного мира», в которые, по словам Н. Н. Страхова, должен быть внесен «лучший смысл» чрез начала, взятые из «некоторой духовной области», где постоянно жил и живет русский народ как в своей истинной родине. Чем менее ясно для нас это требование, тем интереснее было бы видеть образчик его исполнения в русской критике английских идей. Но ничего такого в статье о Милле мы не находим. Автор «Борьбы» довольно тонко и остроумно разбирает некоторые взгляды знаменитого англичанина, но, в сущности, не говорит ничего такого, чего бы не мог сказать любой толковый европеец из противного Миллю политического и научного лагеря.

Точно то же повторяется и при всех прочих столкновениях русского критика с представителями западной мысли... Н. Н. Страхов справедливо недоволен, например, взглядами Ренана и Штрауса на Евангелие и христианство. Но ведь не менее его недоволен этими взглядами множество протестантских и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
католических богословов, с большою энергией и трудолюбием борющихся против отрицательной критики. Если наш автор отвергает немецкую и французскую «Жизнь Иисуса» на одинаковых основаниях с западными богословами, то при чем же тут борьба с Западом? Если же он равно недоволен и отрицателями, и защитниками Евангелия на Западе, то почему же бы ему не высказать прямо своего положительного взгляда на христианство, взятого из той духовной области, в которой постоянно жил и живет русский народ? Но всего менее соответствует заглавию «Борьба с Западом» та часть сборника, которой автор придавал, по-видимому, наибольшее значение, так как он потом распространил его и выделил в особую книжку «О вечных истинах». Первоначально же это была статья о спиритизме. Спиритизм, к которому наш автор относится безусловно отрицательно, есть несомненно явление западное. Но что же такое те вечные истины, которыми наш автор поражает это западное заблуждение, и откуда он их взял? Спиритизм, затрагивая науку и философию, весьма близко касается и религии, и тут всего уместнее было бы обратиться к той «духовной области, в которой русский народ видит свою истинную родину», т. е., проще говоря, к области религиозных верований русского народа. Там наверное нашлись бы «вечные истины» и для объяснения, и для опровержения спиритизма. Но вместо того оказывается, что «вечные истины» г-на Страхова суть не что иное, как положения физико-математических наук в том безусловном и беспредельном значении, которое они получают от так называемого механического мировоззрения. Научные истины физики и механики, в особенности же философские принципы механического мировоззрения, суть всецело и исключительно порождения западного умственного развития: ни на Востоке, ни «в истинной родине русского народа» мы таких «начал» не отыщем. Зачем же было говорить о необходимости изменить характер нашего просвещения, совершить критику господствующих в Европе начал, привести к сознанию другие, лучшие, – зачем все это, когда и «худшие» начала современного европейского просвещения оказываются вполне пригодными для высокого знания вечных истин?

Цена более чем кто-либо тонкий ум и литературное дарование Н. Н. Страхова, я никак не могу, однако, признать борьбу его с спиритизмом ни правильною, ни победоносною. Истины механики и физики суть непреложные законы в порядке материальных явлений; но распространяемость этих законов на область действующих причин, их безусловное значение для всех возможных порядков бытия – это есть вопрос философского умозрения, а не истина положительной науки. Маятник качается по строго определенным законам механики; но признавать далее, что и остановлен, и приведен в движение маятник может быть исключительно только механическою причиною, – значит из области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой и человек, нарочно останавливающий маятник по каким-нибудь психическим побуждениям, есть, в сущности, не более как механический автомат. Многие ученые люди именно так и думают, но и сомневаться в этом еще не значит быть невеждой, – это еще не равносильно отречению от науки и измене ее истинам. Механическое мировоззрение, бесспорно, есть одно из самых характерных явлений западного умственного движения (гораздо более характерное, чем спиритизм). Однако научная мысль Запада далеко не исчерпывается этим мировоззрением, которое многими первостепенными представителями европейской науки и философии считается крайностью и заблуждением. Итак, почтенный автор «Борьбы с Западом», в вопросе столь важном и, по-видимому, особенно близком его уму и сердцу, является не только западником, но еще западником крайним и односторонним. Вообще же, если у наших противников Европы отобрать все, по праву принадлежащее идеям европейского просвещения, то на долю славянской самобытности с ее «лучшими началами» останутся только хотя и чрезвычайно великие, но совершенно пустые и ничем не оправданные претензии. Мне нет надобности сколько-нибудь смягчать это заключение. Уверенность моя в его истине, сверх очевидности самого дела, опирается еще на свидетельство двух авторитетов, в высочайшей степени компетентных по этому вопросу. – «Словом двух или трех свидетелей станет всяк глагол». – До сих пор я говорил один – к соблазну многих. Сейчас нас будет трое, и читатель услышит мой приговор притязаниям Данилевского и г-на Страхова – из уст самого г-на Страхова и самого Данилевского.

Х

– «Увы! В истории нашего литературного и умственного движения нет ничего печальнее судьбы славянофильства, и такой долговременный опыт невольно приводит к заключению, что и впереди этому учению предстоят одни горькие неудачи» [83]. – «Ни одна из надежд, ни одно из задушевных желаний» славянофилов – «не имеет впереди себя ясного будущего. Церковь осталась в том же своем положении; укрепление и развитие ее внутренней жизни по-прежнему идет шатко и медленно, и невозможно предвидеть, откуда явится

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
поворот к лучшему. Славянские дела ясно свидетельствуют, что духовное значение России не развилось. После подвигов, достойных Аннибала или Александра Македонского, мы вдруг с сокрушением видим, что старания иностранцев и их политическое и культурное влияние берут верх над тою связью по крови, по вере и по истории, которая соединяет нас со славянами. Но ведь весь узел славянского вопроса заключается именно в нашей культуре, и если самобытные духовные и исторические силы наши не развиваются, если наша религиозная, политическая, умственная и художественная жизнь не растет так, чтобы соперничать с развитием западной культуры, то мы неизбежно должны отступить для славян на задний план, сколько бы мы крови ни проливали. Какая же для нас надежда в этой борьбе? Становясь грудью за единоверцев, мы должны спрашивать себя: не убывает ли и в нас и в них та вера, в которой весь смысл и вне которой бесплодны всякие подвиги? Так точно мы должны спросить себя и о всякой другой черте нашей духовной связи со славянами. И если так, то разве возможно теперь глядеть вперед без уныния и боязни?» [84]

Признания эти многозначительны, хотя, по-видимому, Г-н Страхов сам не вполне усматривает всей силы произносимого им приговора: придя к заключению, что славянофильству и впереди предостоят одни только неудачи, он смущается и унывает только за нас, а само славянофильство остается для него в своем прежнем ореоле. Вот странное недоразумение, которого мы не ожидали от такого пронизательного ума! Как будто славянофильство есть какая-нибудь умозрительная система, философская или хотя бы религиозная, внутренняя истинность которой несколько не зависит от ее реального осуществления, от ее внешней удачи. Но ведь славянофильство есть только систематическая форма нашего национализма, и вся сущность его состоит именно только в утверждении непрерывной удачи нашего национального дела. Если же, как не без основания предвидит Г-н Страхов, мы никогда не сумеем совершить тех великих дел, которые нам сулили славянофилы, то что же остается от самого славянофильства? Ведь и оно этих великих дел для нас не сделало, а только возвещало их, и возвещало – как признается Г-н Страхов – ложно. А между тем, указывая на эту ложность, почтенный автор «Борьбы» продолжает считать славянофильское учение неприкосновенным и ставит его на высокий пьедестал для посрамления современной России. Он рассуждает так: мы оказываемся духовно слабыми и для всемирных дел непригодными, – следовательно, нам должно быть стыдно перед славянофилами, которые так на нас уповали. Но не правильнее ли будет обернуть заключение: мы оказались духовно слабыми и несостоятельными для великих дел к стыду славянофильства, которое понапрасну и неосновательно надеялось на наши мнимые силы и на них одних возлагало судьбы вселенной, вместо того чтобы искать более широкой и прочной опоры?

Я не говорю лично о старых славянофилах: их заблуждение вообще было искренним и горячим увлечением и заслуживает более сожаления, нежели упрека. Но нельзя же, однако, в одно и то же время благоговейно преклоняться перед «учением» славянофильства и его «великою идеей» – и тут же объявлять, что эта великая идея оказалась пустою претензией. В ином тоне звучит посмертный голос Н. Я. Данилевского. Только что вышедшее третье издание «России и Европы» содержит в себе довольно много примечаний и оговорок к отдельным местам этой книги, и глубокое разочарование автора выражается иногда в таких словах: «все написанное мною здесь – вздор» [85]. Естествоиспытатель по призванию и эмпирик по складу ума, покойный Данилевский видел и в своих мечтаниях о грядущих великих судьбах России и славянства научную гипотезу, которая должна быть проверена опытом. Он писал свою книгу в конце шестидесятих годов и в будущей войне из-за восточного вопроса ожидал увидеть тот грозный опыт истории, который должен был оправдать его воззрения и дать нам спасительные уроки [86]. «Восточный вопрос, – писал он, – не принадлежит к числу тех, которые подлежат решению дипломатии. Мелкую, текущую дребедень событий предоставляет история канцелярскому производству дипломатии; но свои великие вселенские решения, которые становятся законом жизни народов на целые века, провозглашает она сама без всяких (?) посредников, окруженная громами и молнией, как Саваоф с вершины Синая» [87]. – Грозный опыт истории, которого с такою уверенностью ждал Данилевский, совершился на наших глазах. Громов и молний было довольно на Балканах, но «Синай» наш оказался в Берлине. История не обошлась без «посредников» и даже без «канцелярского производства дипломатии». Конечно, Данилевский не мог признать в берлинском трактате великого вселенского решения истории, обязательного для народной жизни на целые века; но еще менее возможно было отнести войну и мир 1877–1878 гг. к «мелкой, текущей дребедени событий». Опыт, во всяком случае, оказался неудачным, а до другого было далеко. И в этой внешней политической неудаче Данилевский не мог утешаться мыслью о нашем внутреннем преуспевании. Обнаружение нашего

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
духовного и культурного бессилия было столь же очевидно для него, как и для Г-на Страхова. И вот, перечитывая сам то место своей книги, где он говорил, что борьба из-за Царьграда может быть устранена или добровольной уступкой со стороны Европы всем нашим требованиям, «или если Россия, как говорят враги ее, действительно окажется –

Большой, расслабленный колосс...

– Данилевский приписал на полях: «Увы! начинает оказываться!»[88]

В начале своей «России и Европы» Данилевский поставил вопрос: почему Европа так не любит Россию? – Ответ его известен: – Европа, думает он, боится нас как нового и высшего культурно-исторического типа, призванного сменить дряхлеющий мир романо-германской цивилизации. Между тем и самое содержание книги Данилевского, и последующие признания его и его единомышленника наводят, кажется, на другой ответ: Европа с враждою и опасением смотрит на нас потому, что, при темной и загадочной стихийной мощи русского народа, при скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил, притязания наши и явны, и определены, и велики. В Европе громче всего раздаются крики нашего «национализма», который хочет разрушить Турцию, разрушить Австрию, разгромить Германию, забрать Царьград, при случае, пожалуй, и Индию. А когда спрашивают нас, чем же мы – взамен забранного и разрушенного – одарим человечество, какие духовные и культурные начала внесем во всемирную историю, – то приходится или молчать, или говорить бессмысленные фразы.

Но если справедливо горькое признание Данилевского, что Россия «начинает оказываться большим, расслабленным колоссом», то вместо вопроса: почему Европа нас не любит – следовало бы заняться другим, более близким и важным вопросом: чем и почему мы больны? Физически Россия еще довольно крепка, как это обнаружилось в ту же последнюю Восточную войну. Значит, недуг наш нравственный: над нами тяготят, по выражению одного старого писателя, «грехи народные и несознанные». Вот что прежде всего требуется привести в ясное сознание. Пока мы нравственно связаны и парализованы, всякие наши собственные стихийные силы могут быть нам только во вред. Самый существенный, даже единственно существенный вопрос для истинного, зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о «грехах России».

Выпуск второй

Предисловие

Статьи, вошедшие в этот, второй выпуск «Национального вопроса»[89], имеют большую частью полемический характер. В них продолжается, в более обостренной форме, тот же спор, который составляет содержание первого выпуска, именно спор о предмете истинного патриотизма. Не желая следовать дурному примеру моих литературных противников, я никогда не заподозревал искренности их патриотизма. Я уверен, что они по-своему любят Россию и желают ей блага; но вместе с тем для меня ясно, что они полагают это благо не в том, в чем оно действительно находится.

По моему убеждению, истинное благо России состоит в развитии христианской политики, в том, чтобы ко всем общественным и международным отношениям применять начала истинной религии, решать по-христиански все существенные вопросы социальной и политической жизни. Что христианство, если только мы признаем его абсолютно истинно, должно осуществляться во всех жизненных делах и отношениях, или что двух высших начал жизни быть не может, – это есть религиозно-нравственная аксиома: не можете служить двум господам. Что христианское начало лишь отчасти применяется и весьма не полно осуществляется в собирательной жизни человечества – это очевидный факт; наконец, что историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства, а не в чем-нибудь ином, – это моя личная, хотя и не лишенная оснований уверенность, которую я высказывал с самого начала моей литературной деятельности и от которой никогда не отказывался, стараясь только представить высшую историческую задачу России как нравственную обязанность, а не как данную и неотъемлемую привилегию. В полемике по национальному вопросу мои почтенные противники, насколько я мог понять, не оспаривали ни одного из моих основных положений: они не отвергали ни общеобязательного и общегодного характера христианских начал, ни того факта, что эти начала весьма недостаточно осуществлены в собирательной человеческой жизни, ни, наконец, моей уверенности в универсально-религиозном значении русского национального дела. Но, странным образом, вместо того, чтобы на основании этих принципов предлагать вместе со мною христианское решение существующих и вновь возникающих жизненных вопросов, решение их в духе правды и милости, в духе справедливости ко всем, мирного общения и истинной солидарности со всеми положительными элементами человечества, – эти почтенные патриоты напали на меня именно за указания христианского пути для России, предлагая, со своей стороны, нашему общественному сознанию прямо противоположный путь самомнения, обособления и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
своекорыстия. Таким образом, признавая христианство и его обязательность для России как общий отвлеченный принцип, они во всех определенных жизненных вопросах становились более или менее решительно и последовательно на точку зрения антихристианскую. Если всю мою аргументацию в этом споре можно подвести под такую схему: Россия есть нация христианская, а потому она должна и действовать всегда по-христиански, – то способ рассуждения моих противников выражается в следующей формуле: русский народ есть христианнейший, единственный истинно христианский, но тем не менее, однако, во всех делах своих он должен поступать по-язычески, руководясь исключительно своими особенными интересами и правом силы. При таком внутреннем раздвоении можно ли ждать логичных и убедительных аргументов? Ход и исход спора зависел тут не от искусства спорящих, а от совершенно негодной позиции, которую пришлось занять одной из сторон. И хотя некоторые мои противники имеют передо мною несомненное преимущество более многосторонних знаний и большей литературной опытности, я должен по совести заявить, что им не удалось не только опровергнуть, но и сколько-нибудь поколебать какое-либо из защищаемых мною положений. Полемика есть, без сомнения, самый неприятный способ выяснения истины. Свое нерасположение к этому рода литературе я достаточно доказал, оставляя без всякого ответа в течение семнадцати лет многочисленные и обыкновенно весьма ожесточенные нападения, которым подвергались мои философские и религиозно-философские писания[90]. Но когда дело идет не о теоретических идеях, а о вопросах жизненных, решение которых в том или другом смысле имеет прямые практические последствия для множества живых людей, когда торжество или поражение известного взгляда связано с благополучием или бедствием наших ближних, – тогда философское бесстрашие и невозмутимость были бы совершенно неуместны. Тут уже вступают в свои права и моральное негодование, и религиозная ревность; тут уже недостаточно одного изложения истины, а необходимо и беспощадное обличение неправды. Разумеется, такое обличение неправды не есть еще ее упразднение, но это последнее, не будучи в наших силах, не лежит и на нашей обязанности: мы обязаны только не быть равнодушными и безучастными к борьбе правды с кривдою в доступной нам области действия.

В принципе, позволительность и даже обязательность самой беспощадной полемики за правое дело не подлежат никакому сомнению с христианской точки зрения. Если бы такая полемика сама по себе была противна духу Христову, то как могли бы мы находить столь сильные и яркие образцы полемических речей и посланий в Новом Завете? Конечно, нам, простым смертным, весьма трудно подражать как следует таким образцам, и я должен сознаться, что, споря из-за христианской политики с защитниками возобновленного язычества, я неоднократно сам погрешал против христианской заповеди человеколюбия, нарушая трудноуловимые, но тем не менее существующие пределы между обличением написанного и оскорблением писавшего. Все эти замеченные мною погрешности исправлены в настоящем издании; в трех статьях я исключил или смягчил немало выражений, обидных для моего противника. Впрочем, надеюсь, что мне приходится в последний раз перепечатывать эти полемические статьи и что скоро можно будет предать все это забвению. А теперь не считаю себя вправе прекратить этот спор, пока изобличенная неправда еще владеет фактически сознанием нашего общества.

Владимир Соловьев

С. – Петербург, 21-го мая 1891 г.

I

Несколько слов в защиту Петра Великого

I

«Эпоха преобразований», неразрывно связанная с именем Петра Великого, составляет для нас средоточие русской истории. Разумею не личность преобразователя, а его дело. Кто отрицательно относится к этому делу, для того русская история, которую будто бы произвол одного лица мог поворотить на совершенно ложный и пагубный путь, – есть явная и безнадежная бессмыслица. Защищая дело Петра Великого против возобновившихся ныне нападений, мы стоим за смысл русской истории, за истинное значение русского государства. С этой стороны мы считаем такую защиту делом важным и полезным.

По общему своему смыслу и направлению реформа Петра Великого не была для русского народа чем-нибудь совершенно новым: она возобновляла и продолжала предания Киевской Руси, прерванные монгольским нашествием и всепоглощающей работой государственного объединения. Каковы бы ни были личные свойства и поступки Петра Великого, он своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при св. Владимире. Меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой «нет эллина и иудея», Россия тем самым отрекалась от языческого

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org

обособления и замкнутости, признавала себя составною частью единого человечества, усвояла себе его истинные интересы, приобщалась его всемирно-исторической судьбе. Принятие христианства, если оно было искренно, не могло остановиться на словесном исповедании известных догматов и на исполнении благочестивых обрядов; оно налагало на обращенный народ практическую задачу – преобразовывать свою жизнь по началам истинной религии, устроять в смысле и духе этой религии все свои дела и отношения. Киевская Русь действительно вступила на этот путь, хотя, разумеется, первые шаги не могли быть смелы и тверды. В жизни народа оставалось много дикого и языческого, но рядом с этим ясно проявлялись и новые духовные начала. То нравственное настроение, которое овладело обращенным от язычества Владимиром (заботы о бедных и недужных, миролюбие по отношению к европейским соседям, отвращение от жестоких казней), было вполне христианским; таковы же были чувства и взгляды, высказанные сто лет спустя в поучении Владимира Мономаха. Это настроение нельзя считать за что-нибудь исключительное и случайное. Хотя немногие жили так хорошо, как Мономах, но все думали, как он. Важные отклонения от христианского пути в общественной жизни (например, княжеские усобицы) признавались всеми за зло и за грех, народное сознание не мирилось с ними и не оправдывало их. Поставленная между Византиєю и Западною Европой, Киевская Русь могла свободно воспринять истинные универсальные начала христианской культуры помимо ее односторонних и преходящих форм. Западный феодализм и деспотическая централизация полуазиатской Византии были одинаково чужды русской жизни. Вообще, сравнительно с другими странами, тогдашняя Россия представляла наименее препятствий к образованию христианской общечеловечности. Но для исполнения этой задачи одних внутренних благоприятных условий было недостаточно. Находясь на пути азиатских орд, не перестававших напирать на христианский мир, Киевская Русь должна была прежде всего бороться за существование. При слабости государственной организации эта борьба не могла быть успешною. Молодой нации грозила опасность насильственно погибнуть, не успевши развить своих духовных сил. Требовалось настоятельно создать крепкое государство. Удачное совершение этого насущного дела, с которым не совладала Киевская Русь, составляет заслугу Московской России. Но, отдаваясь всецело этой национально-политической задаче, русский народ в московскую эпоху легко принимал необходимое средство (сильную государственность) за самую цель своей исторической жизни, а за этим неизбежно следовало потемнение и искажение религиозно-нравственного идеала, уклонение от христианского пути. Главные грехи Московской России были в значительной степени грехами невольными, зависели от внешних исторических обстоятельств. Принужденный уйти в далекий северо-восточный угол Европы и там сосредоточить свои силы на черной работе государственного объединения, русский народ с XIII-го века оказался физически обособленным от остального христианского мира, а это сильно способствовало и духовному обособлению, развитию национальной гордости и эгоизма. Живые сношения Киевской Руси с другими христианскими нациями имели, помимо культурного влияния, и ту пользу, что заставляли наш народ сознавать себя частью европейского человечества, поддерживали в нем некоторое, хотя на первых порах весьма слабое, чувство всемирной солидарности. Для московского государства на место этих благотворных воздействий стали тягостные и унижительные отношения к хищной монгольской орде. Влияние этих отношений было двоякое и вдвойне вредное. С одной стороны, подчинение низшей расе и постоянные сношения с нею оказывали уподобляющее действие на русских (особенно при полном разобщении их с Европой), понижали их духовный и культурный уровень. А с другой стороны, так как, несмотря на это понижение, за русскими все-таки оставалось преимущество христианской и исторической нации, то постоянное сознание этого преимущества в сношениях с монголами (не уравновешенное никаким международным общением в другом направлении) развивало в московских людях национальное самодовольство и гордость. С русским народом случилось то самое, что бывает с человеком, который обращается исключительно с лицами низшими его по духовному развитию и от этого получает преувеличенное понятие о своем достоинстве и значении. Особенно усилилась в московском государстве национальная гордость с половины пятнадцатого века, во-первых, потому, что с низвержением монгольского ига к чувству внутреннего превосходства над басурманами присоединилось сознание внешней силы; а во-вторых, потому, что освобождение России от татар совпало с окончательным поражением Византии турками и странствующие греческие монахи в оплату за московское жалованье подарили Москве титул третьего Рима с притязаниями на исключительное значение в христианском мире. Чрез это наше народное самомнение получило нечто вроде идеального оправдания. В киевскую эпоху, когда греки были самостоятельны и обладали сравнительно высокою образованностью, влияние их на русских было, вообще говоря,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
благотворно: оно налагало, так сказать, историческую дисциплину на молодой народ, заставляя его признавать за другою нацией духовное старшинство, уважать иноземцев за их идеальные преимущества; при этом ложные крайности византизма не были опасны, так как уравнивались противоположными воздействиями с Запада. Дело приняло иной вид в московскую эпоху. Тут уже греки являлись не как насадители духовного просвещения, представители великого христианского царства и высшей культуры, а как рабы неверных, просители милостины и лъстецы. В этом качестве они могли лишь усиливать в московских людях национальное самомнение; вместе с тем, при духовной изолированности московского государства, византийские идеи в самой крайней и грубой форме находили беспрепятственный доступ в русские умы. В силу этих исторических условий – разобщения с Европой, воздействия монголов и одностороннего влияния византизма – сложился в московском государстве духовный и жизненный строй, который никак нельзя назвать истинно христианским. Этот строй имел религиозную основу, но вся религия сводилась здесь исключительно к правоверию и обрядовому благочестию, которые ни на кого никаких нравственных обязанностей не налагали. Эта формальная религиозность могла случайно соединяться в том или другом лице с добродетелью и святостью, но столь же удобно мирилась и с крайним злодейством. Благочестив и правоверен был св. Сергей, но также благочестив и весьма тверд в вере был царь Иван IV. «И бесы веруют», – говорит апостол. По византийским понятиям, усвоенным Москвою, от большинства людей, от всего христианского общества не требовалось ничего, кроме такой веры. Те исключительные люди, которые этим не довольствовались, должны были отделяться от общества, уходить в пустыню или впадать в юродство. Самый идеал святости, представляемый отшельниками и юродивыми, был по существу своему исключительным, односторонне аскетическим и не мог двигать вперед общественную нравственность. Общественная жизнь была лишь безразличною средою между святыми подвижниками, как Сергей или Нил, и благочестивыми извергами, как Иван IV. Понятие об идеальном совершенстве отдельного лица сохранялось в народном сознании; но главное условие для действительного совершенствования, для общего нравственного прогресса – именно деятельная религия, идеал общественной правды – отсутствовало вполне. В московском государстве, как прежде в Византии, религиозные и нравственные начала были совсем исключены из области политических и социальных отношений. В этой области на место вселенского христианского идеала явились чисто языческие понятия и чувства. Собственной нации и национальному государству было возвращено абсолютное значение, отнятое у них христианством. В московской России, вследствие крайнего невежества и разобщения с цивилизованным миром, этого рода реакция против христианского универсализма проявилась во всей своей силе. Признавая себя единственным христианским народом и государством, а всех прочих считая «погаными нехристями», наши предки, сами не подозревая того, отрекались от самой сущности христианства. Византийские греки, благодаря которым укоренилось на Москве это национальное самообожание, сделали сами его жертвой. Они так усердно возвеличивали значение московского государства как единственного защитника и покровителя правой веры и благочестивого закона, что у московских людей скоро явился вопрос: могли ли сами греки, потеряв преимущество христианского царства и поработенные погаными, сохранить у себя чистоту веры и полноту благочестия? Вопрос этот вообще решался не в пользу греков и приводил к окончательному заключению, что Россия есть единственная христианская благочестивая страна.

II

Как в понятии русских людей, начиная с московской эпохи, само христианство утратило присущее ему универсальное значение и превратилось в религиозный атрибут русской народности, так, естественно, и церковь перестала быть самостоятельную социальную группу, слилась в одно нераздельное целое с национальным государством, усвоила себе вполне его политическую задачу и историческое назначение. Как бы кто ни оценивал этот факт, сам по себе он не подлежит сомнению для всякого сколько-нибудь знакомого с русской историей и современной действительностью. Покойный Катков любил на него указывать как на наше главное историческое преимущество. Позволю себе привести еще другое свидетельство, не ради высокого авторитета, излишнего в деле очевидном, но потому, что никогда еще первоначальная сущность наших церковно-государственных отношений не была изложена с такою ясностью, красноречием и исторической верностью. Преосвященный Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский, в недавно изданной книжке своей «Церковь и государство» пишет между прочим следующее: «Известно, с чего у нас на Руси пошли и как встретились государство и церковь... Известно, что любящие свободу, точнее – шатуны, номады, чуть-чуть пахари, наши предки, прожив на своих широких землях, может быть, тысячелетия, наконец надумались отказаться от своей свободы, решив позвать к себе варяжских князей с

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
наказом: земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет; придите княжить и володеть нами. Зачалось государство. Но и первобытное государство не имело ни личного, ни земельного центра. Рюрик обжился было в Нове-городе, но Олег уже облюбил Киев, а Святослав стремился уже за Дунай в Болгарию. Самое же важное, Рюрик с братьями принесли с собою собственно не государственное, а семейное и родовое удельное начало, которое должно было скорее раздробить, чем сплотить русский народ. Вот тут-то и началась благотворная миссия святой православной церкви для русского народа и государства.

Не вдаваясь в подробности, назовем существенные черты этой церковно-государственной миссии. Православная церковь принесла на Русь из православной Византии идею великого князя как Богом поставленного владыки, правителя и верховного судии подвластных народов, устранив славяно-варяжскую идею князя как старейшего в роде атамана удалой, покоряющей огнем, железом и дубьем дружины. Церковь перенесла на Русь из Византии идею государства, с устранением варяжской идеи земли с народом, которую княжеский род может дробить без конца, как удельную свою собственность. Церковь утвердила единство народного самосознания, связав народ единством веры как единокровных, единокровных чад единого Отца Небесного, призывающих Его пренебесное имя на едином языке, который с тех пор стал для всех словенских племен единым, родным и священным языком. Церковь создала сперва одно, потом другое дорогое для народа святилище, в Киеве и Москве, закрепив там своим благословением, своими молитвами, сосредоточением там высших церковных учреждений местопребывание всеобъединяющей государственной власти. Церковь перенесла на святую Русь грамоту и культуру, государственные законы и чины византийского царства. Единственно только церковь была собирательницей разрозненных русских княжеств, разделенных еще больше, чем старинные племена славянства, удельными усобицами. Единственно только церковь первоначально была собирательницей русских людей, князей, городов и земель, раздвоенных татарским погромом. Церковь выпестовала, вырастила слабого московского князя сперва до великокняжеского, а потом и до царского величия. Пересадив и вырастив на русской земле идею византийского единовластительства, церковь возложила и св. миропомазание древних православных греческих царей на царя московского и всея Руси». Таким образом, заключает далее преосвященный вития, «святая православная вера связала русских в народное единство, подчиненное единой воле Помазанника Божия».[91]

Согласно этой правдивой картине, высшие духовные силы русского народа, представляемые церковью, всецело были посвящены одному историческому делу – созиданию и укреплению государственного единовластия. Мы знаем, как необходимо было это дело. Но при тех всепоглощающих размерах, которые национально-политическая задача приняла в московскую эпоху, для сознания русского народа закрылись всякие дальнейшие цели, высшие начала христианского универсализма были забыты, и все практическое мирозерцание приняло грубо языческий характер. Таким образом, процесс государственного объединения, при всей своей исторической необходимости, связан был с глубоко ненормальными явлениями в жизни народа и привел его к духовному одичанию. В общем ходе развития нашего национального организма на московскую эпоху должно смотреть как на неизбежную, но продолжительную и тяжкую болезнь роста. Нельзя же, например, в царствовании Ивана IV видеть выражение здоровой общественной жизни; нельзя же в этом благочестивом царе, беспрепятственно убивающем святого архиерея, усматривать нормальное проявление церковно-государственных отношений.

Болезнь роста, которою болела Россия в московскую эпоху, достигла своей крайней степени в середине XVII века, и тут же должен был наступить решительный перелом. В царствование Алексея Михайловича главная цель этого болезненного процесса была достигнута: с присоединением Украины и Малороссии к московскому государству обе коренные разновидности русского народа были спаяны вместе и название царя и самодержца всея Руси перестало быть пустым титулом. В то же время государственное единовластие в Москве после жестокой борьбы решительно восторжествовало и над запоздалыми притязаниями беспочвенного клерикализма (дело патриарха Никона), и над преждевременными стремлениями одичалого народа к религиозной свободе (раскол старообрядчества).

Мы знаем, что создание всевластного государства в России было главным образом делом церкви; она, по выражению преосвященного никанора, «выпестовала» московское единодержавие, и в этом состояла ее социальная, историческая задача. Но как может «пестун» вступать в соревнование со своим возросшим питомцем? Не следует ли ему, исполнивши свое назначение, удалиться на покой? Но патриарх Никон захотел во имя церковной власти разделить вдруг то самое дело, над которым эта власть так успешно работала

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
в течение многих веков. Одушевлявший Никона клерикализм был отвлеченной доктриной безо всякой исторической почвы в России. Утверждая свою духовную власть как безусловно независимое начало, ставя ее вне и выше государства и народа, он возбуждал против себя и государство и народ. В России не оказалось никаких общественных элементов, на которые он мог бы опереться при осуществлении своей идеи. Принужденный искать себе точки опоры вне России, он обращается к первоисточнику нашей церковности, в Византию. Он вооружается против русского национализма и противопоставляет ему национализм греческий. «Хотя по роду я русский, – говорит он, – но по образованию и вере – грек». Этими словами он обличает бесплодность своего предприятия, ибо какая надобность могла быть русскому народу того времени менять свой домашний национализм на чужой, «русскую веру» на «веру греческую»? К тому же «греческая вера» могла помочь никону в деле исправления книжных опечаток, но никак не в деле освобождения церкви от государства. То поглощение духовной власти светскою, против которого Никон восставал в России, было лишь повторением того, что гораздо ранее совершилось в Византии. Нужен был отвлеченный ум Никона, чтобы в борьбе с царем надеяться на поддержку царепоклонников греков. Выданный головой своим врагам, осужденный и низложенный восточными иерархами за сопротивление мирскому правительству, Никон должен был узнать, как относится «греческая вера» к его церковному идеалу. Митрополит Газский Паисий Лигарид объяснил ему, что «две головы римского орла на государственном гербе, перешедшем из Царьграда в Москву, знаменуют две верховные власти, в равной мере и безраздельно принадлежащие самодержцу, а именно: власть над государством и власть над церковью, управление делами мирскими и делами духовными, откуда явствует, что православный царь один и сам по себе обладает полнотою всякой власти на земле и что над ним нет никого, кроме Бога».

Таким образом, основной факт нашей истории утвердился в ясной и прочной формуле, возведен в безусловный принцип. Московский собор 1667 г., под председательством греческих патриархов, торжественно утвердивши понятие о церкви как о функции государственного организма, должен был с логической необходимостью осудить заразу и Никона, и старообрядцев, т. е., с одной стороны, клерикальную идею церкви как независимой и высочайшей духовной власти, а с другой стороны, национально-демократическое представление церкви как совокупности православного русского народа, неизменно хранящего отеческие предания. В нашем домашнем расколе дело шло не о тех частных пунктах, которые выставлялись (впрочем, совершенно искренно) спорящими сторонами, а об одном общем вопросе весьма существенного значения. Чем определяется религиозная истина: решениями ли власти церковной или верностию народа древнему благочестию? Вот вопрос величайшей важности, из-за которого на самом деле произошла жестокая и доселе непримиримая распря между «никонианами» и староверами[92]. Обе стороны признавали истину только в церкви, но спрашивалось: где же сама церковь, где заключается ее сила, где у нее центр тяжести – во власти или в народе? Старообрядцы, обвиняя всю иерархию в отступничестве от истинного благочестия православной церкви, тем самым признавали, что вся церковь в них самих – в благочестивом и правоверном народе. Со своей стороны, греко-российская иерархия, помимо народного согласия и даже против воли народной изменяя прежний образ благочестия и беспощадно преследуя всех непокорных этому изменению, тем самым заявляла, что вся сила церкви сосредоточивается в ней одной, что власти церковной принадлежат безусловно и исключительно все права, а народу – только обязанность послушания. На жалобы старообрядцев, что с ними поступают не по-христиански, из-за различия крестного знамения и молитвенных слов жгут и пытаются, – наша тогдашняя иерархия, устами патриарха Иоакима дала свой знаменитый ответ: «Мы за крест и молитву не ждем и не пытаем, – ждем за то, что нас еретиками называют и не повинуются святой церкви, а креститесь как хотите». Очевидно, здесь под «святою церковью» разумелась только местная церковная власть, ибо лишь ей не повиновались старообрядцы. Они же, в свою очередь, этому понятию церкви как власти прямо противопоставляли другое, свое понятие церкви как предания, хранимого народом. «Аще я и несмыслен (писал протопоп Аввакум), гораздо неученый человек, да то знаю, что вся церкви от святых отец преданная свята и непорочна суть. Держу до смерти якоже приях, не прелагаю предел вечных. До нас положено, лежи оно так во веки веков».

Как же решить этот спор, где же в самом деле сила церкви: в законной ли богоучрежденной власти или в благочестивом народе, хранящем отеческие предания? Мы вполне допускаем, что наши иерархи были правы, защищая начало духовной власти в церкви, причем, однако, они могли погрешать в своей исключительной приверженности этому началу; а раскольники, со своей стороны, были правы, лишь поскольку они свидетельствовали против злоупотреблений и исключительных притязаний тогдашней власти и выставляли

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
другое необходимое начало всенародности в церковной жизни. Но беда была в том, что обеим сторонам приходилось быть судьями в своем собственном деле, а потому им и нельзя было прийти к справедливому его решению. Обе стороны не додумались (да по степени нашего духовного развития в то время и не могли додуматься) до одного простого вопроса, в котором, однако, несомненно заключалось истинное разрешение всего спора. А именно, спрашивалось: по какому праву народ местной русской церкви присвоил себе значение народа всецерковного и свою верность местной старине принял за верность вселенскому преданию? И точно так же, с другой стороны: имела ли иерархия местной церкви, хотя бы и соединенная на большом, но все же, однако, поместном, а не вселенском соборе, – имела ли она права всецерковной власти, могла ли произносить окончательные решения и требовать себе безусловного повиновения? Чтобы наше общество путем ясной религиозной мысли могло прийти к сознательной постановке этого вопроса, оно должно было освободиться от исключительности замкнутой национальной жизни, далеко расширить свой умственный кругозор и знанием и делом войти в общий поток всемирной истории.

Наш церковный спор, неразрешимый на узконациональной почве, произошел как раз перед появлением Петра Великого и заранее оправдывал его преобразования. Но, прежде чем новое движение могло принести свой плод в разумном и окончательном разрешении церковного вопроса, необходимо было какое-нибудь временное практическое его решение. Если бы вождям старообрядцев удалось привлечь на свою сторону весь русский народ, то дело было бы практически решено в их пользу. Власти, оставшиеся без подчиненных, – пастыри без паствы – не только должны были бы убедиться в несостоятельности своих чрезмерных притязаний – быть всею церковью, – но им пришлось бы отказаться от своих несомненных законных прав и просто покориться своей пастве. Но был ли желателен такой исход? Полная победа староверчества, по принципу враждебного всякому умственному движению, сделала бы невозможным преобразование Петра Великого, т. е. лишила бы Россию необходимой культурной и научной подготовки для исполнения ее религиозно-исторической задачи в мире. И какая же будущность могла ожидать наш народ при исключительном господстве партии, коей девиз гласил: «До нас положено, лежи оно так во веки веков». Но едва ли также было желательно совершенное торжество одностороннее – иерархического знамени, особенно в такие темные и жестокие времена, когда это великое и священное знамя могло быть высоко поднято лишь затем, чтобы прикрыть им костры и срубы. Благодарение Богу, Россия избавлена была и от староверческой китайщины, и от ненужной и запоздалой пародии на средневековое папство. Односторонние начала, столкнувшиеся между собою в расколе XVII века, оказались недостаточно сильными, чтобы самим решить свою распрю и захватить в свои руки дальнейшие исторические судьбы нашего народа. Весьма замечательно, что несостоятельность обеих враждующих сторон обнаружилась для каждой из них именно в том, в чем она полагала всю свою силу. Старообрядцы, стоявшие за полную и буквальную неприкосновенность древних форм благочестия, были вынуждены (своим отделением от иерархии) или отказаться от наиболее существенных частей богослужения – от обедни, от всех таинств (кроме крещения) и, наконец, остаться без всякой внешней церковности, с признанием одной только невидимой церкви (беспоповщина), – или же они должны были «окормляться» от отвергнутой ими и проклятой ими никонианской иерархии, – путями крайне неправильными и совершенно чуждыми древнему благочестию. Такое противоречие не было случайностью или загадочною иронией судьбы. Дело в том, что ревнители древнего благочестия забыли, что это благочестие обуславливалось согласием и духовною солидарностью священства и мирян, которые в Древней Руси составляли одну церковь. А раз это необходимое условие порядка было нарушено в расколе, то, естественно, разрушался здесь и весь строй церкви.

Этот строй по существу своему сохранился в «господствующей» церкви благодаря тому, что большая часть народа, если и не по сердечной привязанности, то по верному религиозно-практическому чувству все-таки осталась на стороне иерархии. Но если милость Божия сохранила за русским народом благо видимой церкви, то правда Божия ярко обнаружилась в судьбе исключительных и беспощадных защитников иерархического начала. Во власти своей полагали они всю силу церкви – власть их была отнята у них. Самостоятельное и верховное значение духовной власти как таковой очевидно основывается на ее внутренней, религиозно-нравственной солидарности с целым народом, ей вверенным, когда же, с нарушением этой солидарности, иерархия захотела поддержать свою власть внешними, недуховными средствами («градскими казнями»), то она неизбежно должна была стать в зависимость и подчинение относительно той другой власти, в распоряжении которой находятся всякие внешние средства. Этот самый патриарх Иоаким, который так проникся

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
исключительным значением своего сана, что с полным спокойствием и невозмутимой уверенностью говорил: «за то жжем, что нас еретиками называют», – этот бедный старец представлял уже одну слабую тень прежней церковной власти, был лишь немощным орудием в руках другой, настоящей власти – государственной. Глас народа устами юродивого говорил о нем: «Какой он патриарх? живет из куска, спать бы ему да есть, бережет мантии и клобука белого, затем и не обличает». И это происходило не от личной слабости Иоакима и его преемника Адриана. По смерти сего последнего во главе нашей иерархии явился человек совершенно другого рода: энергичный, самостоятельный – знаменитый архиепископ Рязанский Стефан Яворский. Тот прямолинейно-беспощадный иерархический абсолютизм, который высказывался патриархом Иоакимом в простоте души, возведен был Стефаном Яворским на степеней сознательного принципа и развит систематически в богословском трактате. В последней главе своего «Камня Веры», сославшись на текст из Деяний апостольских (20:29), Стефан Яворский рассуждает: «Волцы хищни – сие есть еретики. Понеже убо волцы достойно и праведно убиваемы бывают, ибо вящшия цены есть живот овец, нежели смерть волков; яже есть, яко еретиков достойно и праведно есть убивати». Далее, приведя евангельские слова о татях и разбойниках, коих Златоуст «толкует быти еретиков», Стефан заключает, что как праведный суд татей и разбойников убивает, «так и еретиком творити достоит». И затем следует еще целый ряд доводов, из коих приведем только два:

«Искус не научает, яко иного на еретиков врачевания несть, паче смерти... проклятию еретики смеются и глаголют быти гром без молнии; отятия имений не боятся... едино точию таковым врачевание смерть.

Церковь святая, якоже иматъ начальников духовных и мирских, акибы две руке, тако иматъ два меча, духовный и вещественный, и друг другу пособственный. Тем же убо егда меч духовный мало успевае, меч вещественный пособствует». Никогда, даже при Никоне, не выражался у нас иерархический абсолютизм так сознательно и определено. И что же? Едва успел Стефан Яворский в своем богословском трактате с такою решительностью присвоить церкви два меча, как уже должен был отдать их оба в руки «мирского начальника». Из блюстителей праздного престола патриаршего он волей-неволей делается бесправным председателем учрежденной Петром В. духовной коллегии, в которой наше церковное правительство явилось как отрасль государственного управления под верховною властью Государя – «крайняго судии сей коллегии» и под непосредственным начальством особого государственного сановника – «из офицеров добраго человека, ктoб имел смелость и мог управление синодскаго дела знать».

Беспристрастный и внимательный взгляд на исторические обстоятельства, предшествовавшие учреждению синода и сопровождавшие его, не только удержит нас от несправедливых укоров великой тени Преобразователя, но и заставит нас признать в сказанном учреждении одно из доказательств той провиденциальной мудрости, которая никогда не изменяла Петру Великому в важных случаях. Упразднение патриаршества и установление синода было делом не только необходимым в данную минуту, но и положительно полезным для будущего России. Оно было необходимо, потому что наш иерархический абсолютизм, искусственно возбужденный юго-западными влияниями, обнаружил вполне ясно свою несостоятельность и в борьбе с раскольниками, и в жалком противодействии преобразовательному движению; патриаршество, после раскола лишенное внутренних основ крепости и оставшееся при одних чрезмерных притязаниях, неизбежно должно было уступить место другому учреждению, более сообразному с истинным положением дела. Но эта замена, необходимо обусловленная нашею прошедшею историей, была прямо полезна для будущей: «добрые и смелые офицеры», которым было вверено управление нашими церковными делами, позволили новой России спокойно пройти школу европейского образования, они удержали в должных пределах два односторонние и крайние течения нашей незрелой религиозной мысли и охранили наши «ученические годы» от подавляющего влияния воззрений, ярко представленных Стефаном Яворским, с одной стороны, и никитою Пустосвятом – с другой. И нельзя не удивляться той строгой правде, с какою история или, лучше сказать, Провидение решило это дело. Когда наша церковная власть при последних патриархах фактически проявила всю крайность иерархического абсолютизма (против раскола), – она фактически пала и утратила свою самостоятельность; а когда она устами Стефана Яворского решилась принципиально оправдать и узаконить этот безмерный абсолютизм, – тогда самостоятельность церковной власти подверглась правомерному и законному упразднению – не только *de facto*, но и *de jure*, – ибо сами наши иерархи, одни – деятельным участием (Феофан Прокопович), другие – молчаливым согласием оправдали и узаконили дело Преобразователя.

Можно находить здоровые идеальные элементы и в иерархическом протесте

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
Никона, и в демократическом протесте старообрядцев против официальной церкви. Но ясно, что практический успех этого протеста был и невозможен и нежелателен. Ясно, какому новому произволу и насилию подверг бы народную жизнь беспочвенный клерикализм Никона в случае его успеха^[93]. Что касается до старообрядческого движения, то при некоторой отрицательной правде (по отношению к официальной церкви) оно было, в сущности, лишь крайним выражением того языческого одичания, в которое впала Россия в московскую эпоху. Признание безусловной неизменности местного и временного предания, как предания, упраздняло в корне христианский универсализм и христианский прогресс. С тем вместе обнаружилась и практическая несостоятельность старообрядчества. Оно утверждало себя как национальную русскую церковь, т. е. как высшую религиозную форму народного единства. Но оказалось, что сам русский народ (в значительном большинстве своем) понимал дело иначе: он избрал для своего объединения не религиозную, а политическую форму единства, определил себя не как церковь, а как государство. Кто слышал в нашем народе о русской церкви (в смысле социального тела), о патриархе и т. п.? А что такое русское царство и царь – это всякий понимает. Желая представлять русскую народность в ее целостности, старообрядчество оказалось только религиозною сектой; вместо того чтобы объединять Россию, оно само подверглось бесконечному дроблению.^[94] Таким образом, не приходится жалеть о победе у нас государственного единовластия над неудачными опытами клерикальной и народнической церкви. Но чем решительнее была эта победа, чем полнее осуществилось всевластие государственного начала, тем настоятельнее выступал вопрос: что же дальше? какое назначение этой государственной силы? что должна делать Россия в этом своем крепком и едином политическом теле?

III

Ни духовная власть в лице патриарха Никона, ни церковный народ в лице протопопа Аввакума не сказали и не могли сказать объединенному и возвеличенному государству российскому, в чем его дальнейшая историческая задача. Сказал это России сам носитель государственной власти – сказал и исполнил. Я вовсе не преувеличиваю достоинств и значения Петра. Я даже затрудняюсь назвать его великим человеком – не потому, чтобы он не был достаточно велик, а потому, что он был недостаточно человек. Наш исторический великан был похож на великанов мифических: как и они, он был огромной, в человеческом образе воплощенной стихийною силой, всецело устремленною наружу, не вошедшею в себя. Петр Великий не имел ясного сознания об окончательной цели своей деятельности, о высшем назначении христианского государства вообще и России в частности. Но он всем своим существом почувствовал, что в данную историческую минуту нужно было сделать для России, чтобы направить ее на настоящий путь, чтобы приблизить ее к той высшей задаче, – и он весь ушел, всю свою стихийную мощь внес в это дело. Вопрос о личных качествах и пороках тут совсем не интересен. Важно то, что дело, сделанное Петром Великим, было самое полезное и необходимое и что сделал он его крепко.

Главные события XVII века в России – история патриарха Никона, в особенности же раскол старообрядчества, – обнаружили в русском народе большие душевные силы и вместе с тем полное отсутствие всякого идеального содержания, крайнюю скудость умственных средств. Ясно становилось, что на этой исторической почве наш народ обречен на духовное бесплодие. Ясна была и причина такого бесплодия: отделение России от всего прочего мира, уклонение от вселенского христианского пути. Между тем та ближайшая относительная цель, ради которой России нужно было отойти в сторону от всемирно-исторического движения и замкнуться в себе, – была достигнута: единое сплоченное государство было создано. Само оно имело преимущественною целью сохранить национальные силы России для всемирно-исторического действия. Дальнейшее же пребывание в самодовольной замкнутости лишало эти силы всякого применения, и тяжелый многовековой труд государственного строения оказывался бесполезным. Все дело было пока в том, чтобы сломать стену, отделявшую Россию от человечества, разрушить умственный и жизненный строй, основанный на языческом обособлении. Это дело Петр Великий сделал прочно, бесповоротно. Какие бы реакции ни возникали в последующие времена, вернуть Россию назад с пути, открытого для нее Петром, они не в состоянии. Что бы ни говорили и что бы ни затевали ослепленные или злонамеренные люди, а московская Русь похоронена и не встанет. Праздные речи и вздорные затеи этих людей заставляют нас только живее чувствовать и выше ценить великое дело Петровской реформы, не смущаясь тем, что Провидение нашло и употребило для этого дела не какого-нибудь скромного и благовоспитанного мудреца, а разгульного и необузданного богатыря.

Для всякого народа есть только два исторические пути: языческий путь самодовольства, коснения и смерти – и христианский путь самосознания,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
совершенствования и жизни. Только для абсолютного существа, для Бога, самосознание есть самодовольство и неизменность есть жизнь. Для всякого же ограниченного бытия, следовательно, и для народа, самосознание есть необходимо самоосуждение и жизнь есть изменение. Поэтому истинная религия начинается с проповеди покаяния и внутренней перемены[95]. Так вступило христианство во всемирную историю; так же начинается христианский путь самосознания для каждого человека и народа. Вопреки всякой видимости реформа Петра Великого имела, в сущности, глубоко христианский характер, ибо была основана на нравственно-религиозном акте национального самоосуждения. Чтобы быть плодотворным, этот нравственный акт должен был непрерывно возобновляться. Россия не могла вдруг переродиться; реформа Петра Великого только открыла для нее путь поступательного движения и совершенствования. Верное этому пути общество должно было постоянно возбуждать в себе недовольство своею действительностью, сознание своих общественных недугов и пороков. И в самом деле, со времени Петра Великого гражданский и культурный рост России неразрывно связан с целым рядом обличительных произведений, составляющих, бесспорно, самую оригинальную часть нашей литературы. Каждая из главных эпох нашей послепетровской истории имеет своего светского пророка, обличающего современную ему ложь в общественной жизни. Сейчас же вслед за Петром Великим является Кантемировская сатира, которая при всем своем художественном несовершенстве все-таки стоит гораздо выше всей прочей тогдашней литературы (до Ломоносова). Первая половина Екатерининского царствования отмечена сатирическими журналами Новикова, а вторая – сатирическими комедиями Фонвизина. Александровская Россия нашла своего обличителя в Грибоедове, Николаевская – в Гоголе, а плодотворная эпоха Александра II дала нам самое своеобразное и богатое сатирическое сокровище в творениях Салтыкова. Этому отрицательному движению общественного сознания соответствовали положительные успехи России на пути христианской политики. Первый, самый важный и трудный шаг состоял в перемене отношения к другим народам, в признании их равноправными членами человечества и притом опередившими нас в просвещении. С этим признанием всемирной солидарности Россия становилась в самом деле, а не по имени только христианскою нацией. Этой коренной перемене соответствовал целый ряд внутренних преобразований, которые должны были, хотя на первых порах и в слабой степени, приблизить общественные отношения к христианским требованиям. «Благочестивая» Русь московской эпохи спокойно допускала языческий взгляд на человека как на вещь, которая может всецело принадлежать другому. В сущности, московское холопство ничем не отличалось от древнего рабства: господин, убивший холопа, не нес никакой действительной ответственности и лишь для виду подвергался церковной епитимье. Нужно было, таким образом, восстановить в русском сознании элементарное христианское понятие о человеческом достоинстве. Петр Великий сделал это, объявивши убийство холопа равносильным всякому другому убийству и повелевши (указом 1721 г.) «продажу людей пресечь, а если нельзя уж совсем, то продавать целыми семьями, а не порознь, как скот, чего во всем свете не водится». Безмерно свирепые казни и пытки, которыми особенно отличалась московская Россия, начиная смущать законодателя и подвергаются некоторым ограничениям. Жестокие преследования раскольников, достойно завершившие московскую эпоху, прекращены Петром, который объявил, что «над совестью людей властен один Христос». Все эти, слабые сами по себе, проявления христианской политики важны тем, что указывали России истинное направление жизни, ставили ее на настоящий путь, и преемники преобразователя, идя этим путем, постепенно расширяли и углубляли его. Уничтожение смертной казни при Елизавете, отмена пыток при Екатерине II, упразднение крепостного права при Александре II – вот крупные плоды того христианского направления, которое дал внутренней русской политике «антихрист» Петр. Нет надобности доказывать, что петровской же реформе Россия обязана всем своим наличным образованием и всеми сокровищами своей литературы. Если бы тут мог быть какой-нибудь вопрос, то на него уже ответили два величайшие представителя русского образования и литературы в прошлом и в настоящем веке – Ломоносов и Пушкин, неразрывно связавшие свои имена с именем Петра. Все более и более глубокое проникновение началами общечеловеческой христианской культуры, сопровождаемое постоянным критическим отношением к своей общественной действительности, – вот единственный путь, чтобы развить все положительные силы русской нации, проявить истинную самобытность, принять самостоятельное и деятельное участие во всемирном ходе истории. Верность этого пути доказывается не только его положительными результатами – поскольку все хорошее, что мы имеем в какой бы то ни было области за последние два века, сделано именно на этом пути – верность его доказывается еще, с другой стороны, полною несостоятельностью русского духа в тех

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
случаях, когда он отступал от этого христианского направления и возвращался в том или другом виде к допетровскому язычеству.

Такая косвенная, отрицательная проверка христианского пути произведена у нас отчетливо и последовательно так называемым славянофильством, которое в этом смысле имеет чрезвычайно важное значение в истории русского сознания. Это умственное движение тем более может быть для нас поучительно, что оно уже совершило свой полный круг: выросло, отцвело и принесло свой плод. Притом дурные качества этого плода никак не могут быть приписаны каким-нибудь случайным и личным недостаткам самих славянофилов. Напротив, это были люди выдающихся умственных дарований и нравственных качеств, и если они не могли сделать своего дела лучше, то значит само дело никуда не годится.

II

Славянофильство и его вырождение

I

История славянофильства есть лишь постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения. Кто-то из русских писателей довольно хорошо выразил эту роковую для славянофилов двойственность, назвав их археологическими либералами. Прежде всего, славянофилы хотели бороться против Петровской реформы, против западноевропейских начал – во имя древней, московской Руси. Но рядом с этим реакционно-археологическим мотивом столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России, той России, которая, по словам Хомякова, была –

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена [96] , –
в которой – по словам И. Аксакова –
Сплошного зла стоит твердыня,
Царит бессмысленная ложь. [97]

Тут не было бы никакого противоречия, если бы все это русское зло было у нас произведением европейской образованности, если бы оно не существовало в России до Петра и если бы против него можно было бороться во имя каких-нибудь особых «русских начал». Но на самом деле все было как раз наоборот. «Клеймо рабского ига» и «черная неправда судов» были прямым наследием старой московской Руси, остатком допетровского времени, и бороться против этих самобытно-русских явлений славянофилам приходилось вместе с западниками во имя чужих, европейских идей. Они не могли не знать, что современное им крепостное право было лишь смягченную (благодаря Петру Великому и его преемникам) формой старинного холопства и что допетровские суды и приказы еще менее отличались неподкупностью, нежели бюрократические учреждения Николаевских времен. При всем желании сваливать на Европу все наши грехи славянофилы никак не могли, однако, видеть в бесправном холопстве и в Шемякиных судах плоды европейничанья; они должны были, напротив, волей-неволей признать, что постепенное смягчение наших туземных язв происходило со времен Петра В. под влиянием европейского образования, а в таком случае странно было бы искать окончательного исцеления в антиевропейской реакции, в повороте к допетровским началам. Никак нельзя было отделаться от того очевидного факта, что крепостники-помещики и взяточники-чиновники менее причастны были европейскому образованию, гораздо ближе по духу стояли к старой русской жизни [98] , нежели их противники и обличители – как западники, так и сами славянофилы, которые могли бороться против нашей общественной неправды единственно только в качестве европейцев, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы.

Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которым держались и рабовладельческие насилия, и бюрократические неправды, и многое другое, – именно зло всеобщего бесправия, вследствие слабого понятия о чести и достоинстве человеческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности – принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными «русскими началами» не связанный. [99]

В чем же, однако, для самих славянофилов состояли эти их «русские начала»? Изю всего московского кружка только один Константин Аксаков, по исключительно отвлеченному характеру своего ума, мог серьезно верить в превосходство древнерусских учреждений и форм жизни. Только ему одному могло казаться, как иронически сообщает его брат, «что старинная администрация была превосходна, что внутренние таможи между городами – прелесть, верх финансовых соображений, что кормление воевод – идеал

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org справедливости». За подобные взгляды к нему в ближайшем кругу относились как к взрослому ребенку. «Кажется, остается желать, – писал его отец младшему сыну, – чтобы он на всю жизнь оставался в своем приятном заблуждении, ибо прозрение невозможно без тяжких и горьких опытов: так пусть его живет да верит Руси совершенству». За невозможностью преклоняться перед государственными и гражданскими формами допетровской Руси, оставалось схватиться за чисто внешние формы быта. И в самом деле, мы видим, что в первоначальном славянофильстве эти внешние бытовые формы стоят на первом плане, так что можно подумать, что, в сущности, к одному этому и сводятся пресловутые русские начала. Вот, например, какая жалоба раздалась в славянофильской среде по поводу правительственной меры против бороды и кафтана. «Итак, конец кратковременному восстановлению русского платья, хотя не на многих плечах! Конец надежде на обращение к русскому направлению. Все это было предательство. Опасались тронуть, думая, что нас много, что общество нам сочувствует; но, уверившись в противном и в душе все-таки не любя нас, хотя без всякой причины, сейчас решились задавить наше направление». Далее автор письма называет ношение русского платья – «общественною деятельностью».

Итак, с одной стороны, борьба против действительных зол русской жизни – во имя европейских идей, а с другой стороны, не менее одушевленная борьба против европейских сюртуков и фраков – во имя азиатского кафтана. Конечно, очень легко обобщить вопрос, сказать, что дело шло не о европейском платье, а об европейничаньи вообще. Но если под европейничаньем разуметь поверхностное и бестолковое усвоение европейских форм с сохранением такого азиатского содержания, как крепостное право, старые суды и т. п., то против подобного европейничанья можно и должно восставать во имя европейских же начал, точно так же, как, например, поверхностное и лицемерное усвоение христианского благочестия следует обличать во имя самих же христианских начал. Да и не будет ли это странною игрою слов – называть европейничаньем недостаточное усвоение русским обществом европейских идей? Для всякого неослепленного ума было ясно, что зло русской жизни состояло в том, что у нас было слишком мало европейского содержания, а не в том, что у нас было слишком много европейских форм, ибо последние сами по себе безразличны. Для всякого нравственного чувства крепостник-помещик, взяточник-чиновник – были противны своими азиатскими действиями, а не своею европейскою одеждою. Не менее их противны были, как мы видели, самому Аксакову те благочестивые «бороды», которые и европейского платья не носили, да и вообще были уже совсем чисты от всякого европейничанья.

II

Циркуляр министра внутренних дел, разъяснивший тогда несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то, во всяком случае, самым успешным изо всех министерских циркуляров. Он сразу и навсегда положил конец тому фазису славянофильства, в котором вопрос о «русском направлении» сливался с вопросом о русском платье. Когда несколько лет спустя всем русским подданным возвращено было право облекаться в какую угодно, хотя бы азиатскую одежду, славянофильство этим правом уже не воспользовалось и слова Хомякова о необходимости «слиться с жизнью русской земли, не пренебрегая даже мелочами быта и, так сказать, обрядным единством как средством к достижению единства истинного и еще более как видимым его образом», – остались без всякого последствия.

В 1853 г. начинается новый фазис славянофильской деятельности. Вместо бытовой борьбы против нашего домашнего западничества на почве сюртуков и кафтанов, выступает теперь на первый план духовная борьба против самого настоящего Запада на почве религиозной. Предупреждаю, что вовсе не буду здесь касаться предметов религии по существу. Этого, на мой взгляд, и не требуют те явления в истории русского сознания, о которых идет речь. Я несколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника «русских начал»; для меня ясно только, что в системе славянофильских воззрений нет законного места для религии как таковой и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом. Мне придется говорить здесь не о православии, а о том искусственном православничаньи, которое, по-моему глубокому убеждению, имеет весьма мало общего с истинною верою русского народа.

Та доктрина, которая сама себя определила как русское направление и выступила во имя русских начал, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ. От силы этого заключения нельзя было отделаться простою подстановкою слов «вселенская церковь» вместо слова «Россия». Для одних из славянофилов

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
требование быть православным или «жить в церкви» прямо входило как составная часть в более общее и основное требование: слиться с жизнью русской земли. В уме других эта зависимость религиозной истины от факта народной веры принимала более тонкий и сложный, но, в сущности, столь же нерелигиозный образ.

Известно, как обратился в православие И. В. Киреевский, бывший прежде рационалистом. При виде чудотворной Иверской иконы Божией Матери и «детской веры» молящегося ей народа ему, как сообщает с его слов один тогдашний писатель, следующим образом уяснилась тайна чудесной силы. «Да, это не просто доска с изображением; века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми». Несмотря на то, что есть верно и трогательного в такой мысли, она никак не может быть основанием собственно религиозного убеждения и действительного духовного общения с народом. По Киреевскому выходит, что предмет народной веры всецело создается самою этою верою; икона перестает быть простою доскою с изображением и становится священным и даже чудотворным предметом лишь посредством многовекового накопления молитв и возношений; она, так сказать, намагничивается обращенною на нее душевною силою верующего народа. Но с чего же этот народ стал вдруг в нее верить? По обыкновенным религиозным понятиям, истинная вера обусловлена известными священными предметами, которые имеют действительное значение сами по себе; икона не потому свята, что ей молятся, а, наоборот, ей молятся потому, что она свята. Если же допустить с Киреевским, что святость и чудесная сила сообщаются иконе только накоплением людских молитв и слез, то, спрашивается, к чему же первоначально обращались эти молитвы, перед чем проливались эти слезы? Детская вера простого народа обратила к православию родоначальника славянофильства; но сама эта народная вера, по его же взгляду, могла быть первоначально лишь каким-то случайным самообольщением или бессмысленным фетишизмом. Так, даже при самых лучших чувствах, не удастся искусственное, преднамеренное, субъективными мотивами вызываемое сближение с народом. Даже искренно верующий славянофил все-таки остается внутренне чужд и непричастен народной вере. Он верит в народ и в его веру; но ведь народ верит не в самого себя и не в свою веру, а в независимые от «его и от его веры» религиозные предметы. Если русский народ верит в чудотворные иконы, то он признает и их чудесное происхождение, и их чудесную историю, связывает с ними особую силу благодати Божией, изначально им присущую и совершенно независимую от количества и качества воссылаемых к ним молитв. Теория постепенной динамизации и пневматизации обыкновенных вещественных предметов посредством сосредоточенной на них психической силы людей может удовлетворить сторонников животного магнетизма, но для религиозной веры народа такая теория в применении к чудотворным иконам есть не более как нелепость и кощунство. Народ скорее может понять (и – как показывают некоторые секты – принять) прямое отрицание всяких чудесных предметов как ложных; но признавать за ними действительную силу и вместе с тем видеть в них только произведение субъективных человеческих чувств – эта точка зрения ставит непроходимую пропасть между умствованиями славянофилов, дорожащих только фактом народной веры как таковой, и религией самого народа, для которого важен вовсе не психологический факт его веры, а только ее объективная истина.

Пропасть эта не только умственная, но и нравственная. Ибо при всем искреннем желании слиться с жизнью русской земли, смириться, опроститься и т. п., при всем даже идолопоклонстве перед народом, – как много, однако, невольного презрения к этому самому народу, какое безотчетное непризнание за ним человеческого достоинства! как много, одним словом, бессознательного барства должно было оставаться у поборников русских начал, если они могли успокоиться на придуманном ими оправдании народной веры! Я останавливаюсь все на том же примере обращения Киреевского, ибо здесь коренная, неизбежная фальшь славянофильского воззрения выступает особенно ярко на фоне чистого и глубокого сердечного чувства. Лично Киреевский заслуживал полного сочувствия; он симпатичен и в этом своем обращении, и, однако, какое странное отношение и к народу и к истине! Дело выходит так: – я, мыслитель, понял, что эти детски верующие мужики, целые века усердствуя на одном месте, так намагнитили старую икону, что превратили ее из простой доски в чудотворный образ; поняв это, я умиляюсь и молюсь вместе с ними. А что они сами видят в этой иконе, почему они ей молятся, каков их внутренний мир, их собственный религиозный интерес, – об этом я не спрашиваю: «детская вера», и все тут! Я остаюсь при своем понимании, а они пускай в блаженном неведении о своей чудодейственной силе продолжают думать, что они тут ни при чем, что икона хотя и для них, но не от них, что ее ангел с неба принес

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
или св. Лука чудесным способом написал... Выходит как будто видимое единство; как будто и мыслитель, и детски верующий мужик одному и тому же предмету поклоняются, а на самом деле – вовсе не одному, ибо для мужика здесь божество, а для мыслителя – только продукт мужичьей пневматизации.

III

Хотя славянофильское «православие», в смысле «православничанья», по психологическому своему мотиву было более верою в народ, нежели народную верою, а по мысленному содержанию своему представляло скорее отражение известных европейских идей от поверхности религиозного факта, нежели самобытное углубление в его сущность, – тем не менее изобретатели этого «православия» смело выступили во имя его против соединенных духовных сил всего Запада – против католичества, протестантства и рационализма. В 1853 г. учитель церкви (славянофильской) Хомяков начал печатать в Германии и Франции ряд блестящих полемических брошюр против западных исповеданий. Вся сила этой полемики состоит в следующем весьма простом приеме. Берется западная религиозная жизнь в ее конкретных исторических явлениях, односторонность и недостатки в этих явлениях обобщаются, возводятся в принцип, и затем всему этому противопоставляется «православие», но не в его конкретных исторических формах, а в том идеальном представлении о нем, которое создали сами славянофилы. Это идеальное представление резюмируется в формуле: «церковь как синтез единства и свободы в любви», – и эту-то отвлеченную формулу славянофилы выставляют в обличие действительного католичества и действительного протестантства, старательно умалчивая или затейливо обходя те явления в религиозной истории Востока, которые прямо противоречат такой формуле. Западные христиане беспощадно осуждаются за то, что живут в своих тесных, дурно построенных и частью разоренных храминах; им предлагается огромный и великолепный дворец, которого единственный недостаток состоит в том, что он существует только в воображении. Католичество в своем историческом развитии осуществляло единство церкви в ущерб индивидуальной свободе; протестантство развило индивидуальную свободу, но утратило всякое единство: не ясно ли, ввиду этих двух заблуждений, что истинное решение церковного вопроса состоит в синтезе единства и свободы? Остается только удивляться тупоумию этих бедных европейцев, которые, даже с помощью Гегелевой философии, не могли догадаться о такой простой истине. Мы знаем, что действительная особенность христианского Востока вообще и России в частности состоит в том, что церковь не утвердилась здесь как самостоятельное целое, а определилась как функция государственного организма. При серьезном отношении к делу Хомякову предстояло одно из двух: или признать в этом основном факте нашей церковной истории преимущество наше перед западными христианами и рекомендовать этим последним такой же государственно-церковный порядок; или, не признавая этого порядка нормальным, следовало противопоставить ему свою идею самостоятельной внегосударственной церкви, совмещающей свободу с единством, и противопоставить именно только как идею, еще нигде не осуществленную, а лишь требующую осуществления, причем с проповедью этой идеи следовало обратиться сначала к своим, а не к чужим. Но Хомяков, отрицательно относясь к нашему историческому государственно-церковному строю^[100], предпочел, однако, ради полемических целей, проповедовать Западу свой отвлеченный идеал церкви так, как будто бы этот идеал уже был у нас осуществлен, как будто бы религиозный «синтез единства и свободы в любви» составлял уже у нас готовую действительность, которую западным христианам оставалось только принять. Когда ему указывали на действительный характер наших государственно-церковных отношений, прямо противоречащий его формуле, он отделялся от подавляющего факта разными более или менее остроумными уловками. Точно так же поступал он и в другом неудобном для него вопросе – о расколе.

Утверждая, что протестантство есть необходимое логическое последствие католичества и что на почве восточного православия ничего подобного появиться не могло, Хомяков с торжеством указывал на тот факт, что проповедь Лютера и Кальвина, затронув славян-католиков, не распространилась на православных: не ясно ли, значит, что это заблуждение остановилось не перед расою, а перед церковью. Тут же, невольно вспомнив о нашем домашнем расколе, Хомяков с явного досадой замечает, что это есть лишь печальное порождение народного невежества, не имеющее ничего общего с протестантством. Что Лютер был несравненно учнее протопопа Аввакума – это несомненно; но разве дело в этом? Сам же Хомяков в других случаях настаивает на том, что сущность всех религиозных заблуждений состоит не в умственных мотивах и не в отвлеченных формулах, а в нравственном акте отделения от церковного единства, в чем наши расколуучители ничем не отличаются от западных. Да и какое печальное представление сообщал Хомяков

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
своим европейским читателям о той церкви, которая будто бы держит своих чад в таком крайнем невежестве, что они по одному только этому невежеству отделяются от нее целыми миллионами, да так и пребывают в этом отделении. Я не говорю уже о том, что самый факт «остановки» протестантства перед пределами восточной церкви явно вымышлен, ибо если собственно старообрядчество и не имеет ничего общего с протестантством, то ведь есть другие секты, возникшие среди православного русского народа и, однако, несомненно представляющие протестантский характер, как, например, молокане. Как будто нарочно в опровержение Хомякова, только что он успел самоуверенно провозгласить свое утверждение о недоступности православного народа протестантству, как на юге России под прямым протестантским влиянием возникла и широко распространилась новая секта штундистов.

Литературные набеги Хомякова на западные исповедания не имели ни за границей, ни у нас никаких результатов, да и не могли их иметь. Западные христиане узнали не без удивления, что и в России среди светского общества есть умные и даровитые люди, занимающиеся религиозными предметами и способные красноречиво писать о них. Но затем ничего существенно нового и поучительного европейские читатели Хомякова не могли найти в его полемических рассуждениях. В трехвековой полемике между католиками и протестантами весь запас аргументов против того и другого исповедания был исчерпан борющимися сторонами, и Хомяков, при всей изобретательности своего ума, ничего к содержанию этих аргументов прибавить не мог и должен был довольствоваться своеобразными приемами изложения. Когда в одном из немногих иностранных отзывов о первых брошюрах нашего соотечественника было замечено, что он не без искусства пользуется католическим оружием против протестантства и протестантским против католичества, Хомяков назвал это замечание клеветой и с негодованием потребовал от рецензента, чтобы тот указал, какой протестантский писатель упрекал когда-нибудь католичество в рационализме. Не знаю, исполнил ли рецензент это требование, но несомненно, что уже лет за двадцать до Хомякова протестантский богословский писатель Сарториус (профессор теологии в Дерпте) издал о рационализме в римском католичестве целый трактат, оставшийся небезызвестным и противной стороне, как это видно из ссылки на него в первом томе «Praellectiones theologicae», иезуита о. Перроне [101]. Что касается до значения предприятия Хомякова для России, то его всего лучше оценил И. С. Аксаков, несмотря на свое крайнее преубеждение в пользу славянофильского «учителя церкви». По поводу пражского издания сочинений Хомякова редактор «Москвы» указывает именно на то, что православный писатель беспрепятственно проповедовал православие и свободно напал на католичество и на протестантство в католических и протестантских странах, тогда как его противники никак не могли бы ответить ему тем же, никак не могли бы в православной России защищать западные исповедания и нападать на православие. Ясно, что при таком неравенстве условий нечего думать о серьезных успехах в духовной борьбе с Западом. Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству. В кратких полемических брошюрах легко было замаскировать это противоречие между идеей и фактом: стоило только идею вселенской церкви оставлять во всей ее общности и неопределенности, голословно отождествляя с нею вероисповедный факт, взятый так же огульно и безотчетно. Но эта обманчивая видимость исчезает, как только от общих мест перейти к систематическому определению всецерковной идеи, с одной стороны, и к историческому исследованию действительных явлений церковной жизни – с другой. Во всей области богословских и церковно-исторических наук нет такого предмета и вопроса, который мог бы быть добросовестно и последовательно разработан в духе и смысле воззрения Хомякова, именно так, чтобы и идеального представления о церкви как «синтезе единства и свободы в любви» не нарушить, а вместе с тем и восточную форму исторического христианства возвеличить и притом зараз на счет обеих западных, т. е. таким образом, чтобы посрамление католичества не шло на пользу протестантства и обличение сего последнего не было на руку католичеству. [102]

В то время как глава славянофильства вел свою безуспешную и бесплодную борьбу с Западом в области религиозной, победа Запада над Россией в области политической (Крымская кампания) открывала возможность для передовых русских людей (в том числе и для славянофилов) вступить в практическую борьбу с застарелым злом русской действительности во имя западного начала человеческих прав. В этом деле заслуги некоторых славянофилов (в особенности Самарина) были несомненны, но это не были заслуги славянофильства.

Мирное освобождение крестьян с землею было великим и своеобразным

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
историческим актом. Но этот акт был обусловлен не национальной гордостью, не сознанием своего превосходства, а, напротив, сознанием своих общественных грехов и немощей, самоосуждением и покаянием. С одной стороны, полный неуспех и незначительность чисто славянофильского предприятия (религиозной борьбы с Западом) и, с другой стороны, важное значение и прочный успех того дела, в котором славянофилы вместе с прочими послужили русскому народу во имя общечеловеческой правды, – вот поучительное свидетельство о верности петровского пути и о несостоятельности славянофильской реакции. Дальнейшие судьбы славянофильства дополняют и окончательно подтверждают этот исторический урок.

IV[103]

Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она и так всех лучше, – это противоречие погубило славянофильство как учение, но оно же составляет несомненное преимущество старых славянофилов как людей и деятелей, сравнительно с их позднейшими преемниками. В мире человеческого свобода от внутренних противоречий не всегда означает обладание полною истиною: иногда это лишь признак простого отсутствия мысли и идеального содержания. Как неизмеримо высоко в этом своем внутреннем раздвоении стоят старые славянофилы над нынешними прямолинейными псевдопатриотами, для которых самый вопрос о действительном благе России, о том, как ей полнее и лучше усвоить и осуществить всечеловеческую общественную правду, – самый этот вопрос вовсе перестал существовать; он окончательно вытеснен из их сознания иллюзиями и обманами слепого национального самолюбия. Эти иллюзии (хотя в более благородной форме, чем теперь) составляли исходную точку и для старого славянофильского мировоззрения, но в важные критические минуты для русского общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящие славянофилы бросали в сторону мечты и претензии народного самомнения, думали только о действительных нуждах и бедах России, говорили и действовали как истинные патриоты.

«Во время осады Севастополя, – пишет Ю. Ф. Самарин в предисловии к сочинениям Хомякова, – в самую пору мучительного для нашего самолюбия отрезвления, когда очарования одно за другим спадали с наших глаз и пред нами выступали все безобразия и вся нищета нашей действительности, на одном вечере в приятельском кругу Хомяков был как-то особенно весел и беспечен и на недоумение одного из друзей, как может он смеяться в такое время, отвечал: „Я плакал про себя тридцать лет, пока вокруг меня все смеялось. Поймите же, что мне позволительно радоваться при виде всеобщих слез ко спасению“ [104]. Говорить о спасении России, да еще посредством самоосуждения, путем горького сознания «во всем безобразии и во всей нищете нашей действительности», – не явная ли это измена и отступничество? И действительно, Хомяков и его единомышленники подверглись хотя и запоздалой, но все-таки внушительной анафеме от представителей новейшего зоологического патриотизма. Безо всякого внимания к услугам, которые славянофилы оказали нашей «национальной идее» и «национальной политике», они все гуртом отлучены от России, выключены из числа «настоящих русских людей». «Надо думать, – говорит „Русский вестник“ по поводу какого-то письма Герцена, – что оно было малоизвестно русскому обществу в тяжкую годину севастопольской обороны, иначе оно было бы покрыто негодованием оскорбленного национального чувства. Мы говорим, разумеется, о настоящих русских людях, а не о тех печальных передовых кружках пятидесятих годов, которые радовались падению Севастополя! Московские пророки, исполненные мистического культа земли и народа, по откровенному свидетельству Кошелева, были убеждены, что даже поражение России сноснее и полезнее того положения, в котором она находилась в последнее время». [105]

В чем же, однако, говоря серьезно, виноваты тут славянофилы? Если, по их искреннему убеждению, Россия хотя чрез тяжкую искупительную жертву, но тем решительнее и надежнее избавлялась от положения несносного и пагубного, то естественно было этому радоваться так, как радовался Хомяков. Несмотря на болезни и муки рождения, явление новой жизни есть радостное событие. «Московских пророков» можно было бы упрекать разве только в ошибке суждения, в неверной оценке того тридцатилетия, которое завершилось севастопольским погромом. То обстоятельство, что славянофилы в этом случае безусловно согласны с западниками, по-видимому, ручается за беспристрастность их суждения. Но западники еще более, чем славянофилы, могут подлежать исключению из числа «настоящих русских людей». К этим последним, однако, и «Русский вестник» должен отнести, например, Г-на Любимова, своего нынешнего сотрудника и бывшего редактора. Деятельный соревнователь Г-на Георгиевского в обновлении русских университетов по

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
уставу 1884 года вполне доказал доброкачественность своего патриотизма. И вот, в панегирике г-на Любимова покойному Каткову мы находим следующую превосходную характеристику предсевастопольской эпохи:
«Создалась правительственная система, с которою не мог примириться ни один независимый ум, прилаживаться к которой свободная мысль могла, лишь заглушая себя, скрываясь, побеждая себя, сосредоточивая внимание на светлых сторонах, каких было немало, и закрывая глаза на темные, удовлетворяясь довольством личного положения, лицемеря вольно или невольно, чтобы не прать противу рожна.

Государственная идея, высокая сама по себе и крепкая в державном источнике ее, в практике жизни приняла исключительную форму «начальства». Начальство сделало все в стране. Все Кесареви, – Богови оставалось весьма немного. Все сводилось к простоте отношений начальника и подчиненного. В начальстве совмещались закон, правда, милость и кара. Губернатор, при какой-то ссылке на закон взявший со стола том свода законов и севший на него с вопросом: «где закон?», был лицом типическим, в частности добрым и справедливым человеком». [106]

Конечно, утешительно, что начальник, «сидевший на закон», мог быть иногда в частности добрым и справедливым человеком. Но чем могло утешаться, например, население белорусских губерний, подчиненное тому витебскому генерал-губернатору Дьякову, о котором в дневнике покойного академика Никитенко (принадлежавшего к таким же «настоящим русским людям», к каким принадлежит и г-н Любимов) рассказывается следующее: «Несколько лет уже он признан сумасшедшим и тем не менее ему поручена важная должность генерал-губернатора над тремя губерниями. Каждый день его управления знаменуется поступками крайне нелепыми или пагубными для жителей. Утро он обыкновенно проводит на конюшне или на голубятне... Всегда вооружен плетью, которую употребляет для собственноручной расправы с правым и виноватым. Одну беременную женщину он велел высечь на конюшне за то, что она пришла к его дворецкому требовать сто пятьдесят рублей за хлеб, забранный у нее на эту сумму для генерал-губернаторского дома. Портному велел отсчитать сто ударов плетью за то, что именно столько рублей был должен ему за платье. Об этих происшествиях и многих подобных было доносимо даже государю. На днях Дьяков собственноручно прибил одну почтенную даму, дворянку, за то, что та, обороняясь на улице от генерал-губернаторских собак, одну из них задела зонтиком. Она также послала жалобу государю. – Что же после этого и говорить об управлении края? В Могилеве тоже хорошо: генерал-губернатор – сумасшедший, председатель гражданской палаты – вор, обокравший богатую помещицу, у которой был управляющим (он же и камергер), председатель уголовной палаты убил человека, за что и находится под следствием» [107]. Без сомнения, и в ту эпоху лишь весьма немногие председатели уголовных палат совершали убийства и далеко не все начальники расплачивались со своими портными по способу белорусского генерал-губернатора. Можно даже с уверенностью сказать, что занятие высокого административного поста лицом заведомо умалишенным есть факт если и не единичный, то, во всяком случае, исключительный. Большинство же начальников представляло нечто среднее между Дьяковым и тем идеальным губернатором, который был добрым и справедливым человеком, хотя и клал под себя закон. Вот это-то отношение к закону и было, как говорит г-н Любимов, типичною чертою, которая объединяла всех начальников, как благих, так и злых, образуя всю правительственную систему того времени. Даже для панегириста Каткова весьма трудно удержаться от сатиры, когда он говорит об этом золотом веке наших «назадняков». В дальнейшей его характеристике, при всей ее фактической верности, как бы звучат отголоски из «Истории одного города»: «Купец торговал потому, – пишет г-н Любимов, – что была на то милость начальства; обыватель ходил по улице, спал после обеда в силу начальнического позволения; приказный пил водку, женился, плодил детей, брал взятки по милости начальнического снисхождения. Воздухом дышали потому, что начальство, снисходя к слабости нашей, отпуская в атмосферу достаточное количество кислорода. Рыба плавала в воде, птицы пели в лесу, потому что так разрешено было начальством. Начальник был безответственен в отношениях своих к подчиненным, но имел, в тех же условиях, начальство и над собою. Для народа, несшего тяготы и крепостных, и государственных повинностей, со включением тяжелой рекрутчины, то было время нелегкой службы. Военные люди, как представители дисциплины и подчинения, имели первенствующее значение, считались годными для всех родов службы. Гусарский полковник заседал в синоде, в качестве обер-прокурора. Зато полковой священник, подчиненный обер-священнику, был служивый в рясе, независимый от архиерея... Всякая независимая от службы деятельность человека считалась разве только терпимою при незаметности и немедленно возбуждала опасение, как только чем-либо явно обнаруживалась... Телесные наказания считались главным орудием дисциплины и основой общественного

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
воспитания. От учения требовали только практической пригодности, наука была в подозрении. С 1848 года преследование независимости во всех ее формах приняло мрачный характер». [108]

После этих показаний свидетеля, которого никто не заподозрит в принадлежности к московским или каким бы то ни было пророкам, можно уже с полным доверием отнести к словам Константина Аксакова в его записке о внутреннем состоянии России, представленной в 1855 г. покойному государю Александру Николаевичу и впоследствии напечатанной в «Руси»: «Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью... При потере взаимной искренности и доверенности, все обняла ложь, везде обман. Правительство не может при всей своей неограниченности добиться правды и честности; без свободы общественного мнения это и невозможно. Все лгут друг другу, видят это, продолжают лгать, и неизвестно, до чего дойдут. Всеобщее развращение или ослабление нравственных начал в обществе дошло до огромных размеров... Исключений немного. Это сделалось уже не личным грехом, а общественным; здесь является безнравственность самого положения общественного, целого внутреннего устройства. Все зло, – продолжает К. Аксаков, – происходит главнейшим образом от угнетательной системы нашего [109] правительства, угнетательной относительно свободы жизни, свободы мнения, свободы нравственной, ибо на свободу политическую и притязаний в России нет. Гнет всякого мнения, всякого проявления мысли дошел до того, что иные представители власти государственной запрещают изъявлять мнение даже благоприятное правительству, ибо запрещают всякое мнение... К чему же ведет такая система? к полному безучастию, к полному уничтожению всякого человеческого чувства в человеке... Эта система, если бы могла успеть, то обратила бы человека в животное, которое повинуетя не рассуждая и не по убеждению. Но если бы люди могли быть доведены до такого состояния, то неужели найдется правительство, которое предположит себе такую цель?.. Да и к тому же люди, у которых отнято человеческое достоинство, не спасут правительство. В минуты великих испытаний понадобятся люди, в настоящем смысле; – а где оно тогда возьмет людей, где возьмет оно сочувствия, от которого отучило, дарований, одушевления, духа, наконец?

Велика внутренняя порча России, порча, которую лезть старается скрыть от взоров государя; сильно отчуждение правительства и народа друг от друга, которое также скрывают громкие слова рабской лести. Вторжение правительственной власти в общественную жизнь продолжается; народ заражается более и более, и общественное развращение усиливается в разных своих проявлениях...» [110]

Около 1855 г. все мыслящие русские люди, славянофилы так же, как и западники, безусловно сходились между собою в убеждении, что действовавшая перед тем система внутренней политики была пагубна для России, приводя ее к глубокому нравственному, а чрез то и материальному падению. Самый восторженный и прямолинейный из славянофилов, Константин Аксаков, несмотря на свою мечтательную веру в Россию, как в единственную христианскую нацию, как в избранный народ Божий, имел гражданское мужество прямо сказать, что Россия может погибнуть, если останется на прежнем пути восточного деспотизма. «Правительство, – пишет он в дополнении к своей „Записке“, – вмешалось в нравственную свободу народа, стеснило свободу жизни и духа (мысли, слова) и перешло, таким образом, в душевредный деспотизм, гнетущий духовный мир и человеческое достоинство народа и, наконец, обозначившийся упадком нравственных сил в России и общественным развращением. Впереди же этот деспотизм угрожает или совершенным расслаблением и падением России, на радость врагов ее, или же искажением русских начал (что разумел Аксаков под этими началами – увидим дальше) в самом народе, который, не найдя свободы нравственной, захочет, наконец, свободы политической, прибегнет к революции и оставит свой истинный путь». [111]

В чем же состоит этот истинный русский путь, как и почему Россия его оставила и что нужно сделать, чтобы к нему вернуться? – на эти вопросы совершенно определенно отвечает та же записка Константина Аксакова, в которой особенно ярко обнаруживаются и достоинства старого славянофильства, и его окончательная несостоятельность.

У

«Русский народ есть народ негосударственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия [112] . – Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе (!!) нравственную свободу, свободу жизни и духа» [113] . Выраженный в этих словах главный тезис старого

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
славянофильства, конечно, не может быть доказан строго исторически. Два важных события русской истории – призвание варягов и избрание в цари Михаила Федоровича Романова – напрасно приводятся Аксаковым в подтверждение его мысли. Сознание необходимости государственного строя и невозможности учредить его собственными средствами вследствие постоянных междоусобиц заставило новгородских славян с окрестными чудскими племенами призвать из-за моря объединяющий правительственный элемент. Это призвание чужой власти показало действительную нравственную силу русского народа, его способность освобождаться в решительные минуты от низких чувств национального самолюбия или народной гордости; но видеть отречение от государственности в этом решении создать государство во что бы то ни стало можно было бы лишь в том случае, если бы народ, добровольно подчинившись чужим правителям, перестал вовсе участвовать в делах правления. Между тем история непреложно свидетельствует, что русский народ с призыванием варягов нисколько не отказался от деятельного участия в политической жизни. Второе событие, на которое ссылается Аксаков, – избрание на царство Михаила Федоровича, как законного преемника прежней династии, столь же мало годится для подтверждения славянофильского взгляда. Незадолго до нашего смутного времени в самой передовой стране Западной Европы произошли аналогичные события; когда среди междоусобиц и смут погиб последний король из дома Валуа, французский народ не учредил ни республики, ни постоянного представительного правления, а передал полноту власти Генриху Бурбону, при внуке которого государственный абсолютизм достиг крайней степени своего развития [114]. Неужели, однако, из этого можно выводить, что французы – народ негосударственный, чуждающийся политической жизни и желающий только «свободы духа»? Если рассуждать как Аксаков, то тот же антиполитический характер следует признать и за испанским народом, который после революционных смут конца прошлого и начала нынешнего века, как только избавился от нашествия иноземцев (подобно русским в 1612 г.), призвал к себе законного государя и предоставил ему неограниченную монархическую власть. Вообще, в странах обширных, с более или менее осложненным социальным строением, народные массы, всецело занятые удовлетворением насущных нужд, лишь в исключительных случаях заявляют себя активно в политике. Такие исключительные случаи бывали и в русской истории. Говоря о мирном характере раскола, автор «Записки», по-видимому, забыл про соловецкое сидение; давая свое одностороннее объяснение пугачевщине, он вовсе умалчивает о бунте Стеньки Разина и т. п.

Впрочем, для характеристики русского народа в политическом отношении нет причины ограничиваться московскую и петербургскую эпохами. Если же мы обратимся к Киевской Руси, то тут тезис Аксакова оказывается уже вполне несостоятельным. По справедливому замечанию одного беспристрастного критика, этот тезис всего лучше опровергается собственными историческими сочинениями Константина Аксакова, в которых показывается положительное и решающее участие народного, земского элемента в русской политической жизни домонгольского периода. [115]

Единственный истинный смысл, который может заключаться в основной славянофильской идее, состоит лишь в том, что для русского народа, как христианского, государство не есть высший практический идеал, не есть окончательная, безусловно самостоятельная, самозаконная или себе довлеющая форма человеческого общежития. Государство, вообще говоря, есть принудительно сохраняемое состояние равновесия частных сил (в пределах исторически сложившейся народной группы). Для нравственного сознания такое принудительное, извне налагаемое и насильно поддерживаемое состояние не может быть само по себе желательным; идеал общественный и цель исторической жизни заключаются в свободном нравственном равновесии всех частных сил, или в их совершенной солидарности. В этом окончательном идеале нет места для государственности и для политики. Но на почве исторической действительности, тяготеющей к идеалу, хотя и весьма далекой от него, вполне законен вопрос о наилучшем политическом устройстве. Общий критерий для решения этого вопроса заключается в самой идее государства как необходимого условия или средства для исторической жизни человечества. Во-первых, по отношению к данному реальному, но ненормальному состоянию людей и народов государство должно быть наиболее способно охранять принудительное равновесие частных своеобразных сил и полагать обязательные пределы всяким эгоистическим захватам. Без этой внешней государственной правды или, лучше сказать, без этого внешнего осуществления правды самое существование человеческого общежития было бы невозможно, ибо более злые пожрали бы менее злых, а затем поели бы и друг друга. Итак, чтобы общество человеческое могло существовать, необходимо крепкое государство с сильной сосредоточенною властью. Но цель исторической жизни состоит не только в том, чтобы общество человеческое существовало, но чтобы оно существовало

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
достойным или идеальным образом, на основах внутренней нравственной солидарности. Поэтому, обеспечивая свою крепкую властью внешнее фактическое существование общества, государство должно, во-вторых, способствовать или, по крайней мере, не мешать ему в достижении его высшей цели, в его внутреннем совершенствовании, в постепенной морализации и одухотворении общественных отношений по идеалу свободного нравственного всеединства. Другими словами, самое лучшее государство есть то, которое наиболее стеснительно для настоящего реального зла и вместе с тем дает наибольший простор всем силам,двигающим общество к его будущему идеальному благу. Ибо если без первого условия (противодействия злу) существование общества было бы невозможно, то без второго (движения к идеалу) оно было бы бесцельно и недостойно.

Найти верный способ равномерно удовлетворить этим двум требованиям есть задача в высшей степени сложная и трудная. Разлучить эти два условия нормальной государственности и настаивать на удовлетворении одного, пренебрегая другим, – дело легкое, но ни к чему хорошему не ведет. Очень просто требовать во что бы то ни стало сильной власти, рискуя водворением кулачного права и превращением народа в бессловесное стадо. Нетрудно также (по крайней мере, в теории) настаивать на полном невмешательстве государства, рискуя возвращением к первобытному хаосу, к борьбе всех против всех. Но если несостоятельны обе крайности политической мысли, то и славянофильская попытка их избежать и совместить полноту государственного абсолютизма с полнотой общественной свободы не выдерживает критики.

VI

«Правительству (необходимо монархическому) – неограниченная власть государственная, политическая; народу – полная свобода нравственная, свобода жизни и духа (мысли, слова). Единственно, что самостоятельно может и должен предлагать безвластный народ полновластному правительству, – это мнение (следовательно, сила чисто нравственная), мнение, которое правительству вольно принять и не принять. Правительству – право действия и, следовательно, закона; народу – право мнения и, следовательно, слова» [116]. Такова формула, которую, по мнению К. Аксакова, усвоил себе русский народ и которую разрешается вопрос о наилучшем социально-политическом строе. Взгляд русского народа на этот предмет в точности неизвестен; позволительно, однако, думать, что значительное большинство этого народа решительно предпочло бы свободу от податей и от военной повинности самой полной свободе слова; а утверждение Аксакова, будто наш народ во время призвания варягов «хотел оставить для себя свою внутреннюю общественную жизнь – жизнь мирную духа» [117] вызывает основательное недоумение. Но если признание славянофильской формулы со стороны русского народа и подлежит сомнению, зато ее несомненно усвоил себе покойный Катков, любивший в свои последние годы рассуждать на тему о всевластном государстве и безвластном, но тем не менее свободном народе и обществе.

Все дело здесь, очевидно, в двусмысленном понятии о той свободе, которую будто бы русский народ оставил за собою, отдавая государству полноту всех прав. Уже одно обилие терминов, которыми К. Аксаков обозначает эту свободу, показывает, что тут что-то неладно. «Нравственная свобода, свобода жизни, свобода духа, свобода мысли, свобода мнения, свобода слова, право мнения, право слова» – вот сколько различных выражений без разбора употребляются славянофильским мыслителем, когда он говорит о законном уделе народа и земли, изъятом из-под власти всевластного государства. Ясно, однако, что собственно о внутренней нравственной или духовной свободе здесь не может быть речи. Ибо эта свобода сама по себе, поскольку она не выражается во внешних действиях, есть нечто безусловно неотъемлемое и неприкосновенное. Никто и никаким образом не может помешать мне желать (в душе) того, чего я желаю, думать, о чем думаю, и чувствовать, что чувствую. Эта внутренняя свобода есть общечеловеческий психологический факт, который остается одинаково неприкосновенным и неизменным при всяком социальном и политическом устройстве и неустойчивости и, следовательно, никак не может служить определяющим началом идеального общественного строя. Но если для образования такого строя одной внутренней свободы духа – слишком мало, то понятие «свобода жизни» будет, напротив, слишком обширно для этой цели, ибо, принятое без ограничений, оно уничтожает самую возможность государства. Если весь народ сохраняет за собою полную свободу жизни, то, значит, никто не имеет права принуждать меня, принадлежащего к народу, бросить свою семью, свои мирные занятия для того, чтобы мучиться в казарме или проливать кровь и рисковать жизнью за дело, к которому я равнодушен или даже которое я не одобряю. Точно так же, допуская эту «свободу жизни», было бы непозволительно отбирать у меня деньги на предметы, для моей жизни посторонние. Таким образом, эта «свобода жизни» оказывается несовместимой с

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
существованием государства, которое не может обойтись без солдат и без денег. Если же представить себе дело так, что частные лица принуждаются к военной повинности и к уплате податей не государственною властью, а самим же народом, то есть его большинством, понимающим государственные нужды, то это значило бы устранять одно противоречие другим, более глубоким. Ибо в таком случае «весь народ» (или, точнее, большинство) действовал бы на частное лицо (или на меньшинство) как внешняя принудительная сила, т. е. сам народ принял бы форму правительства или государственной власти – в прямое противоречие славянофильскому идеалу, требующему полного разграничения этих двух сфер.

Итак, отстраняя «свободу духа» и «свободу жизни» как понятия, не относящиеся к делу, мы остаемся с одним определенным понятием – свободы слова. Этим в конце концов и сам автор «Записки» ограничивает свои требования. Но и понятие свободы слова, очевидно, нуждается в некотором ближайшем определении. Так как дело идет об основном общем отношении земли или народа к государству, то здесь, понятно, нельзя иметь в виду свободу слова в частной форме личного обращения подданных к представителям государственной власти. Никакое правительство, даже самое враждебное «истинному русскому пути» (по славянофильским воззрениям), не станет принципиально запрещать частным лицам выражать ему (правительству) при случае какие угодно мнения в интимной беседе или в письме, отправляемом с оказией. Некоторые новейшие публицисты, широко пользовавшиеся этою свободой слова для себя лично, утверждали, что ничего более и не нужно. Но автор «Записки», занятый общим интересом, разумел в своем требовании свободу публичного слова, как печатного, так и устного.

Эта свобода внешнего и притом публичного выражения всяких мнений, требуемая как народное право, имеет несомненно политический характер и, следовательно, находится в явном противоречии с изложенною в «Записке» идеей государства, в силу которой исключительно лишь правительство пользуется всею полнотою власти и политических прав. Правда, К. Аксаков противопоставляет право слова, принадлежащее народу, – праву действия, всецело находящемуся в распоряжении правительства. Но такое противоположение может быть основательно разве лишь по отношению к слову частному, о котором нет вопроса. Публичное же слово есть несомненно действие и даже весьма сложное; это, можно сказать, целая система действий. Что эти действия могут быть вредны – в этом не сомневается и автор «Записки», указывающий на необходимость цензуры для ограждения личности. Но почему же тогда не допустить, что и общество, и само государство нуждается в таком ограждении от вредных действий злонамеренного публичного слова? А ограждать общество и государство от всякого вреда есть, по взгляду Аксакова, исключительное право и обязанность правительственной власти. Следовательно, этой же власти принадлежит ограничивать по своему усмотрению и свободу публичного слова. Совершенно и всецело отказавшись от всех забот управления, от всякой политики, от всякого участия в законодательной деятельности правительства, народ не имеет ни основания, ни права, ни средств вмешиваться в законы о печати и ограждать свободу публичного слова от тех мер, которые принимаются всецело на то уполномоченною государственною властью в этой, столь важной в наши дни, области политического действия. А в таком случае основная славянофильская идея о полноте свободы, принадлежащей народу при полномочном государстве, падает не только фактически, но и принципиально. Свобода публичного слова как народное или земское право было бы, во всяком случае, ограничением государственного полномочия, одинаково несообразным как с характером всевластного правительства, так и с характером безвластного народа.

VII

Идея истинного русского пути в «Записке о внутреннем состоянии России» поясняется славянофильским взглядом на русскую историю. Смысл нашей истории в изложении Аксакова возбуждает подозрение уже одною своею простотою и логическою стройностью. Таких простых и ясных вещей на свете не бывает. Истинный русский строй, рассуждает автор «Записки», может быть нарушен или со стороны правительства, или со стороны народа; до Петра Великого не было ни того, ни другого нарушения, все шло как следует: правительство не вмешивалось в народную жизнь и ничем не стесняло ее свободу, а народ не вмешивался в дела управления. При Петре Великом правительство изменило русскому идеалу, уклонилося с русского пути, отнявши у народа свободу жизни и мнения, подчинивши его бюрократической регламентации и т. д. Теперь правительство должно внять голосу вновь возникшего (в славянофильстве) русского самосознания и восстановить нарушенное им истинное отношение между государством и землею; оно должно возратить народу полноту его жизненной свободы, оставляя себе лишь полноту власти и политических прав. В противном случае следует, по мнению Аксакова, ожидать, что народ, испорченный

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
послепетровскую историю и соблазненный дурным примером государства, в свою очередь изменит истинному русскому пути, со своей стороны нарушит идеал русского строя, станет добиваться политических прав, вступит на западноевропейский революционный путь.

Такая философия русской истории складывается частью из ложных, частью из ложно обоснованных утверждений. В Киевской Руси св. Владимира и Ярослава был действительно некоторый «зародыш нормальных отношений между государством и землей, но, разумеется, не в смысле безусловного разграничения между сферами власти и свободы, а в смысле живой солидарности и постоянного взаимодействия государства и народа. О действительном осуществлении каких-нибудь политических и социальных идеалов, конечно, не может быть и речи при той степени исторического развития, на которой находилась тогда Россия, только что приступившая к христианской культуре. Как бы то ни было, строй Киевской Руси XI века если не был идеален, то допускал известную идеализацию. Но славянофильство требует распространить эту идеализацию на всю допетровскую Россию. Тут уже все сводится к сплошной, хотя и бессознательной лжи. По изложению «Записки», даже борьба московского государства с Новгородом не омрачает идеальной картины, – и тут не было никакого уклонения от истинного русского пути. «В русской истории нет ни одного восстания против власти в пользу народных политических прав. Сам Новгород, раз признав над собою власть царя московского, уже не восставал против него в пользу своего прежнего устройства» [118]. Подобным же образом туземцы Мексики и Перу, раз уничтоженные испанцами, уже не восставали против них в пользу своего прежнего устройства. Одно из двух: или новгородцы, прежде своего уничтожения, боролись против московских государей за свои политические права, – и в таком случае, значит, эта коренная часть русского народа вовсе не держалась славянофильского идеала; или же они действительно без борьбы, добровольно подчинились власти московских государей, и в таком случае выходит, что задолго до Петра Великого идеал был нарушен со стороны этих государей, ни с того ни с сего разоривших значительную и лучшую часть России. Или, может быть, двукратное опустошение Новгорода (от которого он так никогда и не смог оправиться), избиение и расточение его жителей десятками тысяч – все это несколько не нарушало нормальных отношений, не составляло никакого вмешательства государства в свободную жизнь русского народа?

Великая историческая заслуга московских собирателей земли русской несомненна, но не в славянофильстве найдем мы ее основательную оценку. Так же несомненно, что эта заслуга имеет лишь чисто исторический, условно временный характер, и ни в каком прямом отношении к общественному идеалу, к истинным целям народной жизни не находится. Некоторые стороны в деятельности московских собирателей земли следует признать «необходимым злом», даже и не восходя на ту высоту, с которой всякая политика представляется таким злом. Ежели тем не менее К. Аксаков находит для памяти этих деятелей (в том числе и Ивана IV) одни только благословения, то этого нельзя оправдать ни христианскою заповедью всепрощения, ни гегельянским понятием о разумности всего действительного: называть черное белым и горькое сладким непозволительно ни в каком случае. Но помимо ложного освящения событий и неверной оценки исторических лиц – есть совершенно бесспорный и объективный факт, которым в корне подрывается славянофильский взгляд на русскую историю, видящий в этой истории нормальное развитие истинно русских начал до Петра Великого и затем отступление от этих начал в петербургскую эпоху. На беду для славянофилов, самое ненормальное (с их собственной точки зрения) явление внутренней русской истории возникло в эпоху допетровскую, на почве царской, московской России. Принудительное изменение правительством местных обрядов и исправление церковных книг, сопровождаемое жестокими преследованиями против всех приверженцев народной старины, есть, бесспорно, вмешательство государства в народную жизнь, и нарушение ее свободы гораздо более важное, нежели введение новых костюмов, обязательное только для привилегированного класса, коего большинство к тому же само увлеклось новыми модами. И однако же славянофильство в петровском насилии над дворянскими костюмами видит корень всех зол, а допетровское насилие над совестью и религиозными убеждениями народа пропускает без внимания. Один костер протопопа Аввакума вполне достаточен, чтобы осветить всю вопиющую фальшь славянофильской доктрины [119]. Огромный и знаменательный факт раскола служит для нее настоящим пробным камнем, и явно, что историческая фантазия Аксакова так же не выдерживает испытания, как и вероисповедная претензия Хомякова. Этот последний, как мы видели, отделяется от раскола ничего не значащими фразами, а автор «Записки» лишь вскользь упоминает о самом характерном явлении русской жизни. Но, как человек прямодушный и неискусный в софизмах, он и немногими словами основательно сокрушает свой собственный исторический взгляд. Раскол,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org говорит он, не имел никогда политического значения, раскольники не сопротивлялись правительству, а только страдали[120] . Но если так, – а за некоторыми исключениями это, в общем, действительно так, – то что же сказать о преследованиях раскола? Если приверженцы старого обряда никаких политических притязаний не имели и правительству не сопротивлялись, то, значит, их преследовали, мучили, жгли за одни только мнения! А между тем роковой нарушитель русских идеалов, Петр Великий, еще не являлся, и государство вместе с землей еще неуклонно держалось истинного русского пути, требующего, чтобы правительство предоставляло народу полную свободу мнения. После этого мы не будем удивляться тому, что славянофильская проповедь исторических русских начал не вдохновила ни одного дельного и значительного труда по русской истории, так же как и славянофильская ревность о церкви удовлетворилась лишь несколькими полемическими брошюрами, коих ошибки, по авторитетному замечанию Св. Синода, извиняются недостатком богословского образования у автора.

Только одно явление внутренней русской жизни может быть поставлено по своей важности наряду с расколом, именно – крепостное право, и ему-то в историческом взгляде Аксакова нашлось еще меньше места, чем расколу[121] . Факт гражданского порабощения значительной части русского народа был в высшей степени неудобен для славянофильской теории. Осуждение крепостного права, внушаемое непосредственным нравственным чувством, не находило себе никаких оснований в той формуле идеального русского строя, которую дает автор «Записки». В самом деле, личная свобода крестьянина от помещичьего произвола, его гражданские права, а равно и принадлежность ему обрабатываемой им земли – все это никак не вмещается в ту «свободу духа» и «мнения», которая составляет единственный удел народа по славянофильскому идеалу. Понятие этой «истинно русской» свободы колеблется, как мы видели, между внутреннею безусловно неотъемлемой свободой психических состояний, не переходящих ни в какое действие, – с одной стороны, и свободой публичного слова – с другой. Но свобода от крепостной зависимости ни под то, ни под другое понятие не подходит. Крепостной крестьянин всегда сохранял за собою внутреннюю нравственную свободу – свободу мучеников, и свое сознание этого неотъемлемого преимущества он выразил в известной пословице: «Голова царская, спина барская, а душа Божья». Но если внутреннюю свободу духа нельзя было отнять далее у крепостной души, то в свободе публичного слова эта душа не нуждалась и не могла бы ею пользоваться. Самый полный простор устной и печатной речи не обеспечивает еще народных масс от рабства, как это видно из примера Северной Америки до междоусобной войны. Во всяком случае очевидно, что вопрос о крепостном праве принадлежит к области «действия и закона», по выражению Аксакова, т. е. к области тех реальных гражданских отношений, которые он всецело предоставляет в ведение государства и правительства. Впрочем, из этого ведения, как выше было указано, нельзя изъять и публичное слово, и представитель славянофильства может только по недоразумению требовать полной свободы слова, как присущего народу права. Это требование, не имеющее никаких оснований в фантастическом разграничении земли и государства, может и должно опираться на другие начала, которые сам Аксаков мимоходом указывает, не пытаясь, однако, связать их со своею теорией.

«Человек создан от Бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому свобода слова – вот неотъемлемое право человека». Против возможных злоупотреблений этим правом действительные средства находятся в том же свободном слове. «Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространять вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде. Истина, действующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить в прах всякую ложь. А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может. Но не верить в победоносную силу истины – значило бы не верить в истину. Это безбожие своего рода: ибо Бог есть истина».[122] Эти прекрасные слова требуют некоторого дополнения. Государство не должно защищать истину принудительными мерами не потому только, что истина не нуждается в такой защите, но главным образом потому, что само государство вовсе не призвано и не способно решать вопрос об истинности тех или других мыслей, и, следовательно, вместо поддержания истины и подавления лжи оно может по ошибке действовать как раз в обратном направлении. Но дело в том, что государство, стесняя публичное слово, вовсе и не обязано становиться на почву истины: подобно одному из своих типичных представителей, оно может с усмешкой спросить, что есть истина? – и затем предать на распятие живое слово истины в силу посторонних, чисто практических соображений, во имя своих собственных минутных интересов. По славянофильскому идеалу, народ

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
предоставляет правительству, как внешней, выделенной им из себя власти, всецелое и неограниченное право действия и закона; поэтому если правительство действительно и законно ограничивает или даже совсем упраздняет публичное слово, то оно нисколько не выходит из пределов своего полномочия, и автор «Записки» со своей политической точки зрения не имеет права возражать против такого правительственного действия. К чести для себя, он оказывается непоследовательным, и в этой непоследовательности – все действительное достоинство его произведения.

VIII

«Записка о внутреннем состоянии России», явившаяся на границе двух эпох новейшей русской истории, обозначает вместе с тем срединную точку в истории самого славянофильства. Ею завершается развитие славянофильской мысли и начинается проверка этой мысли на деле. Правдивая и беспощадная критика современной русской действительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознание главной причины наших зол и, наконец, прямое и решительное требование того, что нужно для России, – вот положительная, истинно патриотическая сторона славянофильства, ярко выступающая и в «Записке» Аксакова. Правда, практический вывод из его превосходной критики предсевастопольского режима ограничивается преимущественно лишь одним требованием: свободы мнения и слова, – об остальном он только упоминает в нескольких словах. Но этот недостаток был восполнен другими членами кружка, в особенности Самариним, Иваном Аксаковым, Кошелевым, которые и словом и делом поддерживали все необходимые преобразования прошлого царствования, примыкая в этом отношении к лучшим представителям западничества. И те и другие одинаково желали более полного и последовательного проведения начатых правительством реформ, и никакого даже оттенка различия нельзя заметить между этими двумя направлениями по всем жизненным вопросам. Если, например, Иван Аксаков, развивая далее главное требование, выставленное в «Записке» его брата, с особенною настойчивостью доказывал потребность свободы мнения и слова в области религиозной, то в этом он шел рука об руку с редактором «Русского вестника», тогдашнего передового органа либерального западничества. Вот что писал, между прочим, Катков в 1858 году в официальном объяснении цензурному комитету: «Мы не видим, почему не могли бы мы говорить свободно о положении церкви и духовенства в нашем отечестве; гласность относительно этого предмета важнее, чем по какой-либо другой отрасли жизни. Нельзя без грусти видеть, как в русской мысли постепенно усиливается равнодушие к великим интересам религии. Это – следствие тех преград, которыми хотят насильственно отделить высшие интересы от живой мысли и живого слова образованного русского общества. Вот почему в литературе нашей замечается совершенное отсутствие религиозного направления. Где возможно повторять только казенные и стереотипные фразы, там теряется доверие к религиозному чувству, там всякий поневоле совестится выражать его, и русский писатель никогда не посмеет говорить публично тоном такого религиозного убеждения, каким могут говорить писатели других стран, где нет специальной духовной цензуры. Эта насильственная недоступность, в которую поставлены у нас все интересы религии и церкви, есть главная причина того бесплодия, которым поражена русская мысль и все наше образование; она же, с другой стороны, есть корень многих печальных явлений в нашей внешней церковной организации и жалкого положения большей части нашего духовенства. Неужели нам суждено всегда обманывать себя и хитросплетенною ложью пышных официальных фраз ублаживать нашу совесть и заглушать голос вопиющих потребностей? В таком великом деле мы не должны ограничивать горизонт наш настоящим поколением, и с грустью должны мы сознаться, что будущность нашего отечества не обещает добра, если продлится эта система отчуждения мысли, этот ревнивый и недоброжелательный контроль над нею. Не добром помянут нас потомки наши, вникая в причины глубокого упадка религиозного чувства и высших нравственных интересов в народе, чем грозит нам не очень далекая будущность России. Признаки этого упадка замечаются и теперь, и нам, живущим среди общества и имеющим возможность наблюдать жизнь в самой жизни, а не в искусственных препаратах, признаки эти заметнее, нежели официальным деятелям, которые по своему положению, иногда при всей доброй воле, не могут усмотреть, не только оценить многих характеристических явлений в народной жизни. никакое праздное, дерзкое и ложное слово, прорвавшееся при свободе, не может быть так вредно, как искусственная и насильственная отчужденность мысли от высших интересов окружающей действительности. При свободе мнения всякая ложь не замедлит вызвать противодействие себе, и противодействие тем сильнейшее, тем благотворнейшее, чем резче выразится ложь. Но нет ничего опаснее и губительнее равнодушия и апатии общественной мысли» [123]. Это рассуждение, не утратившее своей правды и своего жизненного значения и после тридцати лет, могло бы войти не только по мысли, но и по приемам аргументации в

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
состав тех превосходных статей о религиозной свободе, которые украшают собрание сочинений И. С. Аксакова.[124]

Неуклонно обличая грехи и болезни русской жизни, прямо и громко требуя для нее исправления и исцеления, деятельно поддерживая все начинания правительства, направленные к этой цели, славянофилы заодно с западниками сослужили добрую службу России и доказали на деле свой истинный патриотизм. Вероятно, за эту заслугу им дано было не дожить до того времени, когда стало ясно, что плевелы, посеянные ими же вместе с добрым зерном, гораздо сильнее этого последнего на русской почве и грозят совсем заполнить все поле нашего общественного сознания и жизни.

Вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа, т. е. на самом деле лишь идеализацию того фактического, исторически сложившегося строя русской жизни, которого видимые проявления в современной им действительности подвергались с их стороны такой жестокой критике. Вопреки истории и здравому смыслу приписывая все зло русской действительности реформам Петра Великого, они в качестве общественного идеала противопоставляли этой действительности какую-то смесь из допетровской археологии, из требований христианской морали и из тех социально-политических стремлений, которые они бессознательно себе усвоили вследствие своего европейского образования и своего близкого общения с западническими кружками сороковых годов[125]. Но все эти искусственные прикрасы и усложнения, более рекомендуемые нравственное чувство и образованность «московских пророков», нежели их логику, должны были спасти как шелуха и обнаружить настоящее зерно доктрины, именно преклонение перед татарско-византийскою сущностью мнимого русского идеала. Действительный идеал русского народа наверное не так прост, как думали славянофилы, но о нем пока возможны только гадания. А на почве той исторической действительности, которую идеализировало славянофильство, дело представляется в таком виде. Русский народ создал государство могучее, полноправное, всевластное; чрез него только Россия сохранила свою самостоятельность, заняла важное место в мире, заявила о своем историческом значении. Это государство живо и крепко всеми силами стомиллионной народной массы, видящей в нем свое настоящее воплощение. И вот против этой огромной реальной мощи, вполне и безусловно признавая ее права, узаконяя их навеки, выступает кружок литераторов с неким идеальным противовесом в виде заявления о свободе духа и прошения о свободе мнения, которой будто бы желает русский народ (и даже желал во времена Рюрика), но которая на самом деле есть лишь *ritum desiderium*[126] этих самых литераторов, стесненных в своей журнальной деятельности. Бывали, правда, примеры, что несколько безоружных идеалистов выступали против целого света и поворачивали всемирную историю; но за ними наверное было что-нибудь такое, чего не оказалось у славянофилов. Прежде всего, те древние идеалисты были в самом деле не от мира, тогда как наши московские – от мира, и притом от мира довольно маленького; да и идеалистами-то они были только по недоразумению. Разъяснить это недоразумение, утвердить славянофильскую доктрину на ее настоящей реальной почве и в ее прямых логических последствиях – вот дело, которое с блестящим успехом выполнил покойный Катков. В этом его действительная заслуга, дающая ему видное место в истории русского сознания. В Каткове старое славянофильство нашло свою Немезиду; с этой точки зрения московский публицист требует от нас особенного внимания.

IX

Около половины исторического человечества издавна живет верою в Бога как в абсолютную силу, перед которою уничтожается человек. Эта вера нашла себе полное выражение в мусульманской религии, которая сама себя называет исламом, что значит: покорность или резигнация перед высшей силой. У нас в России, среди псевдохристианского общества, явился такой «ислам», но только не по отношению к Богу, а по отношению к государству. Пророком этой новой или, лучше сказать, возобновленной религии был Катков в последнее двадцатипятилетие своей деятельности. С подлинно мусульманским фанатизмом Катков уверовал в русское государство как в абсолютное воплощение нашей народной силы. Как для правоверного последователя Корана всякое рассуждение о сущности и атрибутах божества кажется празднословием или же преступною хулою, так Катков во всяком идеальном запросе, обращенном к его кумиру, усматривал или бессмысленные фразы, или замаскированную измену. Невидимая народная сила воплотилась в видимой силе государства. Этой силе вовсе не нужно выражать какую-нибудь идею, соответствовать какому-нибудь идеалу, она не нуждается ни в каком оправдании, она есть факт, она просто – есть, и этого довольно. От человека требуется признать ее безусловно и бесповоротно, покориться и отдаться ей всецело, совершить, одним словом, акт «ислама». Вспоминая в 1869 г. о том, как он сам несколько лет перед тем

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
впервые совершил этот акт ислама, Катков писал: «Пока народ живет, он есть сила, проходящая чрез миллионы людей, неведомо для них самих... Что это за сила, об этом можем мы толковать на досуге, но эта сила есть. В обыкновенную пору она бывает неслышна и незаметна; но бывают минуты, когда она пробуждается и встает самолично в миллионах людей. Как буря, ничем неудержимая, она погонит столбом эти мириады пылинок, не спрашивая, что каждая из них думает или хочет. Все закружится в урагане, когда поднимется эта сила, столь же слепая, столь же неумолимая, как и всякая сила природы. Мелкое и великое, умное и глупое, ученое и невежественное – все равно охватит одна могучая сила. Волей или неволей все покорятся ей, но одних она сотрет, других возвысит... Благо тому, чья мысль и чувство совпадут в один ток с народным влечением, в ком народная сила найдет свой разум и свою волю, кто послужит ей живым и сознательным органом, – благо тому! Но та же сила повлечет бессознательно и тех, кто и не хотел бы, повлечет, не справляясь о наших мнениях». [127]

Этот языческий культ народа не от Каткова ведет свое начало; но Катков первый очистил его от посторонних примесей. Славянофилы, обоготворяя русский народ, приписывали ему всевозможные идеальные качества, – Константин Аксаков, например, объявлял, что этот народ, как он есть, не только лучше всех других народов, но даже есть единственный хороший, единственный христианский народ. Эта намеренная и искусственная идеализация своего народа, очевидно, уже предполагала религиозное отношение к нему. На самом деле славянофилы поклонялись русскому народу не потому, чтоб он действительно был воплощением христианского идеала, а напротив, они старались представить его себе и другим в таком идеальном свете потому, что уже поклонялись ему, каков бы он ни оказался: он был для них не по хорошему мил, а по милу хорош. В таком естественном отношении к народу не было бы ничего предосудительного со стороны людей простых, живущих одною непосредственною жизнью; но как исповедание мыслящих умов, представителей общественного сознания, оно заключало в себе явную фальшь. Этой фальши уже нет в воззрении Каткова. Он имел мужество освободить религию народности от всяких идеальных прикрас и объявить русский народ предметом веры и поклонения не во имя его проблематических добродетелей, а во имя его действительной силы [128]. Но эта сила проявляется, по выражению Каткова, «самолично» лишь в исключительные минуты; постоянного же своего выразителя и представителя она имеет в государстве, в признанной и уполномоченной ею правительственной власти. В религии национализма правительство есть живое личное слово обожевленного народа, и если славянофилы требовали свободы для какого-то другого слова, то это было только их личное требование. Ни из чего не видно, чтобы современный русский народ желал дополнять действие признанной им неограниченной государственной власти посредством свободы мнения, в виде ли совещательного собрания или же свободной печати. Одно из двух: или правительство, по тайному усмотрению Промысла, всегда неуклонно исполняет свое назначение, и в таком случае нет никакой надобности в заявлениях свободного мнения земли по государственным вопросам, – такие мнения только мешали бы правительству и вместе с тем отвлекали бы народ от его настоящего занятия, которое состоит в том, чтобы предаваться «жизни духа и духу жизни»; или же государственная власть – как это и случилось (по мнению славянофилов, впрочем, совершенно ложному) при Петре Великом – может уклоняться с истинного пути и действовать во вред народу, и в таком случае одного свободного мнения, чтобы помочь беде, – слишком мало. Словом, идеальные дополнения, которыми предшественники Каткова хотели снабдить всевластное государство, были или излишни, или недостаточны. Но признать последнее значило бы изменить истинно русскому пути. Катков остался ему верен и объявил, что верноподданническая присяга есть единственная гарантия общественных прав, а внимание высших государственных сфер к голосу правоверных публицистов есть настоящая свобода печати. Когда одно время это внимание, по-видимому, ослабело, Катков хотел отказаться от публичной деятельности, ибо, объявил он, «все остальное – мираж на болоте». [129]

Обожествление народа и государства, как фактической силы, заключает в себе логически отрицание всяких объективных начал правды и добра. Сам Катков хотя иногда близко подходил к этому заключению, однако не вывел его прямо и решительно. Он был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. Самое его преклонение перед стихийною силою народа имело отчасти, как мы далее увидим, философскую подкладку, будучи связано с идеями Шеллинговой «позитивной философии». Быть может, помешало и личное религиозное чувство. Но история сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение. Крайние последствия из воззрения Каткова выведены ныне его единомышленниками. В них он нашел свою Немезиду, как сам он был – Немезидою

Х

Родоначальники нашего национализма, объявляя, что русский народ есть самый лучший, разумели под этим, что он полнее и глубже других воспринял и усвоил вселенские, общечеловеческие начала истины и добра. Если так, то для русского народа и для славянофилов, как носителей его самосознания, являлась прямая обязанность действовать в смысле полнейшей и глубочайшей солидарности со всем прочим человечеством во имя общих принципов и интересов. Но, хотя славянофилы и утверждали на словах, что русские начала суть вместе с тем и вселенские, – на самом деле они дорожили этими началами только как русскими. Господствующий тон всех славянофильских взглядов состоял все-таки в безусловном противополжении русского нерусскому, своего – чужому. «Московские пророки» никогда не отступали от этой первой лжи, которая у лучших из них была лишь прикрыта, но не упразднена усвоенными извне стремлениями к общечеловеческой истине и справедливости. [130]

Но краски чуждые с годами

Спадают ветхой чешуей... [131]

Прикасы «вселенской правды» отпали, и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительного национального интереса. Как настоящий фон славянофильства выступил катковский ислам, предоставлявший всякому на досуге рассуждать о качествах народной силы, но требовавший прежде всего слепого и безусловного преклонения перед этою силой, потому что она сила. Но и тут еще есть двойственность, требующая разрешения. Пренебрежительная почтительность, с которою Катков относился к общечеловеческим идеям и интересам, как к предмету досужих размышлений, без всякого влияния на действительность, могла быть для общественного сознания лишь переходным моментом. Нельзя допускать интерес ко вселенской правде и вместе с тем отодвигать его на задний план, систематически принижать его перед слепой, стихийною силой. Или вселенская правда выше и важнее всего, или ее вовсе не существует. К этому последнему решению дилеммы сознание русского общества пришло в наши дни. Принципиальное отрицание истины как таковой во имя национальных вкусов, отвержение справедливости как таковой во имя национального своекорыстия – это отречение от истинного Бога, от разума и от совести человеческой сделалось теперь господствующим догматом нашего общественного мнения. Человечество есть пустое слово; поэтому никаких объективных, общеобязательных или всечеловеческих норм и идеалов нет и быть не может; понятие об истине сводится к понятию о том или другом народном складе ума, а понятие о высшем благе совпадает с понятием национального интереса. Вот то новое слово, которое предвещали и подготовили нам славянофилы; сознательно и самодовольно провозглашаемое известными и неизвестными писателями, оно воспринимается читающею толпою как непреложная основа всех суждений и разом освобождает общественное сознание от стеснительных требований логики и совести: ведь общечеловеческих критериев истины и добра не существует, а мнения чужих, европейцев, для нас необязательны.

Из множества выражений умственного и нравственного одичания в современной русской печати я избираю одно не потому, чтобы оно было лучше или хуже других, а потому, что оно имеет более серьезную видимость и принадлежит, если не ошибаюсь, профессору одного из наших университетов. Вот как рассуждает этот представитель нынешней русской науки: «Может ли нас радовать похвала иностранца? Говоря по справедливости – нет, потому что эта похвала свидетельствует только о сходстве данной стороны нашей жизни с соответственной стороною чужой жизни. Может ли нас огорчать порицание иностранца? Также нет, потому что оно есть лишь констатирование несходства, и чем энергичнее иностранец бранит и негодует, тем он сильнее подчеркивает это несходство, и ничего больше. Конечно, когда чужеземный доктор „бранит“ наше здоровье, „порицает“ ритм нашего сердца или звук нашего дыхания, тогда мы имеем основание тревожиться и огорчаться. Существенное различие между врачами заключается в том, что одни из них могут быть хорошими, другие плохими, а не в том, что одни из них немцы, а другие французы или русские. Врач, к какой бы он стране или народности ни принадлежал, имеет общее и твердое мерило для своих суждений, а именно – представление о „нормальном человеке“, – представление, добытое точным изучением человеческого организма во все течение его существования, от зачаточного фазиса до момента смерти, и всех анатомических, физиологических и патологических сторон его природы. Совсем не то представляет собою этическая сторона нашей жизни. Здесь нельзя установить неизменный и объективный образ „нормального человека“; наука бессильна в данном случае, потому что перед нею нет определенного, законченного объекта, к которому бы она могла приступить с своими операциями констатирования (sic). Этическое добро и совершенство составляет цель человечества, но люди еще не достигли и не осуществили эту

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
цель. Человечество еще в походе; оно любит добро и желает его, но еще не знает его, потому что знать, в строго научном смысле этого слова, можно только то, что было и что есть. За отсутствием объективного и научно утвержденного образа должного или идеального, людям остается самим формулировать или создавать его. И различные части человечества, на которые оно распалось под влиянием естественных причин, создают, как могут, свои путеводные идеалы; они стремятся к ним не потому, что будто бы знают их объективную истинность, а потому, что любят их всем существом». [132]
До сих пор мы думали, что существенное различие не только между врачами, но и между людьми вообще состоит в том, что одни из них хороши, а другие плохи, одни честны, а другие бессовестны, одни умны, а другие глупы, – а никак не в том, что одни из них немцы, а другие французы или русские. У много и добросовестного иностранца мы всегда предпочитали глупому и нечестному русскому; похвала первого нас радовала, а порицанием последнего мы несколько не огорчались. Мы знали также, что в духовном существе человека есть особый орган, называемый совестью, совершенно независимый от национальных различий и обладающий своими «операциями констатирования», гораздо более достоверными и твердыми, нежели все приемы и орудия врачебного искусства. Мы знали, конечно, что совесть у иных людей притуплена, а у других и вовсе заглохла. Но существованием бессовестных людей несколько, на наш взгляд, не подрывалось объективное значение этики, как существование слепых и глухих нимало не препятствует строго научному характеру оптики и акустики. Мы верили, что «солнце правды» так же освещает все народы без различия, как и солнце физическое. Но теперь, оказывается, *on a chang? tout cela* [133]. Объективное различие между дурным и хорошим допускается отныне только для медицины и естествоведения, а в области нравственности, права и политики признается только различие между своим и чужим: «русскому человеку противно», «нам не по душе», «русский человек был бы недоволен», «нам не нужны», «мы любим» [134] – вот единственный аргумент для решения всех вопросов духа и жизни. О вкусах, конечно, никто не спорит. Спрашивается только: по какому праву говорят от имени русского народа эти господа, из которых многие не принадлежат к нему даже по крови, а иные прямо должны быть отнесены к категории «иностранцев, поведение которых неизвестно»? Но, во всяком случае, так как теперь подобные взгляды получают значение моральной эпидемии, то любопытно узнать, какие же именно вкусы приписываются русскому народу этими сомнительными свидетелями, кого именно они считают наилучшим представителем русского народного духа. Полного единомыслия на этот счет мы, конечно, не найдем: за отсутствием точных «операций констатирования», при определении национального вкуса обнаруживаются личные вкусы и пристрастия; несомненно, однако, что значительное большинство голосов подается нашими патриотами не за св. Сергия или св. Алексия, не за Владимира Мономаха или Петра Великого и даже не за Каткова, а за Ивана Грозного. Вот их настоящий, излюбленный герой! Вот кто является для моралистов «Русского вестника» «рельефным выразителем свойств, во-первых, русского человека, во-вторых, православного и, в-третьих, русского царя» [135]. Правда, г-н Ярош останавливается только на столкновении Ивана IV с Поссевином [136]. Он умалчивает о том, насколько его герой выражал свойства русского человека, когда подгрел уголь под сжигаемых на медленном огне бояр, насколько типичные свойства русского царя проявились в избиении безвинных (по его собственному признанию) новгородцев «тысячи якоже четыре, их же имена ты, Господи, веси»; насколько, наконец, «дух истинного православия выразился в Иоанне» [137] по делу замученного им митрополита Филиппа. Впрочем, эти недомолвки у автора «превосходной статьи» восполняются различными его единомысленниками, которые, не ограничиваясь каким-нибудь отдельным случаем, прославляют, и в прозе и в стихах, Ивана Грозного как цельную личность во всей совокупности его деяний. Этот культ, воздаваемый олицетворенной кровожадности, конечно, возмутителен; но нельзя его считать случайным; он логически связан с основным догматом катковского ислама. Если требуют поклонения для народа как стихийной силы – силы, по словам самого Каткова, слепой и неумолимой, – то, конечно, ни пророк древней Руси, ни преобразователь новой России не годятся для олицетворения такой силы. Самого настоящего ее выразителя, без сомнения, нужно признать в свирепом царе московском.

XI

Итак, возведенное в принцип отрицание всех объективных понятий о добре и истине – с апофеозом Ивана Грозного в виде живописной иллюстрации к этому принципу – вот последнее слово нашего национализма. Здесь выражается его настоящая обнаженная сущность, которую славянофилы прикрывали мистическими и либерально-демократическими украшениями, а Катков пытался совместить с уважением к европейскому просвещению. К сожалению, евангельское слово остается непреложным: нельзя служить двум господам. Культ слепой и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
неумолимой силы есть сам по себе отрицание всякой идеи, всякого просветительного начала. И мог ли фанатический проповедник «сильной власти» возразить что-нибудь тем, кто превозносит самого типичного представителя такой власти? Ведь о том, что сильная власть должна быть вместе с тем разумною и справедливою, мы что-то мало читали у Каткова, а не был же он настолько наивен, чтобы считать справедливость и разумность за непрменные принадлежности силы как таковой.

Если бы даже между нынешним псевдопатриотическим обскурантизмом и старым славянофильством и не было промежуточного звена в лице знаменитого московского публициста, все-таки внутренняя логическая связь между этими двумя крайними терминами нашего национального самоутверждения оставалась бы несомненною. Вместо того чтобы настаивать на русском пути и русских началах, как будто «русское» и «хорошее» значили одно и то же, – следовало точнее и последовательнее отделить в русской действительности и русской истории белое от черного, нисколько не смущаясь тем, что белый цвет одинаково бел для всех народов земли. В отвлеченности славянофилы, конечно, не смешивали различия между светом и тьмой с различием между своим и чужим; они верили в объективные начала истины и добра, выставляли известные вселенские идеалы[138]. Против этих идеалов, вообще говоря, нельзя было ничего сказать. Что можно возразить против церкви, основанной на сочетании единства и свободы; против государственного строя, утверждающегося на совершенном единодушии и согласии правительства и земли; что сказать, наконец, против народной жизни, основной принцип которой есть братская любовь? Заявление таких идеалов вызывает не возражения, а лишь дополнительное указание на тот весьма печальный, но совершенно несомненный факт, что всех этих прекрасных вещей нужно еще достигнуть, так как в наличной действительности они не обретаются. Отсюда прямая обязанность для мыслителя, вдохновленного такими идеалами, определить условия и пути, необходимые для исправления действительности, для возможно полного приближения ее к заявленным идеальным требованиям. Вместо того славянофилы стали уверять себя и других, что их идеалы уже осуществлены русским народом в его прошедшей истории; они потребовали от общества только одного: обратиться к старине, вернуться домой. И в чем же могут они упрекнуть тех людей, которые послушались их зова, обратились к старине, вернулись домой, но в этой домашней старине не нашли ни свободы жизни, ни братского единодушия, а увидели там фигуру Ивана Грозного, перед которою и преклонились с верою и любовью.

Переноса свой вселенский идеал в наше историческое прошлое, славянофилы превратили этот неопределенный идеал в идеал фальшивый, в безобразную смесь фантастических совершенств с дурною реальностью. Но в России все-таки есть историческая наука, и славянофилам не удалось обелить дурные стороны нашей старины и скрыть их прямую связь с худшими явлениями современной действительности. Ввиду этого их последователям оставалось одно из двух: или осудить наши исторические грехи во имя вселенского идеала и таким образом решительно отречься от национализма[139], или же, напротив, во имя национализма окончательно отказаться от всякого общечеловеческого идеала и объявить, что своя чернота хороша и так, потому что она своя.

Законные наследники славянофильства уже не находят нужным подставлять небывалые совершенства под действительные недостатки: в самых этих недостатках они видят настоящее преимущество России перед прочим человечеством. Главный недостаток нашей духовной жизни – это неосмысленность нашей веры, пристрастие к традиционной букве и равнодушие к религиозной мысли, склонность принимать благочестие за всю религию, а само благочестие отождествлять с обрядом. Этот несомненный недостаток, и теперь бросающийся у нас в глаза, сообщил весьма печальный характер и единственному значительному религиозному движению в русской истории – расколу старообрядчества. И вот оказывается, что это ненормальное пристрастие к традиционной обрядности в ущерб другим, умственным и нравственным элементам религии, – что эта болезнь русского духа есть настоящее здоровье и великое преимущество нашего благочестия перед религиозностью западных народов. Те, если верят, то и мыслят о предметах своей веры и стараются познать их как можно лучше; – мы верим без всяких рассуждений, предметов веры мы не считаем предметами мышления и познания, т. е., другими словами, мы верим, сами не зная во что, – не очевидно ли наше преимущество? Иностранцы, рассуждая о религии, предаются вместе с тем и религиозной деятельности, организуют благотворительные учреждения у себя дома, просветительные миссии среди диких народов и т. п.; мы вообще воздерживаемся от этого суетного подвижничества, предаваясь главным образом подвигам молитвенным, утешаясь обилием земных поклонов, продолжительностью и благолепием церковных служб. Не ясно ли наше превосходство: мы служим только Богу, а служение страждущему человечеству предоставляем ложным

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
религиям гнилого Запада.

Так же легко совершается превращение недостатков в достоинства и в области гражданской жизни. Главная наша немощь здесь состоит в слабом развитии личности, а чрез это и в слабом развитии общественности; ибо эти два элемента соотносительны между собою: при подавленности личного начала из людей образуется не общество, а стадо. Тут уже нет речи о законности, о праве, о человеческом достоинстве, о нравственности общественной – все это заменяется произволом и раболепством. И вот культ сильной и только сильной власти, доходящий до апофеоза Ивана Грозного, возводит в принцип коренное бедствие нашей жизни, указывает в нем наше главное превосходство над западною цивилизацией, погибающей будто бы от доктринерских идей законности и права. Эту ненависть к юридическому элементу в народной жизни наши новейшие патриоты разделяют со старыми славянофилами, с тою, впрочем, разницею, что закону и праву противопоставляется как высшее начало у одних – братская любовь, а у других – кулак и палка. При всей неудовлетворительности этого последнего принципа, в нем по крайней мере нет никакой фальши, тогда как братская любовь, выставляемая как действительное историческое начало общественной жизни у какого бы то ни было народа, есть просто ложь.

XII

Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием самой идеи вселенской правды, – вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами; второй был реалист с фантазией; последние, наконец, – реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда. Старое славянофильство всего легче изобличается само собою, если принять без спора его общие принципы, ввиду явного и полного несоответствия между этими вселенскими принципами и тою национальною и историческою действительностью, к которой они исключительно приурочиваются по требованию московской доктрины. Увлечаться фантазиями могут самые умные и почтенные люди, а их близкие по личному чувству естественно дорожат увлечениями своих друзей и наставников. Но для того, чтобы целая партия или школа (не говоря уже о всем обществе или всем народе) постоянно закрывала глаза на действительность и вопреки самой полной очевидности пребывала в уверенности, что грязный кабак есть великолепный дворец, нужно, чтобы эта партия или школа состояла либо из умалишенных, либо из шарлатанов. Отсюда вполне объясняется внешняя судьба славянофильства. Первоначальная доктрина (ни один из ее основателей не дожил до старости) уже во втором поколении стала недвижимым имуществом семейного и дружеского кружка, а до третьего поколения и вовсе не дотянула. Направление же славянофильское (или, точнее, старомосковское) было унаследовано Катковым, а потом новейшими обскурантами, т. е. людьми совсем другого нравственно-практического склада и, вообще, связанными со славянофильством лишь внутреннею логикой основных идей, а не фактическим преемством целого учения.

В последних фазах своего развития наш национализм становится на твердую почву реальных сил и фактов, и чем ниже падает его идейное содержание, тем более делается он, по-видимому, недоступным и неуязвимым для всякого рационального возражения. Всякий спор, всякая умственная тяжба обращается к судилищу общих идей, к общеобязательным законам разума; само разногласие в оценке тех или других явлений человеческой жизни уже предполагает, что мы не довольствуемся простым фактом существования этих явлений, а требуем, чтобы они были достойны существования, и разумный спор может идти лишь о том, насколько они достойны бытия, в какой мере они соответствуют идеальным нормам. Но как же тогда спорить с человеком, который прямо объявляет, что он уважает только факт как факт, ценит лишь силу как таковую, а о достоинствах этой фактической силы, об идеальных качествах, дающих право на существование, предоставляет всякому рассуждать на досуге. Впрочем, и тут еще есть нечто вроде аргумента, допускающего возражение. Понятие силы все-таки предполагает некоторую объективную норму, ибо сила как таковая имеет объективное преимущество перед бессилием и сверх того подлежит количественной оценке. Заявление о факте народной силы может вызвать указание на такие факты, в которых обнаружилась недостаточность этой стихийной силы при отсутствии качеств другого рода. Таким образом, рассуждение здесь возможно, хотя и самое упрощенное. Оно теряет и эту последнюю почву, когда объективные нормы добра и истины уже не только заслоняются культом народной силы, но прямо отрицаются во имя самих немощей и недостатков народной жизни, которые оправдываются и прославляются потому

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
только, что они свои, что они нам нравятся, нам по душе. Вы скажете, например, что одностороннее преобладание в религии богослужебной обрядности и безусловная важность, присвояемая традиционным данным как таковым, есть недостаток народного духа, так как свидетельствует о слабости религиозной мысли, а вам на это отвечают, что именно это-то и хорошо, потому что русский народ не любит рассуждать о предметах религии. Такое воззрение оказывается непроницаемым даже для истин еще более элементарных. Если вы скажете, например, что постоянное, безмерное и нераскаянное злодейство может совмещаться не с настоящим, а только с фальшивым благочестием, так как понятие истинной религии непременно требует если не совершенного, то, во всяком случае, хоть некоторого соответствия между верою и жизнью, – то и на это вам ответят, что общего понятия о религии не существует, а что религиозный вкус нашего народа ценит в ней только мистическую сторону, что «русский человек» любит смирение и потому не нуждается в действительном осуществлении своей веры, что морализм в религии ему не по душе, – а затем уже не встретится никаких препятствий и к тому, чтобы объявить Ивана IV представителем истинного благочестия в русском вкусе. Хотя, таким образом, на почве общих идей прямой спор с этими крайними выразителями нашего национализма совершенно невозможен, так как самое вопиющее противоречие их воззрений человеческому разуму и совести никак не может быть для них внутренним противоречием, а составляет, напротив, предмет их гордости, – существует, однако, и против этой крайней лжи косвенный способ обличения, чувствительный и для самих ее проповедников. Более того: поскольку у этих последних общая основа русского национализма является в окончательном обнаженном виде, коренная несостоятельность этой основы для них еще гораздо опаснее, чем для прежних славянофилов. Выставляя как единственный критерий всех суждений в этической и социальной области противоположение своего народного чужому, наши обскуранты, разумеется, должны предполагать, что их собственное воззрение есть свое для русского народа, что, исповедуя этот ретроградный национализм, они являются исключительными выразителями русского народного самосознания. Итак, вопрос о том, действительно ли русский народ думает так, как они, имеет для них роковое значение.

Обращаться за решением этого вопроса непосредственно к народной массе нет возможности. Можно спросить русскую историю и русскую литературу. Хотя, вопреки славянофильским фантазиям, мы никогда не найдем в нашем прошлом осуществления вселенских идеалов, хотя наша общественная жизнь всегда изобилвала грехами и болезнями, но зато мы имеем немало исторических свидетельств в пользу того, что сам русский народ, в лице своих лучших деятелей, не мирился окончательно с этою дурною действительностью, осуждал ее во имя общечеловеческих требований разума и совести, признавал с большею или меньшею ясностью идеал вселенской правды и старался по мере сил хоть сколько-нибудь приблизиться к его осуществлению. Точно так же величайшие представители русской литературы были вполне свободны от национальной исключительности; они глубоко проникались чужим хорошим и беспощадно осуждали свое дурное – все те стороны русской жизни, которые особенно дороги нашим обскурантам. Но эти последние могут еще, пожалуй, спорить против всех таких указаний. Им ничего не стоит сказать, например, что Владимир Святой и Владимир Мономах не дошли до настоящего русского пути, а Петр Великий от него произвольно отклонился к большому ущербу для России. У наших великих писателей они могут ухватиться за отдельные случайные точки соприкосновения со своими взглядами, чтобы насильно перетянуть этих писателей на свою сторону. В Жуковском они могут ценить не сладкозвучие его поэзии, перенесшей «чужих богов на наши берега», а реакционный романтизм нескольких прозаических рассуждений. Относительно Пушкина ничто не мешает им закрыть глаза и на байронизм его молодости, и на всеобъемлющий универсализм последующей эпохи – и объявить, что лучшее его произведение есть ода «Клеветникам России». Из грибоедовской сатиры на Москву они могут перетолковать по-своему несколько фраз против поверхностной подражательности. Всероссийскую сатиру Гоголя, этот «страшный суд» предсевастопольской эпохи, может для них заслонить отвлеченная, непродуманная проповедь его «Переписки». У Гончарова гениальное по своей объективности обличение русской немощи в Обломове и Райском может казаться им менее важным, нежели несколько общих полемических мест о нигилизме. На Тургенева, ввиду его крайнего европеизма и неисправимого либерализма, лучше всего просто махнуть рукой, так же как и на Салтыкова, и объявить их раздутыми знаменитостями, а произведения их – бессодержательными и ничтожными. Что касается Достоевского, то в нем можно признать не вполне раскаявшегося нигилиста, который свои общехристианские, с Запада навеянные увлечения [140] отчасти искупил своею связью с «Русским вестником» и «Гражданином». Наконец, преклоняясь перед огромною популярностью Льва

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
Толстого, отчего не превозносить до небес художественную силу его романов, умалчивая об их идейных гуманных основах (частью воспринятых от Руссо), подрывающих в корне всякий национализм. Все эти незамысловатые приемы, чтобы скрыть или умалить значение общечеловеческого, чрез Западную Европу воспринимаемого элемента в нашей истории и литературе, все они могут употребляться и действительно употребляются «самобытными» русскими умами. Допустим, однако, что они правы. Положим, действительно, в жизни и слове русского народа значительно только свое, оригинальное, исключительно национальное, а все воспринятое от чужих народов пусто и ничтожно. Как же в таком случае должны мы ценить собственную доктрину этих самобытных умов, если будет доказано, что принципы их мнимо национальной, мнимо русской мудрости прямо и целиком выписаны из иностранных книжек? По нашим понятиям, известное воззрение – свое или чужое, русское или немецкое, все равно – может быть дурным или негодным лишь постольку, поскольку оно ложно и безнравственно, т. е. не соответствует объективным, вселенским нормам, или идеям истины и добра. По понятиям наших крайних националистов, известное воззрение дурно потому, что оно чужое, нерусское. Если так, то их собственное воззрение нужно признать вдвойне негодным – и для нас, и для них самих. Оно негодно для нас, потому что ложно и безнравственно; оно негодно и для них самих, потому что оно чужое, нерусское, потому что оно рабски заимствовано из иностранных источников. Это последнее мы теперь можем доказать самым положительным образом благодаря неожиданной и тем более драгоценной помощи того же «Русского вестника». [141]

XIII

Знаменитый ультрамонтанский писатель, автор книги «О папе» и друг иезуитов, граф Жозеф де Местр, провел, как известно, несколько лет в России в качестве посланника сардинского короля. Как видно из его сочинений, относящихся к этому времени («Петербургские вечера», письма к гр. Разумовскому и др.), Россия взбудила в нем лишь поверхностный интерес; он отнесился к ней с некоторою снохободительною симпатией, но без большого понимания ее особенностей. Зато сам де Местр оказал на русское общество глубокое влияние, вся сила которого сказалась только в наши дни. Я говорю не о католической пропаганде, которая ограничилась лишь индивидуальными случаями обращений в придворных и аристократических кругах и никогда не имела общего значения: я разумею прямо, хотя и посмертное влияние политических идей де Местра на корифеев нашего национализма – Ив. Аксакова и в особенности Каткова, который целиком взял из де Местра все руководящие начала своей политической мудрости, а от него заимствовали эти принципы нынешние обскуранты, доведшие их до абсурда, причем и тут они не были оригинальны, а воспользовались французскою же новейшею карикатурой демостровских идей в книге некоего Бержера – «Principes de Politique». Насколько мне известно, положительный факт заимствования нашими националистами-консерваторами их политических идей у де Местра впервые указан в статьях г-н М-ева «Жозеф де Местр и его политическая доктрина» («Русский вестник», май и июнь, 1889 г.) [142]. И. С. Аксаков и М. Н. Катков, говорит г-н М-ев, «были хорошо знакомы с произведениями де Местра и ценили оригинальную глубину его политических воззрений. Перечитывая статьи обоих московских публицистов, нередко в них встречаешь отголоски мыслей и мнений де Местра» («Р. в.», май, с. 237 и 238). Читатель сейчас увидит, насколько эти отголоски французских идей определили самую сущность нашего национализма.

Мы видели у Константина Аксакова, что основная особенность русского народа состоит в том, что он не хочет принимать никакого участия в управлении, предоставляя это всецело одному правительству. Весьма замечательно, что эту исключительно русскую особенность, неведомую мятежному Западу, увлекся граф де Местр и возвел ее в общий принцип, притом в книге, написанной задолго до его приезда в Россию. «Участие народа в делах управления, – говорит он, – есть фикция, лживый призрак» («Considération sur la France», 1-е изд. в Лозанне. 1796 г.). Такою же фикцией признает он и идею равенства, утверждая свое мнение софизмами, которые нам весьма известны из статей г-на Яроша и множества других «настоящих русских людей». «Вы желаете равенства между людьми потому, что вы ошибочно считаете их одинаковыми. Вы толкуете о правах человека, вы пишете общечеловеческие конституции, – ясно, что, по вашему мнению, различия между людьми нет (!?); путем умозаключения вы пришли к отвлеченному понятию о человеке и все приурочиваете к этой фикции. Это крайне ошибочный и совершенно неточный прием; я желаю открыть вам глаза и могу заверить вас, что выдуманного вами общечеловека нигде на белом свете не увидишь, ибо его в природе не существует. Я встречал на моем веку французов, итальянцев, русских и т. д.; благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персиянином, но я

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
решительно вам объявляю, что сочиненного вами «человека» я не встречал ни разу в моей жизни, и если он существует, то мне неизвестен» (а Христос?). «Поэтому перестанем витать в области отвлеченных теорий и фикций и станем на почву действительности»[143]. На этой почве де Местр опять-таки находит руководящие идеи наших национальных публицистов. «Всякая писаная конституция есть не что иное, как лоскут бумаги. Такая конституция не имеет престижа и власти над людьми. Она слишком известна, слишком ясна, на ней нет таинственной печати помазания, а люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно, таким именно темным и могучим силам, как нравы, обычаи, предрассудки[144], господствующие идеи, которые держат нас в своей власти, увлекая нас и господствуя над нами без нашего ведома и согласия. Они неоспоримы и властны, ибо темны и загадочны... Писаная конституция всегда бездушна, а между тем вся суть дела в народном духе, которым стоит государство».

«Не требуйте от меня, – обращается де Местр к французским демократам, – определения в вашем вкусе, по вашей мерке того, что такое этот народный дух. Я не могу дать вам желаемого определения по той весьма простой причине, что он неуловим. Я в состоянии только обозначить некоторые его признаки. Этот дух есть связующее начало, обуславливающее крепость и прочность государства; прежде всего он выражается в чувстве патриотизма, одушевляющем граждан... Патриотизм есть чувство преданности (un d?vouement). Настоящий патриотизм чужд всякого расчета и даже совершенно безотчетен; он заключается в том, чтобы любить свою родину, потому что она моя родина, т. е. не задавая себе за сим никаких других вопросов. Если мы станем задавать себе вопросы, почему и за что мы любим, – мы начнем рассуждать, рассчитывать, т. е., иначе говоря, перестанем любить (!!)».[145]

Если «вся суть дела в народном духе», то, в свою очередь, вся суть народного духа переходит, по де Местру, в абсолютно монархическое, централизованное государство. «Государство, – говорит он, – есть тело или организм, которому естественное чувство самосохранения предписывает прежде и более всего блюсти свое единство и целостность, ради чего государство безусловно должно руководиться одной разумною волей, следовать одной традиционной мысли. Правящая государством власть, для того чтобы быть жизненной и твердой, должна неизбежно исходить из одного центра».[146] «Вы строите ваше государство, – так обличает своих соотечественников французский учитель славянофильства, – на элементах розни, разброда, которые вы стараетесь привести к искусственному единству грубыми способами, узаконяя насилие большинства над меньшинством. Вы рассчитываете спросом стремлений и инстинктов оконечностей организма заменить регулирующую кровообращение деятельность сердца. Вы тщательно собираете и считаете песчинки и думаете из них построить дом. Я полагаю, что это пустая и праздная затея; я ищу более серьезных основ для государства и управления им, – я кладу в основание его единство действительное и прочное, преемственность в жизни существующую и ходом исторического развития констатируемую, я думаю, что государство есть живой организм, и в качестве такового оно живет силами и свойствами, коренящимися в далеком прошлом, которых само хорошо не знает, повинувшись внутреннему творческому началу, которое также мало известно. Есть тайна в основе его единства, а руководящий его деятельностью принцип преемственности столь же таинствен. То, что я сейчас сказал, конечно, не совсем ясно, но это потому, что оно жизненно верно, ибо начало жизни всегда представляет нечто безусловно неуловимое».[147]

«Монархия есть не что иное, как видимая и осязаемая форма патриотического чувства. Привязанность к монарху есть в то же время лишь внешняя форма привязанности к родине. Такое чувство патриотизма сильно потому, что оно чуждо всякого расчета, глубоко потому, что оно свободно от анализа, и непоколебимо потому, что оно иррационально. Человек, который говорит: „мой король“, – не мудрствует лукаво, не рассчитывает, не совещается, не заключает контрактов, не участвует в финансовой операции, не ссужает своего капитала с правом взять его обратно, буде не окажется дивиденда, – он так мог бы поступить с себе равным, а не со своим королем, которому он предан душою и телом. Ему он может только служить и ничего более. Монархия – это воплощение родины, отечества в одном человеке, излюбленном и священном в качестве носителя и представителя идеи о ней».[148]

Противник демократии, де Местр, подобно Каткову, восставал и против аристократических притязаний на власть, во имя коренных начал своего политического учения о неделимости власти. Аристократия, как и демократия, исходит из ненавистного де Местру начала разделения власти; разница между ними лишь в том, что демократия требует политических прав – иначе говоря, участия во власти – для частных лиц, уже всех граждан, а аристократия – для

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org известного, привилегированного их класса. Но все же это «разделенная власть», т. е. начало, которого де Местр никоим образом не допускал. Политические права отдельных классов, точно так же как и права отдельных лиц, ведут к дисгармонии, нарушая нормальный строй общественной жизни, которая, в силу руководящих ею естественных законов, зиждется на единстве преемственного развития. Права же отдельных классов, так же как и права отдельных лиц, ведут к розни и разброду. Народная жизнь и развитие должны быть проникнуты единством мысли и сознания, а мыслить сообща нельзя, всякое совещание и соглашение приводят неизбежно к сделке, к компромиссу, что вносит искусственные приемы и ложь в общественные отношения, искажая этим здоровое течение народной жизни... Напрасно думают, что путем разделения власти и наделения политическими правами можно привлечь к участию в политической жизни все живые силы страны – этим способом развиваются только все центробежные тенденции разложения.

«Пресловутые права человека и гражданина суть не что иное, как замаскированное желание как можно менее нести обязанностей гражданина, т. е. наименее быть таковым. Права сословия – не что иное, как стремление создать государство в государстве... При аристократическом режиме нация раскалывается, при демократическом она крошится, и затем от нее не остается ничего, кроме буйной пыли...»

Лучшие люди страны отнюдь не должны заботиться о каких-либо особых правах; они должны только нести особые обязанности». [149]

«Высшее сословие в государстве может этим только гордиться, ибо чувство долга и сознание обязанностей очищает и облагораживает, а претензия на права озлобляет и делает мелким и придиричивым. Принцип, украшающий дворянство, тот, что оно налагает обязанности – *noblesse oblige*» [150]

. [151]

В этом рассуждении о вреде прав и высоте обязанностей, в котором несомненные нравственные истины эксплуатируются в одностороннем направлении для известной политической тенденции, читатель, знакомый с передовыми статьями Каткова за последние его годы, легко узнает не только мысли, но даже целые фразы московского публициста. То же самое должно сказать и по поводу дальнейшего развития деместровой теории в применении ее к государственному значению дворянства. [152]

«То или другое сословие отнюдь не должно быть фракцией, выделяющейся из народа и организованной в видах выполнения каких-либо самостоятельных функций, образаемых в политические права, – оно не что иное, как исполнительный орган, служебное орудие монархии, естественное продолжение державной власти, управляющей народом.»

Высшее сословие в государстве предназначено быть исполнителем и истолкователем предначертаний державной монаршей воли, передавая таковую от центра к оконечностям, блюдя за повсеместным ее распространением и точным соблюдением.

Поэтому первая и священнейшая обязанность дворян – серьезное знание и понимание государственных интересов; они – прирожденные стражи охранительных истин». [153]

Из-под пера де Местра, говорит писатель «Русского вестника», возникла эффектная и стройная картина идеальной монархии – «государство, душою которого был король, члены которого составлялись из дворянства, орудием которого была вооруженная часть населения, армия с дворянством во главе и затем трудовая сила в лице толпы (*sic*). В этом государстве дворяне должны развивать в себе искусство и привычку к выполнению двойного рода обязанностей – умение распоряжаться в отношении к народу, привычку послушания в отношении к своему государю. Их священный долг открывать во всем и всегда правду перед лицом своего монарха» [154]. В этом долге говорить правду государю французский писатель, как и его русские ученики, видел лучшую и единственно желанную политическую свободу. «Здесь речь идет, – говорит де Местр, – о настоящей, действительной свободе, понятие о которой как бы утрачено в настоящее время... Теперь под свободой стали понимать или совершенное упразднение власти, или различного рода гарантии против нее. Но это явное искажение того, что следует разуметь под словом «свобода»» [155]. Истинная же свобода, по де Местру, состоит в безусловном поглощении личности народом и государством. Вот его собственные слова в переводе «Русского вестника»: «Так называемая личная свобода – в сущности, не что иное, как своего рода мелкое гражданское самоубийство... Вообразите себе зерно, семя, которое желает раздробиться так, чтобы только одна половина была отдана имеющему вырасти дереву, а другую сохранить лично для себя. Что из этого может произойти? Часть зерна только пропадет без пользы для себя, в ущерб росту дерева, ибо зерно не оживет, пока не умрет как зерно, т. е., иначе говоря, пока не отдаст всего себя дереву. Полное и совершенное поглощение личного я целым, т. е. обществом, государством,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org служит лучшим и совершеннейшим проявлением личности. Поэтому, – заключает де Местр, – в глазах человека здравомыслящего и рассудительного не может быть личной свободы, а только свобода национальная». [156] В 1811 году, во время пребывания де Местра в Петербурге, там возникли слухи о проекте преобразования сената и Государственного совета в смысле дарования этим учреждениям большей самостоятельности. Де Местр увидел в этом проекте стремление к ненавистному ему разделению властей и учреждению либерального управления, против чего и представил в одном письме те самые аргументы, которые впоследствии кстати и некстати употреблял Катков. [157] Последнее слово всей деместровской доктрины высказано в его предсмертном трактате «?claircisement sur le sacrifice» [158]. «Мое политическое учение, – говорит он, – упрекают как явное нарушение принципа справедливости, из которого логически истекают свобода, равенство и братство людей и их естественные гражданские права. Но где же во всей природе можно встретить применение этого либерального и гуманного закона справедливости – я этого не знаю. В общей экономике природы одни существа неизбежно живут и питаются другими. Основное условие всякой жизни – то, что высшие и более сильные организмы поглощают низшие и слабые. Война, конечно, есть нечто чудовищное и способна прежде всего и более всего внушить ужас и отвращение. Но отчего же воины, это орудие войны, пользуются всегда и всюду таким уважением и почетом? Пред ними преклоняются как пред исполнителями великого высшего порядка мироправления, требующего очистительной жертвы». [159]

Воины заслуживают почета, конечно, не потому, что убивают других, а потому, что сами идут на смерть за других. Лучшим тому доказательством служит другой, излюбленный де Местром исполнитель очистительных жертв – палач. Относительно этого звания, столь же для него дорогого, как и звание воинов, де Местр уже не ссылается на общее мнение: он знает, что оно против него. Тут уже мы спросим: отчего палачи нигде и никогда не пользуются уважением и почетом, отчего никто перед ними на деле не преклонялся и не преклоняется? Впрочем, за общественное мнение в ближайшем будущем мы не ручаемся. Мы не знаем, до чего может прийти реакционное одичание, но если палач и добьется общественного почета, то, конечно, не как совершитель каких-то искупительных жертв или исполнитель какого-то высшего порядка мироправления, а просто как самая надежная «опора шкурных интересов». [160] Как бы то ни было, сознательное отрицание справедливости и культ палача связывают де Местра и с крайними представителями нашего национализма, поклонниками Ивана Грозного. Мы не думаем, однако, чтобы влияние на них этого писателя было такое же прямое, как на Аксакова и Каткова. Многосложное воззрение де Местра, состоящее не из одних только бесчеловечных тенденций, его рассуждения, часто фальшивые, но всегда тонкие, а иногда и глубококомысленные, не могут быть доступны и привлекательны для наших обскурантов. Сочувственные им элементы этого учения дошли до них в упрощенном изложении новейших французских реакционеров, вроде упомянутого Бержера. Одно из основных положений этого декадента гласит так: «Совершенно напрасно смешивают юстицию с справедливостью. Справедливость (?quit?) есть первобытное и варварское состояние юстиции; чем более последняя развивается, тем более она делается свободною от начал справедливости». И далее: «...юстиция должна быть точна, строга и слепа». [161]

Вот такая мудрость нам по вкусу и по плечу, ею мы можем вдохновляться всецело. А затем уже ничто не мешает, взявши эти дикости из плохой иностранной книги, положить их в основу самобытного национального русского строя.

XIV

Мы видели главные фазы умственного движения, начатого славянофилами. Поклонение народной добродетели, поклонение народной силе, поклонение народной дикости – вот три нисходящие ступени нашей псевдопатриотической мысли. Теперь нам показан и подлинный источник этой мысли. Все ее, столь для нас знакомые, составные элементы, начиная с невинной идеи государства как живого организма и кончая принципиальным отрицанием справедливости, – все они целиком находятся в политической доктрине, которую впервые почти сто лет тому назад возвестил корифей французской реакционной школы. В богатом и сложном умственном мире Европы направление де Местра есть одно из многих; нельзя сказать, чтобы оно было одно из самых значительных. Далее, в общем воззрении ультрамонтанского писателя, его государственное учение есть только часть, и, вопреки мнению г-на М-ева, часть самая слабая. И вот эта-то крупица от духовной трапезы Запада оказалась достаточной, чтобы питать наше национально-политическое сознание в течение полувека; этот-то обрывок одной из бесчисленных ветвей с западного дерева познания добра и зла гордо противопоставлялся целому дереву, с которого был взят, выдавался

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
за самобытное произрастание, за наше собственное дерево жизни, которое должно разрастись и осенить всю землю.

Ученики де Местра, вместо того чтобы говорить от имени своего учителя, говорили от имени русского народа, который, однако, никогда и ничем не заявлял своего сочувствия доктринам савойского дворянина. Конечно, в нашем историческом прошлом и в нашей современной действительности есть много соответствующего деместровым принципам. Но дело в том, что сам-то русский народ в своей целостности никогда не возводил в безусловный принцип тех или других фактов и свойств своей действительности, из национальных недостатков и исторических необходимостей он никогда не делал себе кумиров. Что личность и общественность у нас мало развиты, что начала права и справедливости еще не укоренились на нашей почве, а потому у нас (как кто-то заметил) честные люди встречаются реже, чем святые, – все это факт. По мысли верных последователей де Местра, так и должно быть, но должно ли так быть по мысли русского народа – это другой вопрос.

Во всяком случае, зная, что источник вдохновения наших националистов есть плохая иностранная мысль, мы уже не станем искать у них выражений русского народного духа. И слава Богу! В самом деле, в каких печальных образах явилась бы нам Россия, если бы в голосе ее мнимых представителей мы должны были признать ее собственный голос. Если бы мы поверили славянофилам и их слово о русском народе приняли бы за слово его самосознания, то нам пришлось бы представить себе этот народ в виде какого-то фарисея, праведного в своих собственных глазах, превозносящего во имя смирения свои добродетели, презирающего и осуждающего своих ближних во имя братской любви и готового стереть их с лица земли для полного торжества своей кроткой и миролюбивой натуры. Если бы, далее, в катковском культе народной силы действительно выражалась сущность русского национального духа, тогда наше отечество явилось бы нам в образе глупого атлета, который вместо всяких разговоров только показывает на свои могучие плечи и свои крепкие мускулы. Наконец, если бы можно было видеть носителей русского самосознания в тех новейших националистах, которые отрицают всякие объективные нормы для мысли и жизни, – тогда пришлось бы уподобить Россию душевнобольному, который принимает все свои дикие и уродливые галлюцинации за настоящую действительность.

Как ни ярко выступают эти три национальные идеала на поверхности нашего общественного мнения, признать в них подлинные образы русского народа мы пока еще не согласны. Но было бы большою ошибкою не придавать значения тем диким понятиям, которые из парадоксов одинокого софиста превращаются на наших глазах в общепризнанные начала русской жизни. Эти взгляды ничтожны по своему внутреннему достоинству перед судом разума и совести; они ничтожны также в смысле оригинальности, как рабские заимствования из чужого источника. Но этим несколько не умаляется их практическая сила, а небывалый цинизм, с которым они проповедают, ясно показывает, что эта сила в себе уверена. Основание такой уверенности очень твердо: это просто факт преобладания в человеке и в человечестве дурных и темных сторон природы над «лучшим сознанием». Враги разума и совести имеют прочную опору в слепых инстинктах; противники личной и общественной свободы могут смело основывать свой успех на свободе дурных народных страстей.

В последнее время повсюду совершилась важная перемена: главным препятствием истинному прогрессу является не то или другое учреждение, а одичание мысли и понижение общественной нравственности. Нелепо было бы верить в окончательную победу темных сил в человечестве, но ближайшее будущее готовит нам такие испытания, каких еще не знала история. Утешительно при этом, что положение дела уясняется, и как бы в предварение страшного суда начинается уже некоторое отделение пшеницы от плевел. В области идей, по крайней мере, это уже очень ясно. Представители темных сил, бывшие доселе, частью по недоразумению, частью по лицемерию, защитниками «всего святого и высокого», договорились, наконец, до принципиального отрицания добра, правды и всяких общечеловеческих идеалов и вместо имени Христа, которым столько злоупотребляли, откровенно кланутся именем Ивана Грозного. Тут утешительно не только ясность, но и законченность мысли: очевидно, это направление высказалось вполне, далее его представителям говорить уже нечего и не о чем. А между тем и у нас слышатся голоса другого рода, и не только старые, но и совершенно новые. Вот, например, какой красноречивый протест во имя общечеловеческих начал против нашего национального мракобесия прочли мы на днях у одного начинающего и многообещающего писателя:

«Мы имеем одну общую вселенную, одну правду, одну красоту... Мы знаем и верим в глубине нашего существа, что есть одна правда, один закон, который все должны признать, одна красота, которую все должны видеть. Без этого нечему было бы учить и учиться, не о чем спорить и соглашаться; без этого

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
не было бы нравственной проповеди и художественного творчества... Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно в этом живом соборном сознании человечества». [162]

На этом русском признании вселенского единства или общечеловеческой солидарности мы и закончим наши очерки из истории русского сознания. Реакция против истинного пути, указанного древней Руси ее просветителем и открытого для новой России ее преобразователем, – реакция против христианской истины и против человеческой культуры может еще торжествовать в общественной жизни, в области тех или других практических вопросов. Но в области мысли и сознания – ее песня спета. Здесь она исчерпала все свое содержание, сказала свое последнее слово и полную ясностью своей лжи утвердила истину.

Приложение к статье «Славянофильство и его вырождение»

В моей критике славянофильства неоднократно упоминалось, что первые представители этого направления признавали на словах вселенский характер религиозной истины и не отождествляли ее с народным мнением. Привожу здесь все образчики этих хороших слов, собранные якобы против меня г-ном Д. Ф. Самариним. Все эти прекрасные славянофильские заявления, на которые я сам не раз указывал, не помешали славянофильству перейти на деле без остатка в нынешний антихристианский и безыдейный национализм. Они, таким образом, лишь обличают внутреннее противоречие и бесплодность этого умственного движения. «Твоими словами сужу тебя». [163]

«Для постижения истины необходимо, – по словам Хомякова, – общение любви, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных – от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности». [164]

Ту же мысль Хомяков формулировал так: «Истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе» [165], что и выражено, по глубокому замечанию Хомякова, в известном церковном возгласе: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповема Отца и Сына и Святаго Духа». Таков взгляд славянофилов на безусловную истину, служащую критерием всякой истины, и на способ постижения ее.

Что же касается мысли славянофилов об отношении отдельных народностей к этой безусловной истине, то она также ясно выражена главными представителями славянофильской доктрины. Самарин говорит: «Вера сама по себе едина, непреложна и неизменна, но в каждом обществе и при каждой исторической обстановке она вызывает своеобразные явления, по существу своему изменяющиеся во всех отраслях человеческого развития в науке, в искусстве, в практических применениях... Закон любви не изменяется, но применение его к практике, в жизни семейной, общественной и государственной, постепенно совершенствуется и расширяется» [166].

Киреевский видел в народности силу для уразумения таких сторон безусловной истины, которые менее доступны другим народностям вследствие их племенных и исторических особенностей; но в народности же он усматривал и опасность уклонения от безусловной истины. «Христианство, – говорит он, – было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России». При этом, однако, «каждое племя, каждая страна в христианском мире не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притом в общем единстве всей церкви, каждый народ, вследствие местных, племенных или исторических случайностей развивший в себе преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной деятельности, естественно должен был и в духовной жизни своей, и в писаниях своих богословов удерживать тот же свой особенный характер, свою, так сказать, природную физиономию, только просветленную высшим сознанием... Каждый народ, принося на служение вселенской церкви свою личную особенность, в самом развитии этой особенности встречает опасность для своего внутреннего равновесия и для своего согласного пребывания в общем духе» [167]. Такая опасность и представилась латинскому миру в том обстоятельстве, что христианство проникло в него через языческий Рим на почве римской образованности, преобладающие начала которой составляли формальность и рационализм: «Западная империя пала, христианство, владевшее еще прежде областями древнего мира, устояло и возвысилось с силою над его развалинами, покоряя германцев-победителей; но человеческое зло и человеческая односторонность примешались к полноте и совершенству дара Божия» [168]. Наконец, Хомяков ясно высказал мысль, что ни одному народу в отдельности не дано не только вполне осуществить в жизни, но даже познать истину во всей ее полноте. В своих «Записках о всемирной истории» Хомяков, переходя от древнего мира к новому, опровергает высказанную некоторыми

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
писателями мысль, будто бы все развитие Европы после Константина есть не что иное, как жизнь и развитие церкви, и в заключение говорит: «До наших времен христианство (принимаемое или отрицаемое) есть закон всего просвещенного мира, но одно только невежество может смешивать церковь, т. е. строгое и логическое развитие начала христианского, с обществами, признающими, но не воплощающими его».[169] Ту же мысль выразил Хомяков в разборе упомянутой статьи Киреевского: «Как бы ни было совершенно человеческое общество и его гражданское устройство, оно не выходит из области случайности исторической и человеческого несовершенства: оно само совершенствуется или падает, во всякое время оставаясь далеко ниже недостижимой высоты неизменной и богоправимой церкви»[170]. Далее в своих «Записках», переходя к эпохе Феодосия, когда христианство было признано государственной религией Рима, Хомяков говорит: «не то государство есть христианское, которое признает христианство, но то, которое признается христианством; ибо не церковь благословляется государством, но государство церковью»[171]. Хомяков отвергал даже слово религия для выражения того понятия, которое заключается в слове вера, так как в слове религия отражается понятие Древнего Рима, который, назначая себе богов, в сущности, признавал себя единственным богом для всех граждан. «Тот только бог, кому Рим позволял, и тот был, без сомнения, бог, кого Рим признавал»[172]. Иначе сказать, Хомяков находил, что с словом религия невольно переносится языческое представление о подчинении веры государственному началу. Ставя, таким образом, веру, как начало объективное, общеобязательное, выше всего, славянофилы придавали и народности значение не самой по себе, а только как органу, призванному осуществлять в жизни учение Христа. Только в меру того, насколько та или другая народность воплощала в себе это учение, они и ценили каждую народность. Если на русскую народность славянофилы возлагали большие надежды, чем на другие европейские народности, то это потому, что России дано было принять учение Христа во всей его чистоте и что это не могло не отразиться на самых свойствах русской народности. В этом были согласны все славянофилы. Относительно же природных, племенных свойств русской народности заметны между ними оттенки во мнениях: некоторые из них не были даже особенно высокого мнения об этих свойствах; другие же видели совпадение племенных свойств с нравственными требованиями христианства. Подтвердим сказанное подлинными словами самих славянофилов. Киреевский признавал, что «во многом даже племенные особенности славянского быта помогли успешному осуществлению христианских начал», однако вовсе не на эти особенности он возлагал свои надежды: «Не природные какие-нибудь преимущества славянского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание; нет! племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, дать ему свободный ход на Божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени»[173]. Во время полемики по вопросу о народности в науке, о чем будет сказано далее, Самарин писал: «Говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православной верою, из которой истекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»[174]. Такого же мнения был и К. С. Аксаков[175]. Что касается Хомякова, то, может быть, ни один из славянофилов не придавал так мало значения племенным свойствам русского народа[176]; он возводил все к тому просветительному началу, под воздействием которого сложилась русская народность: «Если вера, которую, по промыслу Божию, мы предопределены были сохранять, несравненно выше латинства по своему характеру свободы и несравненно выше протестанства по своему характеру единства, если она одна вмещает в себе всю полноту истины, – неужели же эта вера, эти высокие начала могли сохраняться в народе в продолжение стольких веков, не оставляя никаких следов в его быте и внутреннем строе его мысли? Такое предположение было бы противно здравому смыслу. Если же самый быт, и мысль, и внутренняя жизнь народа истекли (хотя отчасти) из начала, которое мы признаем столь высоким, – какое имеем мы право их чуждаться?»[177]. Итак, вот в силу чего, по мнению Хомякова, мы должны дорожить бытом, мыслью и жизнью русского народа! От этого и задачу историческую русского народа Хомяков видел не в осуществлении каких-нибудь племенных особенностей русского народа, а в таком воплощении христианского начала, какого не достигал еще ни один народ. «Для России, – говорит Хомяков, – возможна только одна задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах; или иначе – все, что благородно и возвышенно, все, что исполнено любви и сочувствия к ближнему, все, что основывается на самоотречении и самопожертвовании, – все это заключается в одном слове: христианство. Для России возможна одна только задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ...»

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
Отчего дана нам такая задача? Может быть, отчасти вследствие особого характера нашего племени; но, без сомнения, оттого, что нам, по милости Божией, дано было христианство во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности» [178]. Такова точка зрения Хомякова, а с ним и всех славянофилов на отношение народности к вере.

В 1847 г. Самарин, возражая Белинскому, писал: «Что же такое народность, если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенного сочувствия между этим началом и природными свойствами народа? Так, личность есть начало общечеловеческое, которое развито преимущественно племенем германским и потому сделалось его национальным определением... Любовь есть свойство общечеловеческое, доступное каждому лицу, но которое в одном племени может быть гораздо более развито, чем в другом... Наконец, что гораздо важнее, одно племя может верить твердо в творческую силу любви и стремиться основать на ней общественный союз, другое племя может вовсе не доверять ей, а, допуская ее только как роскошь, основать свое благосостояние на законе и принуждении» [179]. «Нельзя себе представить цельного и свежего народа, который бы не имел веры; а где вера, там нет и быть не может исключительной национальности, в смысле народного самопоклонения, в том единственном смысле, в каком национальность может быть противопоставлена развитию человеческого образования. Вера предполагает сознанный и недостигнутый идеал, верховный и обязательный закон; а кто усвоил себе закон и внес его в свою жизнь, тот через это самое стал выше мира явлений и приобрел над собою творческую силу: уже не прозябает, а образует себя... Под народностью мы понимаем не только фактическое проявление отличительных свойств народа в данную эпоху, но и те начала, которые народ признает, в которые он верует, к осуществлению которых он стремится, которыми он поверяет себя, по которым он судит о себе и о других. Эти начала мы называем народными, потому что целый народ их себе усвоил, внес их как власть, как правящую силу, в свою жизнь... Бесспорно, в мире совершается история человечества, но не кроме народностей, как выражается очень неточно «Русский вестник», а через народности и только через них, как драма на сцене разыгрывается действующими лицами, и только ими. Если бы не было народности, не было бы живого органа для осуществления и заявления общечеловеческих начал».

Возражая на слова «Русского вестника»: «Не нужно дожидаться гения, который бы размежевал область человеческого ведения и отметил нам для пользования общечеловеческое и народное», Самарин говорит: «Не нужно – для нас, потому что мы не противопоставляем народное (как ложное) общечеловеческому (как истинному); не нужно – для нас, потому что мы знаем хорошо, что общечеловеческое осуществляется в истории и постигается через народность. История движется вперед свободным совпадением народностей с высшими требованиями человечества. Где есть, где возможно уклонение от нравственного закона в жизни, там есть и ограниченность в понимании нравственного закона, а всякое ограниченное понимание может быть до бесконечности разнообразно». Полемизируя с «Русским вестником», Самарин писал: «Мы согласимся признать, что каждый исторический народ является с запасом нравственных и умственных сил; но мы при этом упустим из виду, что с понятием силы связано понятие творчества, а всякое творчество предполагает содержание. Мы выразим на той же странице убеждение, что всякий народ может сравниться с другими народами не иначе, как силою оригинального действия, оригинального слова, а на следующей странице мы не задумаемся назвать народность сосудом, в который вливается общечеловеческое содержание (то, в чем уже не предполагается никакой оригинальности), местом, которое нужно застроить» [180].

«Народность есть начало общечеловеческое, облеченное в живые формы народа... С одной стороны, как общечеловеческое, она собою богатит все человечество, выражаясь то в Фидии и Платоне, то в Рафаэле и Вико, то в Бэконе и Вальтере Скотте, то в Гегеле и Гёте; с другой стороны, как живое, а не отвлеченное проявление человечества, она живет и строит ум человека... Всякая истина многосторонняя, и ни одному народу не дается ее осмотреть со всех сторон и во всех ее отношениях к другим истинам. Иная сторона или отношение иному народу недоступны по его умственным способностям или не привлекают его внимания по его душевным склонностям. Я говорю «народу», а не «лицу», ибо, кажется, показал, почему лицо всегда находится в связи с своим народом и вне этой связи бесплодно. Такова тайна исторической судьбы, еще не вполне разгаданная, но несомненная в своем проявлении. Общечеловеческое дело разделено не по лицам, а народам: каждому своя заслуга перед всеми, и частный человек только разрабатывает свою долю в великой доле своего народа... Чем человек полнее принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему человечеству. Я бы сказал, что это

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
несколько странно, если бы всякий из нас не замечал того же самого в отдельных лицах. Чем крепче и определеннее личность человека, тем более обыкновенно внушает он сочувствие... Служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому... Тот, кто себя посвятил высочайшему из всех служений, кто более всех отверг от себя тесноту своего народа, сказал: «Я хотел бы сам лишиться Христа, только бы братья мои по крови к Нему пришли»... Никто не произносил никогда слова любви пламеннее этого слова». Свое возражение на статью С. М. Соловьева «Шлёцер и антиисторическое направление» Хомяков закончил следующими словами, в которых сформулирована его мысль об отношении народного к общечеловеческому: «Разумное развитие отдельного человека есть возведение его в общечеловеческое достоинство, согласно с теми особенностями, которыми его отличила природа. Разумное развитие народа есть возведение до общечеловеческого значения того типа, который скрывается в самом корне народного бытия». [181]

III

Новая защита старого славянофильства

(Ответ Д. Ф. Самарину)

«Правдивая и беспощадная критика современной русской действительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознание главной причины наших зол и, наконец, прямое и решительное требование того, что нужно для России, – вот положительная, истинно патриотическая сторона славянофильства» («Вестн. Евр.», ноябрь 1889, с. 381).

«В важные критические минуты для русского общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящие славянофилы бросали в сторону мечты и претензии народного самомнения, думая только о действительных нуждах и бедах России, говорили и действовали, как истинные патриоты» (там же, с. 364).

«Неуклонно обличая грехи и болезни русской жизни, прямо и громко требуя для нее исправления и исцеления, деятельно поддерживая все начинания правительства, направленные к этой цели, славянофилы заодно с западниками сослужили добрую службу России и доказали на деле свой истинный патриотизм» (там же, с. 383).

Такие мои отзывы несомненно и прямо относятся к тому старому славянофильству, которое взял под свою защиту Г-н Самарин, между тем он совершенно о них умалчивает, а обращает особенное внимание на такие суждения, которые непосредственно касаются идей Г-на Яроша и Комп., а к старым славянофилам имеют лишь косвенное и отдаленное отношение. Г-н Самарин может считать мои благоприятные отзывы о славянофильстве недостаточными; но все-таки если бы он о них упомянул, то это помешало бы ему обвинять меня в каком-то злобном и умышленно несправедливом отношении к родоначальникам нашего национализма. Каковы мои личные чувства к тем или другим писателям – это вопрос, конечно, малоинтересный. К сожалению, из моей мнимой несправедливости к славянофильству Г-н Самарин выводит в конце своей статьи очень далекие и важные заключения. Ради них я считаю нужным выяснить фактическую истину в этом деле.

Прежде чем перейти к более серьезным пунктам, я должен отклонить от себя одно обвинение, столь же странное, сколько и неосновательное. По поводу несомненно преувеличенного значения, которое в первоначальном славянофильском кружке придавалось вопросу о внешних формах быта и в особенности о национальном костюме [182], Г-н Самарин наносит мне неожиданный удар, едва ли способный ослабить комичное впечатление всего этого эпизода. Приведа мое замечание, что «циркуляр министра внутренних дел, разъяснивший тогда несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то, во всяком случае, самым успешным из всех министерских циркуляров», Г-н Самарин выводит отсюда заключение, что я (вместе с редакцией «Вестника Европы») сочувствую правительственным мерам против русского костюма и солидарен с графом Закревским, возбудившим эти меры. Что упомянутый министерский циркуляр имел быстрый и прочный успех, это есть факт несомненный. Но из чего же Г-н Самарин заключил о нашем сочувствии этому успешному мероприятию? Мне остается только объявить за себя и за редакцию «Вестника Европы», что ношение какого бы то ни было костюма (не оскорбляющего чувства стыдливости) мы всегда считали и считаем за неотъемлемое право человека и гражданина и что если бы славянофилы в данном случае твердо стали за право бороды и кафтана, то, несмотря на маловажность предмета, они и тут заслуживали бы, на наш взгляд, полного уважения и сочувствия.

По поводу известного рассказа об обращении Киреевского я утверждал и утверждаю, что, по взгляду этого славянофила, священные и чудотворные предметы становятся таковыми в силу накопления и сосредоточения в них молитвенного действия со стороны верующего народа. Г-н Самарин видит в этом

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
извращение мысли Киреевского, в доказательство чего ссылается на (мною же приведенные) слова, что икона «сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми»[183]. Эти слова противоречат будто бы моему объяснению. Но ведь спрашивается именно: почему сделалась? И прямой ответ заключается в предыдущих словах рассказа: «Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящаяся из нее, отражающаяся от нее на верующих». Как же может г-н Самарин утверждать, что в этом рассказе не говорится, от кого исходит сила, присущая иконе? Но тогда о чем же здесь говорится и зачем указывается на «эти потоки страстных возношений и молитв»? Или рассказ не имеет вовсе никакого смысла, или он имеет тот, который мною указан.

Впрочем, я не имел и не имею в виду касаться собственно религиозной стороны дела и оценивать славянофильские верования по существу. Я хотел только указать на факт несоответствия между понятиями славянофилов о вере и характером того благочестия, которое свойственно огромному большинству русского народа. Г-н Самарин не стал бы отрицать этого факта, если бы вспомнил, например, то, что Хомяков говорит по поводу «богоявленной воды» и других «периодических чудес», особенно чтимых православным людом[184]. Или еще другой пример: тот же Хомяков, как свидетельствует в предисловии к его сочинениям Ю. Ф. Самарин, соблюдал все посты, чтобы сохранять и в этом случае живую связь со всем православным миром, постящимся в те же дни. Это очень хорошо, но вместе с тем совершенно несомненно, что русский народ постится по причинам другого рода, а именно: во-первых, потому, что так следует по закону Божьему и нарушение поста есть тяжкий грех, а во-вторых, также и потому, что самый факт воздержания от скоромного признается реально полезным для души и для тела.

При всем их похвальном стремлении слиться с народом в общей вере славянофилам не удалось усвоить себе тот мистический реализм, который составляет самую суть народного благочестия. К этому реализму Хомяков относился даже с принципиальной враждою, и, таким образом, указанное мною несоответствие остается неопровержимым фактом, совершенно независимо от того, насколько Герцен верно записал рассказ об обращении Киреевского. Ю. Ф. Самарин заключает свое предисловие к богословским сочинениям Хомякова заявлением, что этот писатель есть «учитель церкви». Так как, с одной стороны, это заявление не было оспариваемо никем из славянофилов, а с другой стороны, ни церковь вселенская, ни наша местная не признали Хомякова своим учителем, то употребленное мною выражение «учитель церкви славянофильской», оскорбившее Д. Ф. Самарина, есть точное определение, вполне соответствующее истинному положению дела. Во всяком случае, тут не больше иронии и пренебрежения, чем в названии «поборник вселенской правды», которое дает мне г-н Самарин. Он сетует также и на то, что я сослался на авторитет русского Св. Синода и будто бы неверно передал его отзыв о книге Хомякова: я говорил об ошибках в этой книге, тогда как Св. Синод упомянул только о неопределенности и неточности некоторых выражений, которые «произошли от неполучения автором специально богословского образования» (или, как это передано у меня, «извиняются недостатком богословского образования у автора»). Но чем же иным объясняются те фактические ошибки, которые действительно встречаются в богословских сочинениях Хомякова? Существование этих ошибок (мною указанных) не отрицал и Д. А. Хомяков в своей заметке, на которую ссылается г-н Самарин: он только старался всячески их извинить, перенося отчасти вину на издателей. Старание в данном случае весьма похвальное и не требовавшее с моей стороны никакого ответа. Надеюсь, что эти ошибки исправлены или будут исправлены в последующем издании. Но они несомненно находились в том издании, которое подлежало суждению Св. Синода, и если сей последний вместо слова «ошибка» предпочел употребить более мягкие и снисходительные выражения, то от этого ни смысл его сентенции, ни самое дело нисколько не изменяются.

«Не удостоив, таким образом, – пишет г-н Самарин, – своим вниманием богословских сочинений Хомякова, для уяснения взглядов славянофилов на веру, г-н Соловьев прямо обратился к полемическим брошюрам его против западных исповеданий». Читатель, не знакомый с делом, должен вывести из этой фразы заключение, что существуют, кроме полемических брошюр, еще какие-то богословские сочинения Хомякова, требовавшие моего особенного внимания. Но г-н Самарин хорошо знает, что, не считая нескольких писем и черновых набросков, богословские сочинения Хомякова, собранные в одном томе, состоят именно из этих полемических брошюр. Сказанного мною об этих последних считаю достаточным потому, что при всех их литературных достоинствах вижу в них скорее игру ума, нежели серьезное отношение к церковному вопросу. Сошлюсь на самого г-на Самарина: «Хомяков указывает, например, что в основе догматического учения римского католицизма лежит

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
начало авторитета; полагаю, что и г-н Соловьев не будет оспаривать справедливости этого замечания Хомякова». Оспаривать, конечно, не буду, но вспоминая, как тот же Хомяков настойчиво утверждал, что основное начало католичества есть рационализм, я по совести не могу назвать иначе, как игрою ума это обличение западной церкви, основанное на двух взаимно уничтожающих друг друга обвинениях, из коих одно (рационализм) вымышлено, а другое (принцип авторитета) одинаково применимо ко всем установленным или официальным церквям. Разве не на принцип авторитета ссылается, например, наше духовенство в своих спорах со старообрядцами?

Как религиозные идеалисты, славянофилы разумели под православием «синтез единства и свободы в любви», т. е. нечто существовавшее в их мысли; как националисты и носители русских начал, они придавали безусловную цену известной вероисповедной форме как факту народной жизни. Но не признаваясь себе и другим в этой двойственности, они должны были (иногда сами того не замечая) отождествлять свой туманный идеал с действительностью очень ясной, но далеко ему не соответствующей. В моем указании на эту глубокую и смертельную язву религиозного славянофильства г-н Самарин непонятным образом усмотрел какое-то мое противоречие самому себе. Между тем если я не прав, то у моего почтенного противника есть простой и убедительный способ обличить эту неправоту. Вместо того чтобы выписывать из Хомякова разные хорошие, но довольно бессодержательные фразы, ему стоило только показать мне и читателям, где и как этот учитель выяснил отношение между идеальным православием и православием реальным, а главное, какие практические пути и способы он предложил, чтобы сблизить свой идеал с нашей действительностью, чтобы ввести его в жизнь, или действительную жизнь поднять до идеала. На самом деле Хомяков предпочел проповедовать Западу свой отвлеченный идеал церкви так, как будто бы этот идеал у нас был осуществлен. Против этого г-н Самарин возражает словами Хомякова, что ни одному народу не дано осуществить вполне идеал церкви. Это есть общее место, и о полном осуществлении не было речи. Если же Хомяков думал, что идеал церкви так же мало осуществлен у нас, как и на Западе, то чем же оправдывались его нападения на западное христианство? Разве можно сваливать на одну сторону то, в чем все одинаково виноваты? Или, может быть, Хомяков требовал от западных христиан не осуществления, а только признания истинного церковного идеала? Но где же тот протестант или тот католик, который не признает идеала «единства в свободе и свободы в любви?» И не только эта общая формула, но и более или менее определенное применение ее к вопросу об идеальной форме церковного устройства принадлежит столько же западным богословам, сколько и Хомякову, как с этим должен был волей-неволей согласиться и г-н Самарин. [185]

Враждебно нападая на западные исповедания, выставляя против них обвинения частью неверные, а частью крайне преувеличенные, славянофильские апологеты православия отступили от его истинного духа, духа справедливости и христианской любви. Я не обвиняю их лично за это отступление, а указываю на его объективную причину, именно на раздвоенность их воззрения, в котором интерес национализма преобладал над вселенским принципом христианства. Г-н Самарин решительно восстает против этого указания и подробно опровергает тот силлогизм, на котором оно будто бы основано. Напрасный труд! Дело не о сомнительных силлогизмах, а о несомненных фактах. Тогда как национально-политические стремления славянофилов привели к важным практическим результатам (хорошим или дурным – это другой вопрос), религиозная их деятельность оказалась совершенно бесплодной, она умерла с ними вместе, не передав никакого импульса ни богословской науке, ни церковной жизни. Это не силлогизм, а факт. В этом факте вся сила моей критики славянофильского богословия, чего г-н Самарин, к сожалению, не заметил.

Зато он употребил очень много стараний на опровержение такого обвинения, какого никто никогда не высказывал, а именно обвинения старых славянофилов в культе Ивана Грозного. Сам г-н Самарин, по-видимому, чувствует, что тут что-то не так, что он напрасно приписывает мне это обвинение. Он начинает с такой оговорки: «Помилуйте, да г-н Соловьев говорит это не о славянофилах 40 и 50-х годов, скажет иной читатель, бегло прочитавший его статью; все что им сказано об апофеозе Ивана Грозного, относится не к ним, а к новейшим последователям национализма. Итак, неожиданно заключает г-н Самарин, прежде всего приходится доказать, что г-н Соловьев обвиняет в этом и славянофилов 40 и 50-х годов». Почему же, однако, приходится доказать? Каким образом обвинение кого-либо в культе Ивана Грозного может быть столь незаметным, что ускользает при беглом чтении, так что нужно до него докапываться? Да и с какою целью это делать? Посмотрим, однако, как доказывает г-н Самарин свое утверждение. Во-первых, он приводит мой упрек Константину Аксакову в том, что тот находит для памяти московских собирателей (в том числе и Ивана

IV) одни только благословения. Но ведь г-н Самарин отлично знает, что этот упрек, в том виде, как он высказан, совершенно справедлив, что действительно К. Аксаков (в разбираемой мною «Записке»), прославляя старых московских царей, не делает никакого исключения и никакой оговорки относительно Ивана IV. Но разве это молчаливое включение Ивана Грозного в число других прославляемых царей значит то же, что культ, воздаваемый специально Ивану Грозному? Об этом культе я вовсе не говорил по поводу старых славянофилов, а обвинял в нем единственно новейших крайних националистов (г-на Яроша и Комп.), приводя при этом их подлинные слова. Ошибка г-на Самарина явствует не только из контекста относящихся сюда мест моей статьи, но даже и из тех отрывочных фраз, которые он приводит в доказательство своего утверждения. В этих фразах говорится о внутренней логической связи между крайними терминами нашего национального самоутверждения и о том, что апофеоз Ивана IV есть живописная иллюстрация к последнему слову нашего национализма. Кем же, однако, сказано это последнее слово? Г-н Самарин знает, что оно сказано, по моему взгляду, никак не старыми славянофилами, а некоторыми нынешними писателями, из коих один прямо провозгласил Ивана IV безусловным идеалом русского человека, царя и православного. [186]

Что же касается до логической связи между основными идеями старых славянофилов и их новейших преемников, то эта связь не дает права их смешивать и приписывать одним все то, что говорят другие. Поэтому, настаивая на логической нити, проходящей через все фазисы нашего национализма, я вместе с тем резко разграничивал то, что принадлежит здесь Константину Аксакову, то, что выяснил Катков, и, наконец, то, что ныне обнажил г-н Ярош. В этом последнем я признал Немезиду Каткова, так же как в самом Каткове – Немезиду старых славянофилов. А если бы, по-моему, все они говорили одно и то же, то какая же тут была бы Немезида? Наилучшим образом опровергает г-н Самарин свое ошибочное утверждение, приводя следующую фразу из моей последней статьи: «Как бы то ни было, сознательное отрицание справедливости и культ палача связывают де Местра и с крайними представителями нашего национализма, поклонниками Ивана Грозного. Мы не думаем, однако, чтобы влияние на них этого писателя было такое же прямое, как на Аксакова и Каткова. Итак, заключает г-н Самарин, влияние учения де Местра о культе палача на И. С. Аксакова было прямое, непосредственное. Кажется, мы не навязываем ничего г-ну Соловьеву». Как же, однако, не навязываете? Я говорю о прямом влиянии этого писателя (де Местра) на Аксакова и Каткова, а вы заставляете меня говорить о прямом влиянии учения де Местра о культе палача на И. С. Аксакова, как будто у де Местра не было других учений, действительно имевших прямое влияние на Аксакова и Каткова, и как будто я не изложил этих учений на 5 страницах, прежде чем упомянуть о культе палача. Но, ограничиваясь приведенной фразой, неужели г-н Самарин не видит, что я и в ней прямо противопоставляю крайних представителей нашего национализма, поклонников Ивана Грозного, не только Аксакову, но и Каткову. Если поклонение Ивану Грозному характеризует именно крайних, то оно не может относиться к тем, кого я от них различаю. Точно так же относительно де Местра, – одни (крайние) связаны с ним культом палача, но не прямо, а посредством его новейших французских последователей, на других же, т. е. на Аксакова и Каткова, де Местр имел влияние прямое и непосредственное, но, конечно, не своим культом палача, какового эти публицисты (в особенности Аксаков) никогда не исповедовали, а свою национально-государственную философию, которая мною подробно изложена. Я не хочу подражать дурному примеру г-на Самарина и укорять его в намеренном извращении моих мыслей. Но мне кажется, он в полемическом увлечении не дал себе ясного отчета в том, какого рода логическую связь идей можно находить между старыми славянофилами и их позднейшими преемниками. Чтобы показать, в чем тут дело, воспользуюсь двумя крупными примерами из истории умственного развития. Несомненно, что протестантское движение, начатое Лютером, привело в логическом своем развитии к рационализму и к отрицательной библейской критике. Столь же несомненно, что сам Лютер был мистик и враг не только рационализма, но и самого разума, который он называл не иначе как чертовой блудницей (die Teufelshure). Если поэтому было бы несправедливо приписывать Лютеру мнения Давида Штрауса или даже Шлейермахера, то так же неосновательно было бы ссылаться на выходы реформатора против разума в опровержение логических переходов от его религиозного протеста к позднему рационализму. Другой пример: можно и должно утверждать внутреннюю логическую связь между материализмом Фейербаха и философией Гегеля, из которой этот материализм выродился. Но никакой противник гегельянства не станет из-за этого приписывать Гегелю материалистические идеи, а с другой стороны, если бы какой-нибудь его защитник собрал из его сочинений все фразы и рассуждения, опровергающие

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
материализм, то он этим доказал бы только, что сам Гегель не был материалистом (каким его никто и не считал), но несколько не разорвал бы логической связи между основной идеей великого философа и материалистическим воззрением его последователя. – Точно так же и Г-н Самарин, приведя много выписок из славянофильских писателей, осуждающих Ивана Грозного, несомненно доказал, что эти писатели не были поклонниками этого царя (в чем их никто и не подозревал), но несколько не устранил той мысли, что принцип национализма, присущий и старому славянофильству, в своем последовательном развитии и крайнем выражении логически доходит до культа дикой силы.

Г-н Самарин пытается связать нынешний культ Ивана Грозного с исторической школой, представляемую Кавелиным и С. М. Соловьевым, но собственными цитатами добросовестно опровергает свою мысль. Спор между представителями исторической школы и славянофилами (в особенности Константином Аксаковым) действительно интересен. Существенный смысл его (как видно и из статьи Г-на Самарина) состоял в следующем: Константин Аксаков, безусловный поклонник древней допетровской Руси [187], встречается в ней с таким явлением, как Иван IV. Преклониться перед ним, признать в нем свой идеал было бы логично, но для этого нужно иметь нравственные понятия Г-на Яроша и Комп., а это не всякому дано. Аксаков, напротив, отличался очень твердыми нравственными принципами и очень высокими нравственными идеалами. Итак, ему приходилось: или, прославляя Древнюю Русь, забывать об Иване Грозном, как он это сделал в своей «Записке», за что я его и упрекнул, или же, когда необходимо было о нем вспомнить, Аксаков должен был для полного оправдания боготворимой им старины усугубить личную виновность царя, свалить на него одного весь грех, представить его не только нравственным чудовищем (каковым он был в действительности), но еще, так сказать, чудовищем историческим, чем-то совершенно исключительным, необъяснимым ввиду того прекрасного и святого общества, среди которого он жил. Прямую противоположность этой антиисторической крайности представляет взгляд Кавелина. Относясь вполне отрицательно к допетровской Руси, он всю вину Ивана Грозного переносил на ту тупую и бессмысленную среду, в которой этому царю суждено было жить и действовать. Конечно, и Кавелин признавал (в словах, приведенных Г-ном Самариным), что Иоанн «сделался ханжой, тираном и трусом», что он «глубоко пал», конечно, и Кавелин решительно заявлял: «Мы не хотим оправдывать Иоанна, смыть пятна с его жизни, мы хотим только объяснить это до сих пор столь загадочное лицо в нашей истории». Таким образом, этот взгляд не имеет ничего общего с взглядом Г-на Яроша, возводящего Ивана Грозного без всяких оговорок в абсолютный идеал. Тем не менее, сваливая весь грех на общественную среду, Кавелин впал в крайность, несостоятельную в нравственном смысле столько же, сколько взгляд К. Аксакова несостоятелен в смысле историческом. Эти две противоположные крайности уравновешены во взгляде С. М. Соловьева, который делит грех пополам между царем и народом. «Признавая за Иоанном значение важного самостоятельного деятеля в нашей истории, С. М. Соловьев не находит, однако, возможным оправдать его ни с нравственной точки зрения, ни с точки зрения суровости нравов того времени». Но он не оправдывает также и того общества, которое отчасти активно, а еще более своею пассивностью благоприятствовало развитию таких характеров. При всем моем отвращении к нынешнему культу Ивана Грозного, я должен заявить, что безусловно согласен со взглядом моего отца, и если Г-н Самарин употребил этот взгляд, как орудие против меня, то он весьма ошибся. Так же ошибся он, наполнив свои статьи обильными цитатами из разных славянофильских сочинений в доказательство того, что старые славянофилы не были исключительными националистами, что они также проповедовали вселенские христианские идеи правды и добра. Но ведь я именно и утверждал, что в старом славянофильстве национализм был прикрыт этого рода универсальными идеями, от которых он стал освобождаться только у Каткова, а окончательно освободился лишь у Г-на Яроша и Комп. Но почему, спросит Г-н Самарин, считаю я эти благородные идеи за прикрасы, за «краски чуждые»? Да именно потому, что они «с годами спадают ветхой чешуей». Национально-политическая идея славянофилов пребывает и действует донныне в новых формах, а их универсально-христианский идеал оказался пропавшим без вести. Для убеждения Г-на Самарина в том, что приведенные им прекрасные места из сочинений старых славянофилов несколько не противоречат моему взгляду на славянофильство, я даю ему следующее совершенно серьезное обещание: когда я буду иметь возможность перепечатать свои «Очерки из истории русского сознания», я присоединю к ним в соответствующих местах все без исключения его выписки из славянофильских сочинений, причем не изменю ни одного слова в своем тексте.

Многое в возражениях Г-на Самарина объясняется одним общим его недоразумением относительно характера и задачи моих «Очерков». Представьте

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
себе землемера или топографа, который начертил план известной местности. Может быть, этот план совершенно неверен и никуда не годится, а может быть, он и верен, но для кого-нибудь не нужен или даже вреден. Но вот является критик, который подробно доказывает, что этот план есть намеренное извращение истины, потому что в нем изображение реки несколько не напоминает действительную воду, а лес обозначен так, что невозможно разобрать отдельных деревьев и кустов. Нельзя сказать, чтобы такая критика была совершенно ложною: ведь это правда, что и река, и лес на плане вовсе не похожи на настоящие. Подобным образом справедливы и некоторые замечания г-на Самарина: действительно, славянофильство в моих очерках имеет не тот вид, в котором оно представлялось самим славянофильским писателям и в котором оно дорого г-ну Самарину. Но мой почтенный противник не принял во внимание, что топографический план не есть пейзаж и что я занимался в своих очерках главным образом принципиальною критикою нашего националистического движения, а не воспроизведением прекрасных мест из разных славянофильских сочинений.

К сожалению, г-н Самарин не ограничился тем, что мой «чертеж» разобрал с точки зрения ландшафтной живописи. К этому невинному, хотя и досадному недоразумению он присоединил другое, обвинивши меня в каких-то коварных умыслах и тайных целях, ради которых мне понадобилось заключить временной союз с «Вестником Европы» и «поморочить публику своим либерализмом» (подлинные слова г-на Самарина). Все это есть такой же несомненный факт, как и мой переход в римское католичество, которое вдруг оказалось таким широким, что несколько не препятствует мне быть, по уверению некоторых духовных журналов, протестантским рационалистом, мистиком, нигилистом, старовером и, наконец, иудеем. [188]

IV

О грехах и болезнях

– Н. Страхов. «Наша культура и всемирное единство». – Замечания на статью г-на Влад. Соловьева «Россия и Европа»

Много болезней точат безмерное тело России.

Мне стыдно – за наше общество.

Вот и почтенный автор «Рокового вопроса» объявил меня врагом отечества. То, что он говорит на эту благодарную тему, было уже высказано – и с большою силою – во многих газетных статьях. «Будь самим собою», – сказал себе г-н Страхов («Р. в.», с. 252) – и вышел усердным, хотя и слабым подражателем газетных «патриотов». Есть, однако, важная разница между ними и нашим критиком, и – увы! – не в его пользу.

Быть может, читатели помнят, что статья «Россия и Европа» была написана на тему о немощах русского просвещения и о пустоте славянофильских претензий. Так как эти последние нашли себе систематическое выражение в известной книге покойного Данилевского, то мне и нужно было заняться ее разбором. Популярны газеты, представляющие нынешнее русское просвещение, естественно, были возмущены моим отрицательным взглядом, но не ограничились упреками во вражде к отечеству, а стали прямо опровергать мои положения, доказывая, что наша культура процветает, что в науках, искусствах, литературе мы отчасти уже превзошли Европу, а отчасти непременно превзойдем в самом близком будущем. Все это было хотя и недостоверно, но вполне понятно, натурально и последовательно. Если при этом мне приписывались и такие мысли и чувства, каких я никогда не имел, то это происходило, конечно, по искреннему недоразумению и извинялось быстротою газетной работы. Что же г-н Страхов? Написавши на досуге целый трактат под заглавием «Наша культура и всемирное единство», попытался ли он доказать цветущее состояние и высокую культурно-историческую самобытность нашего национального просвещения, указал ли он в настоящем хоть на один положительный и определенный задаток нашего великого будущего? Ничуть не бывало! Мнение о немощи русского просвещения есть настоящее, серьезное мнение самого г-на Страхова. Высказавши его самым решительным образом в «Борьбе с Западом», почтенный критик и теперь не берет его назад, а еще подтверждает новым заявлением, говоря, что ему стыдно за русское общество. Правда, он горячо протестует против всякого сопоставления своего пессимизма с моим, однако поистине никакой «великой разницы в самом смысле упреков» не оказывается. По словам г-на Страхова, упреки славянофилов (к ним причисляет он и себя в этом случае) относятся к общественному слою, «заправляющему у нас почти вполне и внешними, и внутренними делами, но никак не ко всему народу, взятому в его внутренних силах и возможностях» («Р. в.», с. 254). Но кто же отрицал эти внутренние силы и возможности? Печально только то, что, оставаясь вечно под спудом – в «глубине» и «молчании», – эти возможности ничуть не мешают той общественной действительности, за которую даже любвеобильному г-ну Страхову стыдно. Итак, из-за чего же этот почтенный писатель напал на меня в хвосте газетных обличителей? Признавши

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
немошь действительного русского просвещения, он тем самым признал истинность моего взгляда и пустоту своего негодования. Напрасно и неудачно затронувши эту сторону дела, Н. Н. Страхов сосредоточил свои усилия на защите, против меня, исторической теории Данилевского. Что при этом о самых существенных моих возражениях искусный критик старательно умолчал, а другим придал нарочно бессмысленный вид и ни одного серьезно не разобрал – это в порядке вещей и несколько меня не удивило. Не удивился я и тому, что фальшивость или бессодержательность критических замечаний прикрыта обилием бранных восклицаний. Но что меня поразило, – несмотря на достаточное знакомство с самобытными приемами русской полемики, – это та бесцеремонность, с которою г-н Страхов подставил, вместо основной мысли Данилевского, какую-то совсем иную, сославшись в оправдание на свое собственное прежнее суждение! По теории Данилевского, славянство[189] хотя и не имеет никакой всечеловеческой задачи (единое человечество здесь отрицается), но, будучи последним в ряду преемственных культурно-исторических типов и притом самым полным (четырёхосновным), должно прийти на смену прочим, частью отживших, частью отживающих типов (Европа); славянский мир есть море, в котором должны слиться все потоки истории, – этою мыслью Данилевский заканчивает свою книгу, это есть последнее слово всех его рассуждений. Слияние же исторических потоков в славянском море должно произойти не иначе, как посредством великой войны между Россией и Европой. По поводу этого рокового кровопролития Данилевский прославляет войну вообще как единственный достойный способ решения мировых вопросов и даже сравнивает ее с явлением Божиим на горе Синае. Тем не менее г-н Страхов уверяет, что это воззрение отличается духом кротости[190], допуская в будущем существование и развитие других культурно-исторических типов рядом со славянским, Данилевский высказывает и в целых главах своей книги развивает противоположную мысль; ее же поэтическим выражением завершает он и все свое исследование. Но г-н Страхов на Данилевского и не ссылается: ему довольно привести свой собственный отзыв, сделанный при появлении «России и Европы» («Р. в.», с. 213). Что же, однако, доказывает эта ссылка на самого себя, кроме того, что г-ну Страхову и в прежние времена случалось грешить против истины?

Старый и опытный литератор, он отлично знает недостатки и слабости читающей публики: ее невнимательность, забывчивость, предубежденность против известного рода мыслей, неспособность или неохоту вникать в умственные и нравственные предметы. Этими отрицательными свойствами, неизбежными у большинства читателей, г-н Страхов пользуется с великою смелостью: на них главным образом рассчитана его последняя статья.

Если бы дело шло о чисто литературном споре, то я мог бы покончить мой ответ этим общим отзывом, предложивши в заключение всякому желающему считать «замечания» критика со статьею «Россия и Европа» и с книгою Данилевского. Но вопрос об истинности или ложности новославянофильской теории прямо связан с самыми существенными вопросами русской жизни, и я нахожу невозможным оставить дело невыясненным.

И

При виде отвратительной и постыдной оргии человек напоминает своим ближним, что безмерно пьянствовать и объедаться – дело дурное и вредное; а на это ему с негодованием возражают: «Как? ты утверждаешь, что пшеница, вино и елей суть безнравственные вещи? Да где же твои доводы? Ну-тка докажи!» – Совершенно подобное «недоразумение» произошло между мною и г-ном Страховым. Он требует, чтобы я ему доказал – что бы вы думали? – безнравственность принципа народности! «Очень жаль, что г-н Соловьев, порицая так сильно принцип национальности, нигде не объясняет, чем же именно он противен нравственности, все равно, высшей или низшей» («Р. в.», с. 207); и далее: «Безнравственность принципа народности г-н Соловьев, кажется, считает вовсе и не требующую доказательств» (*ibid.*); и еще: «Понятно теперь, почему у г-на Соловьева нет вовсе доводов, объясняющих безнравственность начала народности; таких доводов и быть не может» («Р. в.», с. 213). Это, конечно, вполне понятно; но вовсе не понятно, почему г-н Страхов искал у меня доводов для такой невообразимой нелепости, которая ему, Бог весь с чего, приснилась. Трудно поверить, чтобы тонкий ум почтенного критика не понимал различия между национальностью и национализмом, – ведь это то же самое, что различие между личностью и эгоизмом. Приходило ли кому-нибудь в голову утверждать, что в принципе личности есть что-нибудь безнравственное, тогда как безнравственность эгоизма не требует и доказательств? Распространяться о безнравственности национализма, или национального эгоизма, покушающегося на жизнь и свободу чужих народностей, было бы, безусловно говоря, столь же излишне, как доказывать безнравственный характер личного эгоизма. Но так как мания национализма есть господствующее заблуждение наших дней, то я и разобрал его с нравственной точки зрения в нескольких статьях, хорошо

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
известных г-ну Страхову, но не принятых им во внимание. Гораздо легче
требовать невозможных доводов в пользу выдуманной вами на смех нелепости,
нежели возражать на действительные аргументы против любезного вам
заблуждения.

Другое изобретение г-на Страхова есть тот смешной и глупый поступок,
который он мне приписывает на с. 202: «В этих оценках, – говорит он (речь
идет о нашей культуре), – очень ясно обнаружился тот недостаток любви, в
котором упрекал его когда-то И. С. Аксаков. Г-н Соловьев отвечал на это,
что он не раз заявлял о своей любви к России». Ссылаться на свои заявления
о любви к России я никак не мог по той простой причине, что никогда таких
заявлений не делал. На самом деле было нечто совершенно другое. Покойный И.
С. Аксаков, нападая на одну мою статью (напечатанную Н. Н. Страховым в
«Славянских известиях»), сделал по недосмотру ошибочное замечание, будто,
говоря о «вере» в народ, о «служении» народу, я ничего не говорил о «любви»
к народу. В своем ответе я поправил эту фактическую ошибку И. С-ча, приведя
те места моей статьи, где развивалось определенное понятие о том, в чем
любовь к народу должна состоять и выражаться – именно в сочувствии истинным
народным потребностям, в деятельном стремлении пособить настоящим не только
материальным, но преимущественно духовным нуждам народа, причём как на
образцы такой любви я указывал на ап. Павла, на князя Владимира Киевского,
на Петра Великого [191]. Где же тут заявления о своей любви к России? Или
г-н Страхов не понимает, что одно дело – разбирать общеинтересный вопрос о
сущности истинного патриотизма и совсем другое – заявлять о своих личных
чувствах, которых никому не нужно знать? Покойный Аксаков не продолжал
начатого им спора, но я мог ожидать, что г-н Страхов покажет мне теперь
ошибочность моих понятий (понятий, досточтимый критик, понятий!) о любви к
народу или о патриотизме. Но он предпочел приписать мне небывалые
заявления, чтобы иметь повод усомниться в моей правдивости. Любовь –
восклицает он – доказывается не заявлениями! Вот глубокая и новая истина,
сознание которой не помешало, однако, почтенному Н. Н. Страхову
распространиться под конец о своих личных чувствах к России («Р. в.», с.
255).

Не буду перечислять других случаев, где г-н Страхов заменяет возражение
изобретением. Ограничусь общим и кратким ответом на все такие случаи: Не
послушайтесь на друга вашего свидетельства ложна. Для критика, столь
уважающего, по-видимому, заповеди десятизакония, этого будет достаточно. Что
же касается читателей, которым г-н Страхов взялся «помочь в этом деле» («Р.
в.», с. 203), то считаю бесполезным напомнить им в нескольких кратких
тезисах свои мысли о национальности вообще и о России в частности.

1. Народность есть положительная сила, и всякий народ имеет право на
независимое (от других народов) существование и на свободное развитие своих
национальных особенностей. [192]

2. Народность есть самый важный фактор природно-человеческой жизни, и
развитие национального самосознания есть великий успех в истории
человечества. [193]

3. Национальная идея, понимаемая в смысле политической справедливости, во
имя которой защищаются и освобождаются народности слабые и угнетенные,
имеет высокое нравственное значение и заслуживает всякого уважения и
симпатии. [194]

4. Национализм, или национальный эгоизм, т. е. стремление отдельного народа
к утверждению себя на счет других народностей, к господству над ними, –
есть полное извращение национальной идеи; в нем народность из здоровой,
положительной силы превращается в болезненное, отрицательное усилие,
опасное для высших человеческих интересов и ведущее самый народ к упадку и
гибели. [195]

5. Русский народ обладает великими стихийными силами и богатыми задатками
духовного развития. [196]

6. Национальная самобытность России, проявившаяся, между прочим, в нашей
изящной литературе, не подлежит сомнению. [197]

7. Истинный дух русской народности, определяемый высшим нравственным
началом, выразился в обстоятельствах, сопровождавших возникновение русского
государства (призвание варягов), а также крещение Руси, потом в реформе
Петра Великого и, наконец, в восприимчивом, отзывчивом и всеобъемлющем
характере русской поэзии. [198]

8. В настоящее время, при искусственном возбуждении в русском обществе
грубо эгоистических инстинктов и стремлений, а также вследствие некоторых
особых исторических условий, духовное развитие России задержано и глубоко
извращено, национальная жизнь находится в подавленном, болезненном
состоянии и требует коренного исцеления. [199]

Если бы г-н Страхов серьезно и искренно держался тех мнений, которые он не
раз высказывал, начиная от «Рокового вопроса» и кончая заключительными

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
страницами «Борьбы с Западом», мнений, вполне совпадающих с последним и самым важным из моих тезисов, он должен бы был не вооружаться против меня, а поддерживать и руководить мой слабый ум в трудном деле исследования наших общественных грехов и болезней. А вот теперь вместо того приходится заниматься болезненными продуктами самого Г-на Страхова.

II

«Что значит „единое по природе“ человечество? По обыкновенному пониманию это значит, что природа у всех людей одна, что они равны между собою по своей природе, а следовательно, и «по нравственному назначению». Г-н Соловьев сам нередко употребляет это слово равенство; но потом без всяких оговорок ставит на место его единство, а «единству» он дает совершенно другой смысл – и в этом-то простейшем софизме заключается источник всего его воодушевления! – Под единством он разумеет такое отношение между людьми, по которому они образуют единое и нераздельное целое» («Р. в.», с. 205). В указанный Г-ном Страховым софизм я впал бы действительно лишь в том случае, если бы мое понятие о человечестве как едином и нераздельном целом допускало существенное неравенство его частей (по отношению к абсолютной цели их бытия); если же я имею о человечестве как целом такое понятие, которое необходимо требует равенства (в указанном отношении) всех его частей и элементов (народов и неделимых), то я могу, без всякого софизма, под единством целого разумею и равенство его частей. Поэтому Г-ну Страхову вместо не идущих к делу рассуждений об отвлеченных возможностях, о том, что части целого «могут быть различны по своему достоинству» и т. д. (с. 206), следовало бы прямо разобрать утверждаемую мною идею единого человечества. Подойдя к ней, наконец, после многих обходов, Г-н Страхов жалуется на то, что я подтверждаю свою мысль лишь глухими ссылками на различные авторитеты: на Сенеку, на ап. Павла, на положительно-научную философию, т. е. на Огюста Конта (?). «Не слишком ли уж много этих ссылок?» (с. 217). Из многого выберем наилучшее. По учению ап. Павла (1 Кор. 12, и Ефес. 4), истинное, возрожденное во Христе человечество есть единое живое целое, духовно-физический организм, реально несовершенный, но возрастающий и развивающийся до идеальной полноты и совершенства; члены этого организма безусловно солидарны между собою, все необходимы для каждого и каждый необходим для всех, так что благосостояние или страдание одного прямо отзываются благосостоянием или страданием всех других; и так как каждый имеет свое безусловное значение, свое незаменимое место в общей жизненной цели, то, следовательно, все по отношению к целому безусловно равны между собою. Эта идея всеединого человечества, несмотря на свою общность, достаточно определена именно в том смысле, что в ней единство целого совпадает с равенством всех частей, а потому на почве этой идеи я употреблял и – не во гнев Г-ну Страхову – всегда буду употреблять эти два термина как однозначащие. Но почтенный критик, избалованный Данилевским с его столь точною «анатомией» человечества, требует и от меня чего-нибудь в этом роде. Он находит, что я должен бы хоть намекнуть на то, как я представляю себе самую организацию человечества. Почему же только намекнуть? Без сомнения, анатомическая точность Данилевского для меня недостижима, но некоторые прямые и определенные (хотя весьма неполные и отрывочные) указания на основную органическую форму человечества Г-н Страхов может найти у меня, но только, разумеется, не в статье «Россия и Европа». Да и зачем ему искать этого именно тут? Г-н Страхов может, конечно, без каких-нибудь особенных затруднений получать всякие книги и брошюры. Но, наверное, этот великодушный критик никогда не воспользуется своим удобством для ознакомления с моими мыслями: ему слишком выгодно побеждать меня в пустом пространстве. «Какое же право, – продолжает он, – мы имеем называть что-нибудь организмом, если не можем указать в нем ни одной черты органического строения? Вместо того Г-н Соловьев с величайшими усилиями вооружается против культурно-исторических типов Данилевского и старается подорвать их со всевозможных сторон, очевидно, воображая, что когда человечество явится перед нами в виде бесформенной, однородной массы, в виде простого скопления человеческих неделимых, тогда-то оно будет всего больше походить на живое целое» (с. 219). Откуда, однако, такое странное рассуждение? Как будто кроме несуществующих «культурно-исторических типов» нельзя найти у человечества действительных частей и органов? А деление на Восток и Запад? А разные племена и народы, религиозные и социальные корпорации – чем же это не черты органического строения? Ведь ничего этого я не отрицаю, а следовательно, и не могу видеть в человечестве простого скопления неделимых. Но что подделаешь с Г-ном Страховым? Ему нужна альтернатива: «или культурно-исторические типы, или бесформенная, однородная масса!» Так ему хочется – и все тут: *der wille ist ein ungrund*. [200]

С этой точки зрения нечего удивляться, что почтенный критик собирает на мою

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
голову самые противоречивые укоры. Хочется ему на с. 207, чтобы я высокомерно относился к Западу, и вот я высокомерен до наглости; хочется на с. 252, чтобы я был подобострастен перед Европой, и вот я раболепствую до холопства. Захотелось г-ну Страхову на с. 248, чтобы я был чрезвычайно наивен, и я поражаю всякого своею наивностью, а на с. 229, по той же творческой воле г-на Страхова, я являю небывалый доселе пример коварства. Особенно тяжела пришло мне эта глава: «Объединители». Попрекнувши меня Александром Македонским, римскими гонителями христиан, а равно и испанскою инквизициею, г-н Страхов идет далее в глубь времен и довольно прозрачно намекает на мою солидарность с царем Навуходоносором, причем сам является сторонником бедных евреев, сидевших на реках Вавилонских и плакавших (с. 233). Ну, это уж чересчур! Как будто не видно всякому, кто из нас двоих сидит на реках Вавилонских и кто пляшет перед истуканом на равнине Дура... Впрочем, г-н Страхов шуток не любит. Итак, скажу ему прямо и серьезно. Приписывая мне сочувствие к насильственному объединению, он имел в виду вопрос о соединении церквей, о котором я писал в «Руси» покойного Аксакова, в «Православном обозрении» и в «Славянских известиях» под его же редакцией. Прошу же его сказать, предлагал ли я когда-нибудь (в помянутых ли статьях или где бы то ни было) для этого объединения другой путь, кроме свободного и сознательного, на всестороннем обсуждении спорных пунктов основанного соглашения обеих сторон? Указывал ли я другое практическое средство для желанной мною цели, кроме полной религиозной и научной свободы? Утверждал ли я когда-нибудь, что «духовное царство» Рима есть совершенный идеал всемирного единства? А затем прошу его сообразить, что заведомо ложное причисление им меня к сторонникам насильственного объединения тем более неприлично, что самые близкие и реальные примеры такого объединения находятся, как ему хорошо известно, совсем не там, где он их указывает.

III

«Обо всей истории (?) культурно-исторических типов, об этой „естественной системе“ истории г-н Соловьев, на основании своего разбора, произносит следующий заключительный приговор: это система, соединяющая разнородное и т. д. Боже! как громко и резко, а какая путаница! Я хочу сказать, что тут набраны всякие, самые разнородные, но все общие упреки, так что эту характеристику можно отнести ко всякому очень плохому рассуждению» («Р. в.», с. 219). В общем заключении из подробного разбора теории Данилевского я только то и хотел сказать, что эта теория принадлежит к числу «очень плохих рассуждений». А частные основания для этого общего суждения находятся в самом разборе. Но на г-на Страхова мне не угодить. С одной стороны, он недоволен «общими упреками», а с другой – ему не нужны «частные доказательства». «Если система Данилевского, – продолжает он, – несостоятельна, то, очевидно, нужно открыть ее главный грех, и тогда мы вполне пойдем ее несостоятельность, и не нужно будет подбирать разных частных доказательств, из которых не выходит одного общего» («Р. в.», с. 219, 220). Главный грех в «системе» Данилевского состоит в том, что она основана на мнимой величине, ибо культурно-исторических типов в смысле Данилевского, как это указано и, с вашего позволения, доказано в моем разборе, не существует и никогда не существовало в действительности. Г-н Страхов сам это знает, а потому и старается как-нибудь обойти мои частные доказательства.

Вместо того чтобы показать мне действительность выдуманного Данилевским деления, г-н Страхов пускается в длинное рассуждение о естественной системе вообще. Рассуждение это начинается такими словами: «Прежде всего, г-н Соловьев, без сомнения, вовсе не понимает требований естественной системы» («Р. в.», с. 220), – а продолжает на следующей странице так: «Должно быть, однако же, г-н Соловьев кое-что знает о естественной системе». Это великодушное противоречие не соблазняет меня, однако, настаивать на своем понимании естественной системы. Я рад и тому, что с полною ясностью понял то боковое движение, посредством которого г-н Страхов хочет уйти от «рокового вопроса» о действительности культурно-исторических типов. Поговоривши достаточно о равнобедренных треугольниках и т. п., искусный критик выбирает, наконец, из всех моих возражений одно, наименее важное, но не для того, чтобы его опровергать, а ради такого заключения: ну что за беда? одна ошибка не в счет! ведь это только при непонимании естественной системы можно воображать, что она должна быть сразу вполне точною и безошибочною! У читателя, которому г-н Страхов «помогает» в этом деле, так и остается впечатление, что в теории Данилевского указана только одна ошибка, да и то маловажная. Но неожиданно для почтенного критика в числе его читателей оказался и я, и тут уже ему придется помогать самому себе. Мне-то уж он не станет говорить об «одной» ошибке, когда я показал, что защищаемая им теория вся сплошь состоит из ошибок и, следовательно, ни в каком случае «естественною системой» быть не может. По справедливому

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
замечанию г-на Страхова, ошибочное причисление кита к рыбам не мешало сим последним составлять естественную группу. Но что бы он сказал о такой зоологической системе, которая сверх причисления кита к рыбам разделяла бы всех животных на пять классов: рыб, канареек, лошадей, млекопитающих и медведей? Была ли бы это тоже «естественная» система, только нуждающаяся в поправках для своего совершенства? Если г-н Страхов уверен, что такое сравнение не идет к защищаемой им исторической классификации, если он допускает в ней в самом деле только одну ошибку, то ему следовало бы доказать, что все остальные мною выдуманы. Но у него другая забота: терзаемый раскаянием, что сделал мне одну, хотя кажущуюся, но все-таки уступку, он предпринимает новый, еще более искусный и сложный маневр, чтобы обратить признанный им промах в заслугу Данилевскому. Сначала говорилось так: «Кит, о котором идет речь, – финикияне. Данилевский вовсе не рассуждает об этом народе и его истории; он только голословно, ссылаясь на одну лишь общеизвестность, соединил его (в своем перечислении типов) в один тип с ассирийцами и вавилонянами» («Р. в.», с. 222). А через страницу (с. 224) оказывается, что Данилевский поступил так потому, что «вздумал воевать против того недостатка научной строгости, который так обыкновенен в исторических сочинениях и так по душе приходится г-ну Соловьеву». И далее: «Данилевский пожелал ясного и точного распределения фактов, общей группировки их по степени их естественного сродства, и предложил теорию культурных типов. Вот его преступление против тех, кому низшие требования науки мешают предаваться высшим полетам» (с. 225). Таким образом выходит, что автор «культурно-исторических типов» голословным утверждением по предмету, ему неизвестному и, однако, прямо входящему в его задачу, доказал свою научную строгость и стремление к точному распределению фактов, а я, указавши на ошибочность его голословного утверждения, обнаружил тем презрение к низшим требованиям науки. Ну разве это не верх полемического искусства?

Менее искусно, но, быть может, еще более удачно, со своей точки зрения, поступает г-н Страхов по поводу одной из логических несообразностей в классификации культурных типов. Эти последние, по Данилевскому, расчленяются на меньшие этнографические группы; так, напр., на с. 105 своей книги (изд. 2-е) он расчленял эллинский культурно-исторический тип на три группы: ионийскую, дорийскую и эолийскую. Но так как по его системе вся романо-германская Европа есть не более как один из культурно-исторических типов наряду с Грецией, то и выходит явное противоречие логическому правилу, требующему, чтобы расчленения однородных групп находились в аналогическом отношении или соответствии между собою. Этого-то соответствия и нет между романо-германскою Европой и Грецией; ибо первая расчленяется на целые великие народы, говорящие совершенно различными языками (как, напр., англичане и испанцы), тогда как в Греции ее подразделения: ионийцы, дорийцы и эолийцы – были лишь близкие между собою ветви одного и того же народа, говорившие одним и тем же языком, лишь с незначительными диалектическими различиями. Г-н Страхов хорошо понимает, что эта несообразность поважнее «кита» и что ее одной вполне достаточно, чтобы в корне подорвать всю систему Данилевского, которая ведь для того только и придумана, чтобы отнять у «Европы» всякое универсальное значение и низвести ее на степень одного из многих типов культуры. Ввиду этого г-н Страхов, полагаясь, с одной стороны, на невнимательность читателей, а с другой стороны, на достоверность единомышленных ему газет, утверждавших, что я «выбыл из строя», решился на отчаянное средство: он прямо и просто утверждает, что Данилевский никогда и не думал об этнографическом расчленении своих типов. Читайте сами: «Никогда этой мысли не было у Данилевского. Под членами он тут понимал всякого рода исторические события и хотел сказать, что только события, относящиеся к истории одного культурного типа, бывают связаны между собою столь же тесно, как события другого типа между собою» («Р. в.», с. 225). Пощадите хоть мертвых, г-н Страхов! Подумайте хорошенько, что вы тут возвели на вашего покойного друга! Ведь его культурные типы, как вы сами перед тем настойчиво утверждали на с. 218, суть анатомические группы, и вдруг эти анатомические группы расчленяются на события! Из каких «событий» состоит запястье у млекопитающих, почтенный магистр зоологии? какое безмерное презрение к своей публике нужно иметь, чтобы предлагать ей такие «сапоги всмятку»! Но пусть читатели «Русского вестника» считаются сами с г-ном Страховым за это явное оскорбление. Меня более интересует та смелость, с которою он отрицает фактическую истину. Ведь это факт, что Данилевский принимал этнографическое расчленение культурных типов. Или, разделяя греческий тип на ионийцев, дорийцев и эолийцев, он и мысли не имел об этнографическом расчленении? Следует надеяться, что г-н Страхов не прострет своего полемического искусства до того, чтобы в новом издании «России и Европы» выпустить из текста все неудобные ему страницы. Я знаю,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
впрочем, немало примеров такого «строго научного» исправления книг и документов, и Г-н Страхов, следуя этим путем, не вышел бы из пределов современной русской «самобытности». Заметим, однако, что маленькие полемические победы, достигаемые подобными дешевыми способами, совершенно призрачны. Положим, например, что Г-ну Страхову удалось надеть шапку-невидимку на с. 105 в книге «Россия и Европа» – разве от этого действительное значение этнографических расчленений сколько-нибудь изменится? Различие между французами и шведами останется все-таки несоизмеримо б?льшим, нежели между ионийцами и эолийцами, и все-таки невозможно будет ставить на одну доску такую многонародную группу, как Европа, с такими простыми национальными единицами, как Китай, Египет или Греция.

IV

Если Г-н Страхов не усомнился даже покойному Данилевскому приписать явную нелепость о расчленении анатомических групп на события, то нечего удивляться, что он мне приписывает, хотя и с противоположными целями, не меньшую нелепость, а именно, будто бы, по-моему, приведение в движение и остановка маятника не суть явления движения и могут совершаться вопреки механическим законам. Чтобы навязать мне эту несообразность, он приводит мой пояснительный пример без начала и конца – без конца в полном смысле, так как обрывает его на слове: которой. – Это рассуждение, замечает Г-н Страхов, «чрезвычайно просто». Особенно просто сделалось оно с тех пор, как он упростил его по способу того мифического разбойника, который отрубал голову и ноги у путешественников неподходящего для него роста. Прошу позволения привести упрощенное Г-ном Страховым рассуждение (оно и так невелико), чтобы видно было, зачем почтенному критику поневоле пришлось остановиться на слове «которой». «Истины механики и физики суть непреложные законы в порядке материальных явлений; но распространяемость этих законов на область действующих причин, их безусловное значение для всех возможных порядков бытия – это есть вопрос философского умозрения, а не истина положительной науки. (Отселе начинается цитата Г-на Страхова.) Маятник качается по строго определенным законам механики; но признавать далее, что и остановлен, и приведен в движение маятник может быть исключительно только механической причиной, – значит из области научной механики переступить на почву той умозрительной системы, для которой... (здесь прерывается мое «упрощенное» рассуждение) – для которой и человек, нарочно останавливающий маятник по каким-нибудь психическим побуждениям, есть, в сущности, не более как механический автомат»[201]. Теперь всякому ясно, что малоупотребительный перерыв фразы на слове «которой» был безусловно необходим для Г-на Страхова, так как иначе он не мог бы вывести из моих слов той нелепости, которая так его воодушевила. Без этого «упрощения» моей мысли ему неудобно было бы сослаться на один из законов механики, когда дело идет о значении и пределах самой механической причинности вообще, – аргументация, свойственная плохим школьным богословам, которые, например, боговдохновенность Священного Писания доказывают отдельными текстами самого Писания, утверждающими эту боговдохновенность.

Правда, кроме первого закона механики Г-н Страхов ссылается еще на «великие философские учения Декарта и Лейбница»; но эта ссылка, очевидно, предназначена ad usum[202] тех читателей, для которых Декарт и Лейбниц суть страшные слова вроде «металла» и «жупела». Ибо всем прочим должно быть известно, что учения названных философов могут быть велики и важны в каком-нибудь другом отношении, но только не в том, о котором идет речь. Вопрос о взаимодействии духа и материи есть, как всякому известно, большое место картезианского дуализма и лейбницевоу монадологии. Всем известны жалкие попытки решить задачу на почве этих систем. Теория «окказиональных причин» картезианца Гейлинкса и «предустановленная гармония» Лейбница остались в истории философии как последние образцы тех метафизических вымыслов, ни на чем не основанных и ничего не объясняющих, которые изобретались в таком обилии греческими философами и средневековыми схоластиками и более обнаруживали, нежели прикрывали бессилие отвлеченного рассудка.

Но допустим, что в «окказионализме» и «предустановленной гармонии» заключается серьезная философская мысль; допустим даже, что этими теориями удовлетворительно решен вопрос об отношении между духом и веществом и что если они мне кажутся жалким вздором, то только потому, что я их не понимаю. Все это я могу допустить без малейшего ущерба для моего аргумента. Припомним, в самом деле, из-за чего, собственно, вышел весь этот разговор о механике и о «великих учениях». Я утверждал (и утверждаю), что Г-н Страхов, как сторонник механического мировоззрения, представляющего одно из направлений западной мысли, есть западник, притом западник односторонний, и что его «борьба с Западом» есть лишь звук, коего «значение темно и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org ничтожно» [203]. На это г-н Страхов отвечает, что он не материалист и что он держится механического мировоззрения не только на физических, но и на метафизических основаниях, именно в смысле «великих философских учений Декарта и Лейбница». Такой ответ мог бы быть уместен, если бы два названных философа принадлежали не к Западу, а к какой-нибудь другой стране света. Но так как совершенно несомненно, что системы Декарта и Лейбница суть произведения западной и притом односторонней, отвлеченно метафизической философии, то апелляция к ним от обвинения в западничестве защитить не может. И какими бы полемическими любезностями ни осыпал меня по этому поводу почтенный критик, все-таки остается неопровержимым, что он принадлежит к числу односторонних западников и что его борьба с Западом есть явление – говоря его словами – загадочно-нелепое.

У

«Г-ну Соловьеву известны мои три книги; но теперь мне ясно, что он главного в них не мог понять, несмотря на свои занятия философию» («Р. в.», с. 249). Что правда, то правда. В самом деле, я не понимал да и не мог понять главного в произведениях г-на Страхова, хотя и имел касательно этого некоторое смутное ощущение. Занятия философией никак не могли мне «помочь в этом деле» – помог, сам того не замечая, г-н Страхов, и теперь я с совершенною уверенностью утверждаю и сейчас докажу, что «главное» в мыслях и рассуждениях почтенного критика стало для меня вполне прозрачно. Предмет – стоящий внимания, так как он касается, помимо г-на Страхова, некоторых общих грехов и болезней. В следующих словах (с. 250) автор трех книг раскрыл мне причину моего непонимания, а тем и устранил оное: «О чем бы я ни заговорил и как бы ни старался быть ясным и занимательным, есть множество читателей, которые не хотят ничего слушать; нимало не заинтересовываются моими рассуждениями, а сейчас же пристают ко мне: да вы кто такой? выкиньте ваше знамя! – Это приводит меня в отчаяние». – Читая это признание, я начинал прозревать, а окончательно озарился разумением, прочтя следующее подстрочное примечание: «Недавно г-н Модестов очень жалел, что никак не может дать мне определенной клички: пантеист ли он, говорит обо мне г-н Модестов, деист ли, исповедует ли он положительную религию, материалист ли он, идеалист ли он, либерал ли он, консерватор ли он – одним словом, кто г-н Страхов в области философии и политики, для меня оставалось и до сих пор остается неизвестным. Какое (это г-н Страхов восклицает) поистине праздное любопытство (?) и какое обидное невнимание (?!). Г-н Модестов наготовил много разных клеток и занят вопросом, в какую меня посадить... Он только об этом и говорит и, к моему огорчению, вовсе не коснулся вопросов, которым посвящена моя книга».

Если бы пантеизм, положительная религия, идеализм, либерализм и т. д. были в самом деле клетками, изобретенными г-ном Модестовым, то желание посадить в одну из них г-на Страхова было бы неосновательно и даже противно действующим законам. Но так как дело идет не об изобретениях г-на Модестова, а о существующих в человечестве испокон века точках зрения на основные вопросы жизни и знания, то нет ничего праздного и обидного в желании узнать, как относится известный автор к этим точкам зрения, т. е., другими словами, какое окончательное решение общеинтересных задач он предлагает, во что он верит, в чем убежден. И если относительно г-на Страхова «множество читателей», с г-ном Модестовым во главе, не могло удовлетворить своего законного желания, то, во-первых, спрашивается: кто в этом виноват? А во-вторых, предполагая даже, что виновата исключительно непонятливость читателей, г-ну Страхову следовало бы не обижаться и не отчаиваться, а помочь этому множеству хотя и непонятливых, но искренних и благонамеренных людей: ведь счел же он «некоторым долгом» помочь им в деле гораздо менее интересном (с. 203). Никто, конечно, не требовал от г-на Страхова, чтобы он приписался исключительно к какой-нибудь одной философской или политической категории. Без сомнения, ни одна из них не исчерпывает живой истины. Охватить все прямым взглядом из одного умственного средоточия есть задача для человека непосильная, и преследование ее может породить только односторонние, узкие и ограниченные воззрения. Ничто не препятствует г-ну Страхову объявить себя сторонником какой угодно синтетической системы, хотя бы своей собственной. Требуется только, чтобы это был действительный синтез, т. е. определенное сочетание различных умственных и жизненных начал, а не хаотическое смешение разнородных взглядов, взаимно себя уничтожающих. Наверное, «множество» недоумевающих читателей было бы в высшей степени довольно, если бы г-н Страхов, не приписываясь ни к одному из существующих измов, мог бы указать им на свое собственное, хотя бы очень сложное, но определенное и положительное решение главных философских и социальных вопросов. Но он вместо этого указывает на ясность и занимательность своих рассуждений. Ну не явное ли это недоразумение? Читатель спрашивает автора: кто вы такой,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
т. е. как относитесь вы к истине, чем можете удовлетворить существенные потребности нашего ума и сердца? – а автор на это отвечает: «Я человек, старающийся ясно и занимательно рассуждать о разных предметах». Вот прекрасный вариант к евангельскому изречению о змее вместо рыбы. И не вправе ли всякий читатель прийти к такому заключению: «Если так, если все дело только в ясности и занимательности, то уж извините – мне ваших рассуждений и даром не надо: для занимательности у меня есть „Тысяча и одна ночь“ и пародии Г-на Буренина, а для ясности – учебник алгебры профессора Давидова. У вас же я искал „вечных истин“, но нашел их только в одном заглавии».

Равнодушие к истине – вот то «главное» в произведениях Г-на Страхова, чего я прежде не понимал и что выяснилось для меня из его краткого ответа Г-ну Модестову и «множеству» недоумевающих читателей. Теперь мне понятно, почему Г-н Страхов может бороться с Западом под западным знаменем, почему он с одинаковым жаром, ясно и занимательно защищает мистическую идею славянофильства и механическое мировоззрение западных ученых: последнее, очевидно, привлекает его своею ясностью, а первая кажется ему особенно занимательной. А что тут есть несовместимость с точки зрения истины, то какое же до этого дело ясному и занимательному критику? Истина для него есть клетка, а он хочет гулять на свободе. Г-н Страхов равнодушен к истине принципиально, для него самый вопрос об истине не имеет смысла, и когда его спрашивают, как он относится к этому вопросу, он совершенно искренно обижается и даже приходит в отчаяние. При таком умственном настроении, несмотря на все старания быть ясным и занимательным, легко впасть в такие странности, которые иначе были бы совершенно необъяснимы. Вот как, например, толкует Г-н Страхов название своей книги. Эти слова: борьба с Западом – «выражают желание труда, твердой умственной работы, при которой одной невозможно рабство перед авторитетом». Итак, желать труда, призывать к твердой умственной работе значит – бороться с Западом! Очевидно, равнодушие к истине доходит здесь до полного невнимания к объективному значению человеческого слова.

Истина есть право на существование. Народы Востока, за исключением евреев, видевшие в самом Боге небесном одну только абсолютную силу, естественно преклонялись и на земле только перед проявлением внешней силы, перед грубым фактом, не спрашивая у него никакого внутреннего идеального оправдания. Отсюда то равнодушие к истине, то уважение ко всякой искусной и успешной лжи, которым всегда отличалась восточная половина человечества. Отсюда же отсутствие у нее всякого понятия о человеческом достоинстве, о правах личности. Если все решается перевесом силы, то, естественно, человек может иметь значение не в качестве человека, а только в меру своей фактической силы. [204]

Равнодушие к истине и презрение к человеческому достоинству, к существенным правам человеческой личности – эта восточная болезнь давно уже заразила общественный организм русского общества и доселе составляет корень наших недугов. Это признавали и некоторые беспристрастные славянофилы (напр., киреевский), но предлагали лечить восточную болезнь погружением в исключительно восточное мирозерцание. Едва ли уместно применение такого гомеопатического принципа к общественной жизни. Г-н Страхов, сам жертва нашего общественного недуга, признает, со своей стороны, что безмерное тело России нездорово. Он предлагает и способ исцеления, но это даже не гомеопатия, даже не знахарство: он объявляет, что мы будем здоровы, если только будем сами собою. «Греки говорили: познай самого себя, а нам, кажется, всего больше нужно твердить: будь самим собою!» (с. 252). Но что же такое, по-вашему, «быть самим собою», как не быть духовно здоровым? Значит, все ваше лечение сводится только к тому, чтобы твердить больному: будь здоров!

Будьте здоровы, Г-н Страхов!

У

Внимая борьба с Западом [205]

Г

Борьба между Западом и Востоком, между Европой и Азией, давно уже перешла у нас из области чистой литературы на совершенно иную почву, где дело решается не аргументами мыслителей, а инстинктами толпы, и где Запад потерпел очевидное поражение, а начала восточные, именно китайские, достигли полного торжества. Тем не менее почтенный Н. Н. Страхов опять возобновляет свою борьбу с Западом в нашей литературе. Борьба эта, как было не раз указано, представляет собою нечто странное не только по времени, но и по существу. Автора спрашивали: почему критические рассуждения о различных явлениях умственной жизни с точки зрения идей и принципов, выработанных в Западной Европе и оттуда перешедших к нам, – рассуждения, которые, в сущности, могли бы принадлежать любому образованному и толковому

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
европейцу консервативного направления, – почему эти рассуждения выдаются за какую-то борьбу с Западом? На это Г-н Страхов дал (и ныне в своем последнем издании воспроизводит) несколько ответов, коих отношение к делу одинаково неясно. Во-первых, он заметил, что уже и то хорошо, что он пишет как образованный и толковый европеец. Без сомнения, хорошо, но при чем же тут борьба с Западом? Во-вторых, распространившись на нескольких страницах о том, что всякие «знамена» вообще суть пустяки и что их выкидывают только легкомысленные крикуны, досточтимый критик неожиданно признается, что и он выкинул знамя, за которое стоит и которым гордится, так как написана на нем проповедь серьезного умственного труда. Проповедь превосходная, но, опять, где же тут борьба, да еще с Западом, который именно и отличается серьезным умственным трудом? Такую проповедь следует назвать подражанием Западу, а не борьбой с ним. Вот если бы Г-н Страхов проповедовал лень и праздность, то тут была бы хотя и не борьба, но по крайней мере некоторая противоположность с жизненным настроением Запада. Наконец, третий ответ сводится к замечанию, что не в заглавии дело. Конечно, не в заглавии, а в несчастной претензии бороться с Западом. Эта претензия выражается не в одном заглавии, а и во множестве фраз, которые хотя и не имеют определенного содержания, но дают общий тон книге. Именно это противоречие между тоном фраз и действительным характером мыслей и производит неприятное впечатление чего-то фальшиво-притязательного и празднословного, – главный недостаток всего этого сборника статей, из которых многие, несмотря на то, читаются не без пользы и удовольствия.

В настоящее, вновь составленное издание второго выпуска вошли из первого издания лишь те статьи, которые еще менее всего прочего имеют отношение к борьбе с Западом, таковы: содержащий много верных замечаний обзор русской литературы, начиная от Ломоносова, и весьма искренно и горячо написанная, но односторонняя и ни к чему положительному не приводящая критика нигилизма. Затем вновь помещена некогда весьма известная и доньше сохранившая весь свой интерес статья «Роковой вопрос» с приложениями и дополнениями, никогда не бывшими в печати. В этом небольшом, но действительно замечательном и прекрасном произведении почтенный автор в самом деле боролся, правда, совершенно безуспешно, и притом не с Западом, а лишь с непроницательностью наших тогдашних патриотов, принявших Г-на Страхова за переряженного поляка, коварного врага России. [206]

Все это составляет лишь меньшую часть книги. Бóльшая же занята полным воспроизведением всех полемических статей Г-на Страхова против проф. Тимирязева и меня из-за сочинений Н. Я. Данилевского «Дарвинизм» и «Россия и Европа». Уж не тут ли, наконец, завязалась, хотя и поздно, действительная борьба с Западом? Конечно, проф. Тимирязев, как дарвинист, примыкает к известному западному учению; но ведь и Данилевский с Г-ном Страховым, как антидарвинисты, примыкают к тем, также западным, ученым, которые, не дожидаясь русской книги, высказали все существенные возражения против теории происхождения видов путем естественного подбора. Вот если бы этой теории Г-н Страхов и его учитель противопоставили свою, не западную, тогда можно было бы говорить о борьбе с Западом. А если все дело в критике дарвинизма, то не с Западом же боролись Миворт, Мильн-Эдвардс, Негели, Виганд и прочие западные предшественники Данилевского.

Что касается полемики со мною, то Г-н Страхов хорошо знает, что мои воззрения основаны на идее вселенского христианства, идее по происхождению своему не западной, а скорее восточной, по содержанию же и значению своему стоящей выше всяких местных противоположностей. Значит, и я вовсе не гожусь в представители Запада, с которым будто бы борется Г-н Страхов. Тем не менее полемические статьи Г-на Страхова в защиту «России и Европы» Данилевского составляют единственную часть его книги, имеющую некоторое, хотя кажущееся, отношение к борьбе с Западом.

Воспроизведение моим почтенным противником этих статей заставляет и меня вернуться к спору, представляющему не один только отвлеченный интерес. Напомню сначала, как было дело. Н. Я. Данилевский, общественный деятель в некоторых отношениях достойный и заслуженный, перейдя от фурьеризма к славянофильству, задался несчастною мыслью возвести смутное национальное самодовольство славянофильских поэтов и публицистов в определенную рассудочную и наукообразную теорию. Для этого он воспользовался идеей культурно-исторических типов, высказанной Гейнрихом Рюккертом в его «Lehrbuch der Weltgeschichte». Рюккерт, как историк, знал, что построить на принципе племенных и национальных культур целую философию истории, т. е. объяснить им историческое развитие человечества или даже только систематически провести этот принцип по всей истории, – дело совершенно невозможное, за которое он и не взялся, ограничившись лишь общими указаниями на (преувеличенное им) значение частных культур. Данилевский, который не только не был историком, но имел в этой области лишь отрывочные

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
и крайне скудные сведения, смело построил из односторонней мысли немецкого писателя целую систему всемирной истории, которую и изложил в книге «Россия и Европа». Несмотря на несомненно выдающиеся умственные способности автора (к числу которых, впрочем, не принадлежала способность к умозрению вообще и к философскому обобщению исторических фактов в особенности), эта книга, в сущности, могла представлять собою лишь литературный курьез, за каковой она и была при своем появлении признана всеми компетентными людьми. Но в последнее время господствующее в обществе и литературе течение подхватило и вынесло кверху забытую теорию, и книга Данилевского получила значительную известность. Она ее, пожалуй, и заслуживала, ибо при всей своей внутренней несостоятельности это была все-таки единственная попытка систематического и научнообразного изложения нашего национализма на известных общих основаниях, и странно было бы, если бы этот «пространный катехизис» славянофильства не имел успеха в настоящие дни [207]. Ввиду такого современного значения теории племенных культур, я нашел необходимым ее разобрать [208]. Хотя по поводу этой моей критики было даже слишком много написано в нашей периодической печати, но все это относилось почти исключительно к моим общим замечаниям о современном состоянии русской культуры. Ответа же собственно на разбор исторической теории Данилевского я доселе напрасно дожидаясь от многочисленных ныне единомышленников и приверженцев этого писателя. Вместо ответа г-н Страхов написал обширную статью «Наша культура и всемирное единство» с эпиграфом: «Чти отца твоего и мать твою, да благо ти будет и долготелен будешь на земли», где много говорит о разных посторонних предметах, как, например, об евреях, сидевших на реках Вавилонских и плакавших, о несправедливом мнении профессора Модестова насчет его, г-на Страхова, и т. п., но из моих определенных возражений против теории Рюккерта – Данилевского упомянул только о двух: из них одно (относительно финикиян), не оспаривая, признал несущественным (таким оно и было бы, если бы было только одно), а для кажущегося ответа на другое должен был, между прочим, прибегнуть к неслыханному расчленению анатомических групп на события [209]. Общее направление и тон этой статьи, к сожалению и удивлению моему, примыкавшей (как видно было уже из эпиграфа) к газетному хору, который объявил меня врагом отечества [210], принудили меня к необходимому отпору («О грехах и болезнях». – «Вестн. Евр.», 1889 г., янв.), после которого г-н Страхов напечатал свой «Последний ответ г-ну Соловьеву» («Русск. вестн.», февр.). Тут опять, несколько не затронув моего действительного разбора исторической теории Данилевского, он заключил статью словами: «наш спор кончен» и т. д. Мне не оставалось ничего другого, как перечислить те страницы, где находятся главные, обойденные г-ном Страховым возражения против теории культурно-исторических типов («Письмо в ред. „Вест. Евр.“, март). И вот почти через год после своего „последнего“ ответа г-н Страхов еще раз обращается ко мне (в статье „Спор из-за книг Данилевского“. – „Русск. вестн.“, декабрь), чтобы заявить, что ему отвечать мне нечего, потому что моя ссылка на страницы голословна. Что же это, однако, значит? Ни действительного существования указанных страниц, ни того, что там находятся возражения против теории Данилевского, ни того, наконец, что эти возражения обойдены молчанием в обеих статьях г-на Страхова, он, конечно, не отвергает. Но, по его мнению, я должен был доказать, что эти возражения существенны, а иначе моя ссылка на страницы голословна. Признаюсь, в первый раз слышу, что критик, представивший известные возражения, на которые его противник не нашел никакого ответа, обязан после этого еще производить особенную мотивированную оценку этих возражений, доказывать, что они существенны. Казалось бы, напротив, дело противника доказать, что они несущественны. Да и почему это, в самом деле, Н. Н. Страхов, так много из-за меня написавший, трижды возвращавшийся к спору и не решившийся покончить его даже после «последнего» ответа, – почему он так старательно обходит эти указанные 10 страниц? Положим, я неосновательно думаю, что там находятся самые важные возражения. Но ведь, по мнению г-на Страхова, вся моя критика совершенно неосновательна, однако он о ней писал, и так много! Чего бы проще остановиться на этих ничтожных 10 страницах и, опровергнув как следует их содержание, или побудить меня к более основательной аргументации, или оставить навсегда безответным. Но что же делать? Если Н. Н. Страхов «уклоняется от своей обязанности», то приходится мне сделать то, к чему я не обязан, – исполнить нечто сверхдолжное.

Чтобы решить, насколько существенны те или другие возражения против книги Данилевского, нужно сначала определить, что всего существеннее в самой этой книге. На этот счет взгляд Н. Н. Страхова как бы двоятся и даже троится. То он придает необычайно важное значение самой теории культурно-исторических типов и их классификации, в которой видит целую естественную систему истории; то утверждает, что, собственно, важно в книге Данилевского

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
(сообразно ее заглавию) только характеристическое противопоставление двух культурно-исторических типов – России и Европы, прочими же Данилевский вовсе не занимался, а взял их перечень как общеизвестный[211] ; то, наконец, оказывается, что сущность дела – в общем взгляде на всемирную историю, основанном на начале национальности[212] . Национальность и культурно-исторический тип, конечно, далеко не одно и то же, и Г-н Страхов, колеблясь между этими двумя терминами, невольно выдал один из неясных пунктов в воззрении своего учителя. Во всяком случае, хотя бы этот пункт и оставался невыясненным, но, по общему взгляду Данилевского, историческое значение национальности вполне подчинено значению культурного типа, вне которого народ может оставаться на степени простого этнографического материала. Противуположение Европы и России также получает определенный смысл лишь на основании теории культурно-исторических типов. Вообще противопоставлять Россию и Европу можно в различных отношениях, наприим., как более отсталую и более передовую части исторического человечества, что было бы совершенно несогласно с взглядом нашего автора: для него важно только противопоставление их как двух одинаково самобытных и самостоятельных культурно-исторических типов, что можно утверждать лишь в силу общей теории и классификации таких типов.

Итак, три различных указания Г-на Страхова должны быть сведены к одному первому. Самое существенное в книге Данилевского – это его теория культурно-исторических типов, по которой человечества как целого вовсе нет, а существуют только известные обособленные группы одноплеменных народов, связанных близостью языка, единством особых духовных и культурных начал, самобытно возникающих в пределах каждой такой группы безо всякой возможности перенесения их в другую, наконец, обще историческою жизнью, которая должна так или иначе воплощаться в единстве политическом. Такие группы представляются Данилевскому как действительные собирательные существа, имеющие свои определенные реальные интересы, которым должны подчиняться все прочие человеческие интересы и соображения. Каждый человек должен беззавестно служить той культурно-исторической группе, к которой он принадлежит, за ее пределами для него нет никаких нравственных обязанностей, по отношению к чужим народам (не своего культурно-исторического типа) – все позволено[213] . Легко видеть те важные последствия, которые проистекали бы из такой теории, если бы только она была истинною. Всякий знает, к какому он народу принадлежит, а человечество только одно. Таким образом, с общечеловеческой точки зрения, дающей справедливое место и национальным интересам, я не могу ошибиться по крайней мере насчет предмета моих социальных обязанностей. Но когда между человечеством и нацией ставится еще какая-то реальная группа с неопределенными и сомнительными очертаниями, требующая, однако, подчинения ей всех прочих интересов, то это может поставить нас в трагическое положение. Не только чехи, поляки и хорваты, признающие свою солидарность с европейскою культурой, могут оказаться невольными изменниками тому русско-славянскому миру, к которому они должны принадлежать, но который выяснился лишь в мыслях Данилевского и его друзей, но нечто подобное может случиться и с теми русскими, которые, ввиду получения нами нашего просветительного начала из Византии, пришли бы к убеждению, что мы должны подчинять наши национальные интересы не славянскому, а греческому культурному типу, представляемому ныне фанаром.

Считая все это воззрение ложным и вредным, как должен я его опровергать? Г-н Страхов, обвиняя проф. Тимирязева и меня в высокомерном отношении к Данилевскому, обращает ко мне специально упрек в том, что я не противопоставил теории его учителя свою собственную: только тогда, по его мнению, была бы настоящая серьезная критика. Если бы я считал теорию Данилевского ложною только потому, что она противоречит каким-нибудь моим философским идеям, тогда, конечно, не оставалось бы ничего другого, как противопоставить ей эти идеи, причем такая критика могла бы иметь лишь субъективную убедительность: из двух противуположных воззрений читатель мог бы выбирать то, которое ему больше по вкусу. Быть может, именно этого и желал Г-н Страхов. Конечно, если бы я поступил по его желанию, то не избег бы этим упрека в высокомерии. Не дерзость ли, в самом деле, вместо того чтобы внимательно разбирать по пунктам такое важное произведение, как «Россия и Европа», пользоваться им только как поводом для изложения своих собственных идей, которые, может быть, никому не нужны и не интересны? Но если б и в этом случае Г-н Страхов остался недоволен мною, то был бы зато доволен результатами спора: единственным ответом на теорию Данилевского оказалась бы какая-то теория Соловьева, которая при настоящем настроении общества не могла бы иметь никакой надежды на успех. Но что же делать, если теорию Данилевского я считаю ложною не потому, что она несогласна с какими-нибудь моими личными взглядами на историю, а прежде всего потому,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
что она противоречит самим фактам истории, той объективной исторической действительности, которая ни от какой теории не зависит, а должна быть только объяснена. Моя задача была показать, что «культурно-исторических типов» Данилевского вовсе не существовало и не существует в действительности, что действительные отношения между культурными народами совсем не те, которые требуются этой теорией; наконец, что, сверх всех национальных и племенных делений, через всю историю проходит постепенно расширяющееся течение универсальных начал, объединяющих мысль и жизнь человечества. Теория, вынужденная обходить молчанием важнейшие из фактов, подлежащих ее объяснению, страдает, без сомнения, существенным недостатком, и указание на это есть существенное против нее возражение. Зачем взгляду Данилевского на историю противопоставлять свои взгляды, когда можно противопоставить ему саму историю в главнейших ее факторах и событиях? Разве нужна была бы какая-нибудь новая астрономическая теория для опровержения такого взгляда на солнечную систему, в которой не было бы места Юпитеру, Сатурну и Марсу? Не то же ли самое – мнимая историческая теория, в которой нет места для буддизма, для александрийской философии, для ислама, для христианства, которая, не будучи в состоянии объяснить межкультурного, универсального значения этих мировых фактов, должна о нем умалчивать? И хорош был бы критик, который стал бы распространяться о своих взглядах по поводу таких предметов, одно историческое существование которых достаточно опровергает критикуемый взгляд. На это фактическое опровержение защитник Данилевского отвечает общими рассуждениями на ту тему, что универсальное значение религии не находится ни в каком противоречии с теорией культурно-исторических типов. Значит, нужно ему напомнить, что основное положение этой теории, без которого она теряет всякий определенный смысл, гласит, что каждый культурно-исторический тип вырабатывает для себя самобытно свои духовные начала и что передачи таких начал от народов одного типа народам другого по этой теории ни в каком случае быть не может [214]. Пусть же попробует г-н Страхов с этим основным положением примирить факт перенесения буддизма из Индии в Китай и Тибет, факт передачи ислама от арабов персам, туркам и другим разноплеменным народам, наконец, факт универсального распространения христианства. Когда г-н Страхов об этом вспоминает, то из его памяти как будто совсем исчезает главный тезис защищаемой им теории, прямо противоречащий указанным фактам и, следовательно, ими опровергаемый. «В судьбах буддизма, – повторяет за мною г-н Страхов, – особенно интересен факт, что он почти исчез в самой Индии, его породившей. Не то же ли мы видим в христианстве, не удержавшемся в той еврейской культуре, которая была его первоначальной почвой? Такова (прибавляет уже от себя почтенный критик) сила особой культуры, ее неизбежная ограниченность; другие типы должны бывать принять на себя дело, которое превышает жизненный захват первоначальной культуры». Но ведь вопрос именно в том, как примирить эти несомненные факты с главной мыслью Данилевского о безусловной непередаваемости духовных начал от одного культурного типа другим. Если г-н Страхов отказывался от этой явно ложной мысли, то о чем же он спорит? Если в самом деле сила особой культуры как таковой состоит только в ее неизбежной ограниченности, то что же, собственно, защищает мой загадочный противник? Если есть в истории дело, превышающее жизненный захват отдельной культуры, то не в этом ли деле главный интерес всемирной истории? Помимо приведенной фразы, если из всех расплывчатых рассуждений г-на Страхова об «общей сокровищнице», о «религии и науке» и о «научной самобытности» выжать ясную и определенную мысль, то окажется, что теория культурно-исторических типов в собственном мнении ее защитника сводится к таким пустякам, о которых вовсе не стоит спорить. Религия, наука, искусство – словом, все, что нам дорого и интересно, есть общее сокровище и общее дело всего человечества. Что же остается на долю отдельных племенных типов и зачем понадобилось настаивать на их обособленности? Что в создании общего сокровища и в исполнении общего дела каждая историческая нация участвует по-своему, – этого, кажется, никто не оспаривал. Впрочем, то же самое можно сказать и о личности. Всякое общечеловеческое дело и произведение окрашивается в истории не только национальным, но и личным характером своих производителей, из чего, однако, не следует, чтобы отдельные лица были единственными реальными деятелями и предметами исторического процесса. Прославляя, с одной стороны, теорию культурно-исторических типов как «естественную систему истории», Н. Н. Страхов как будто готов, с другой стороны, поступиться общими основами этой теории, лишь бы удержать ее частное приложение к Европе и России [215]. Такая уступка и нелогична, и бесполезна. Взгляд Данилевского на Европу еще менее, чем все прочее, соответствует исторической действительности. Если бы в действительности существовали только такие страны, как Китай или Древний Египет, то учение

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org об отдельных и вполне самобытных культурно-исторических типах было бы, пожалуй, похоже на правду. Но именно существование такой цивилизации, как европейская, и опровергает окончательно эту теорию. Помимо невозможности ставить на одну доску с отдельными национальными культурами такую многонародную и многоязычную группу, распространившую свое действие на весь земной шар, – помимо этого, история европейской цивилизации прямо противоречит основному принципу Данилевского, допускающему только материальную преемственность между различными культурами (т. е. такую, при которой одна культура или паразитически прививается к другой, или, напротив, служит ей как бы почвенным удобрением), оплодотворения же одной культуры духовными началами другой, внутренне образовательного их воздействия быть не может. По этой теории, Европа должна была бы вполне самобытно из себя выработать свои духовные и жизненные начала. Между тем на самом деле она их-то именно и получила преемственно в виде христианской религии и греко-римского гуманизма, а то, что она сама выработала на этой общечеловеческой основе – в области научного знания и социальных отношений, – опять-таки на деле имеет универсальное значение, одинаковое как для образованного японца, так и для немца. Точно так же и Россия, вопреки теории Данилевского, не сама выработала для себя какое-нибудь особое духовное образовательное начало жизни, а приняла (лишь несколько позднее Запада) те же общечеловеческие начала религии и науки и вместе с Европой составляет (по мере своего проникновения этими просветительскими началами) один христианский мир, одну активную часть исторического человечества, все более и более втягивающую в свою жизненную сферу все прочие народы земли. Некоторое относительно твердое сопротивление этому европейскому влиянию оказывает пока один только Китай, который и составляет со своим исключительно национальным просвещением [216] единственную и действительную, хотя, разумеется, лишь временную противоположность нашей общечеловеческой христианской культуре. [217]

II

Взгляд Данилевского ложен прежде всего в смысле исторической теории, так как он противоречит исторической действительности. Но, как всякое теоретическое построение, относящееся к жизни человечества, этот взгляд имеет и нравственную сторону. Пытаясь объяснить наше прошлое и настоящее, он вместе с тем хочет представить и некоторый идеал будущего, указать наши жизненные задачи и дать нам руководство для их разрешения. И тут опять мне не приходилось и не приходится спорить во имя каких-нибудь своих личных идей против теории Данилевского: достаточно было сопоставить ее с общепризнанными нормами христианской нравственности. Г-н Страхов требовал от меня доказательств того, что начало народности безнравственно. Это была, конечно, лишь эвристическая фигура, так как никто никогда не признавал безнравственным принцип народности. Но на безнравственном свойстве того национализма, который проповедуется в книге «Россия и Европа», я должен настаивать самым решительным образом. Ограничивать наши обязанности пределами какой-то фантастической группы народов и безусловно отрицать всякое нравственное отношение к прочим народам и к целому человечеству – безнравственно. Приносить в жертву живые и сознающие себя народности вымышленным интересам той же искусственной группы – безнравственно [218]. Наконец, явно несправедливое и обидное утверждение, что в обоих западнохристианских вероисповеданиях нет ничего, кроме лжи, невежества (!) и отрицания религии, – безнравственно. Я охотно верю, что сам Данилевский был тем кротким, справедливым и веротерпимым человеком, каким его представляет Н. Н. Страхов. Тем хуже и вреднее, значит, то теоретическое заблуждение, которое заставило даже такого человека проповедовать вещи, прямо противные духу кротости, справедливости и веротерпимости. Н. Н. Страхов хочет видеть в книге «Россия и Европа» только то, что соответствует его воспоминанию о личном характере автора. Если бы я перечислил те страницы, которые обличают эту ошибку, то мой противник назвал бы опять такое указание голословным. С другой стороны, если бы я выписал самый текст всех тех мест, где Данилевский говорит противоположное тому, что приписывает ему его защитник, то мне пришлось бы нарушить закон о печати, воспрещающий выписывать из чужой книги более 8 страниц кряду. Итак, ограничусь несколькими краткими, но вполне определенными заявлениями Данилевского из той главы его сочинения, которая наиболее пригодна для характеристики его политического взгляда с нравственной стороны. Глава эта называется «Борьба» и снабжена двумя знаменательными эпиграфами: во-первых, русскою пословицей «кто ни поп, тот батька», а во-вторых, заявлением графа Ростопчина (из его донесения разочаровавшемуся в европейских союзах императору Павлу), «что России с прочими державами не должно иметь иных связей, кроме торговых», с одобрительною отметкой императора: «святая истина!»

Указавши на неизбежность вооруженного столкновения между Россией и Европой (или по крайней мере со значительнейшей частью ее) из-за восточного вопроса, то есть из-за свободы и независимости славян (?), из-за обладания Цареградом, Данилевский говорит: «Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только ее желанные результаты, как это не раз уже было высказано нами, считаем мы спасительным и благодетельным», и затем он ставит вопрос: «Каков должен быть наш образ действий, дабы обеспечить за собою вероятность успеха?»[219] Ответ на этот вопрос не отличается даже оригинальностью: нам предлагают руководствоваться относительно Европы исключительно тем способом действия, который в просторечии называется мошенничеством, а по-книжному – макиавеллизмом. Но пусть говорит сам Данилевский: «В продолжение этой книги мы постоянно проводим мысль, что Европа – не только нечто нам чуждое, но даже враждебное, что ее интересы не только не могут быть нашими интересами, но в большинстве случаев прямо им противоположны. Из этого, однако, еще не следует, чтобы мы могли или должны были прервать всякие сношения с Европой, оградить себя от нее китайскою стеной; это не только невозможно, но было бы даже вредно, если бы и было возможно». Зачем, в самом деле, разбойник станет ограждать себя китайскою стеной от людей, которых он собирается ограбить? Это для него не только невозможно, но было бы и вредно. «Но, – продолжает Данилевский, – если невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то весьма возможно, полезно и даже необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с нашей особой русской точки зрения, применяя к ним как единственный критерий оценки: какое отношение может иметь то или другое событие, направление умов, та или другая деятельность влиятельных личностей к нашим особенным русско-славянским целям; какое они могут оказать препятствие или содействие им? К безразличным в этом отношении лицам и событиям должны мы оставаться совершенно равнодушными, как будто бы они жили и происходили на луне; тем, которые могут приблизить нас к нашей цели, должны всемерно содействовать, и всемерно противиться тем, которые могут служить ей препятствием, не обращая при этом ни малейшего внимания на их безотносительное значение – на то, каковы будут их последствия для самой Европы, для человечества, для свободы, для цивилизации.

Без ненависти и без любви (ибо в этом чуждом мире ничто не может и не должно возбуждать ни наших симпатий, ни наших антипатий), равнодушные и к красному и к белому, к демагогии и к деспотизму, и к легитимизму, и к революции, к немцам, к французам, к англичанам, к итальянцам, к Наполеону, Бисмарку, Гладстону, Гарибальди, – мы должны быть верным другом и союзником тому, кто хочет и может содействовать нашей единой и неизменной цели. Если ценою нашего союза и дружбы мы делаем шаг вперед к освобождению и объединению славянства, приближаемся к Цареграду, не совершенно ли нам все равно: купятся ли этою ценою Египет Францией или Англией, рейнская граница – французами или вогезская – немцами, Бельгия – Наполеоном или Голландия – Бисмарком?»[220]

Признавши, что для европейских народов и государств всего естественнее и полезнее держаться системы политического равновесия, Данилевский выводит отсюда заключение, что мы должны стараться о нарушении этого равновесия во вред Европе. «Если Россия, – говорит он, – не принадлежит к Европе ни по кровному родству, ни по усыновлению, если главные цели Европы и России (или, точнее, славянства, которому она служит представительницею) противоположны одна другой, взаимно отрицают друг друга уже по коренной исторической противоположности, глубоко лежащей в самом основном плане целого длинного периода всемирной истории, то само собою разумеется, что Россия заинтересована не в сохранении, не в восстановлении этого равновесия, а в совершенно противном. Европа не случайно, а существенно нам враждебна; следовательно, только тогда, когда она враждует сама с собою, может она быть для нас безопасной»[221]. «Именно, равновесие политических сил Европы вредно и даже губительно для России, а нарушение его с чьей бы то ни было стороны выгодно и благодетельно»[222]. «Нам необходимо, следовательно, отрешиться от мысли о какой бы то ни было солидарности с европейскими интересами». [223]

Наивная безнравственность общего взгляда соединяется у Данилевского с видимым отсутствием политической сообразительности. По его представлению, во главе будущей европейской коалиции против России будет Франция, а единственными нашими союзниками будут пруссаки. «Россия, – говорит он, – должна будет видеть и Францию наравне с Англией в числе главных своих врагов и противников при решении восточного вопроса»[224]. Далее Франция называется первой: «Весьма велики, конечно, нормальные государственные силы Европы, или даже той коалиции, которая образуется против России, когда наступит время серьезного решения восточного вопроса, – коалиции, имеющей, по всем вероятностям, составиться из Франции, Англии, Австрии, а может быть, и Италии»[225]. Но бояться нам нечего, по мнению нашего автора, и потому,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
между прочим, что за нас Пруссия. «Для России, – говорит он, – важна помощь Пруссии, ибо ни на какую другую, в Старом Свете, по крайней мере, ей рассчитывать невозможно» [226] . И далее: «Мы полагаем, что в теперешнем положении дел Россия не может иметь другого союзника, как Пруссия, так же точно, как и Пруссия другого союзника, как Россия; и союз их может быть союзом благословенным, потому что у обеих цель правая» [227] . Вот неожиданное обращение к этическому принципу в политике, столь решительно отвергнутому. Впоследствии, конечно, нам придется поспорить и с Пруссией, так как это тоже Европа, но при решении восточного вопроса, при взятии Цареграда пруссаки все-таки нам помогут против Франции. Таково предвидение Данилевского. А на самом деле могло бы случиться нечто иное. Если бы безусловно отрицательное отношение к Европе и варварский макиавеллизм нашего автора стали известны во Франции и если бы французы увидели тут общерусский взгляд, то это, конечно, побудило бы их поладить с Германией и приступить к тройственному (или ныне уже четверному) союзу, который в таком случае поставил бы вопрос уже не о Цареграде, а о Киеве. Если бы такая громада, как Россия, воодушевлялась еще коварством и беспощадностью, если бы мнимый медведь вдруг оказался тигром, то всем соседям пришлось бы оставить свои домашние счеты и соединиться против общего врага. Тогда, действительно, теория Данилевского о безусловном антагонизме между Европой и Россией получила бы практическое осуществление, вопрос только: в чью пользу?

Так как Н. Н. Страхов упорно закрывает глаза на проповедь насилия и обмана в книге «Россия и Европа», то его самого, во всяком случае, нельзя обвинить в сознательной солидарности с этою проповедью. Несмотря на воинственное заглавие его собственной книги, трудно заподозрить почтенного критика в шовинизме, а макиавеллизм, иногда им проявляемый, относится более к его литературным противникам, нежели к европейским державам. К какому же, однако, нравственному результату приводит его теория Данилевского, так, как он ее понимает? Чего на основании ее он желает и требует для своего народа? Н. Н. Страхов высказал это самым недвусмысленным образом в конце своей статьи «Наша культура и всемирное единство». Будем сами собою – вот, в конце концов, все, что нам нужно, по его мнению [228] . «Будем сами собою» – значит, нам нечего думать ни о каком существенном, коренном улучшении нашей жизни, ни о каком высоком идеале, мы и так хороши. Проповедь национального самодовольства – вот окончательное заключение, выведенное из теории культурно-исторических типов главным ее защитником в нашей литературе. Этим он, сам того не замечая, произнес решительный суд и осуждение излюбленному им учению не только с узкоморальной, но и вообще с практической точки зрения. Ибо возведенное в принцип национальное самодовольство неизбежно останавливает не только нравственные, но и всякие успехи народной жизни. «Мы и так хороши» – этот китайский принцип для народа исторического есть прямое начало духовной смерти и разложения. Какое счастье, что наши предки, создавшие Россию, думали не так, как г-н Страхов и К?! Если бы новгородцы в IX веке сказали: мы и так хороши! – то не было бы русского государства; если бы этого мнения держался Владимир киевский, то вся Русь (а не одни только патристические публицисты) осталась бы без христианства; если бы Страховым XVII в. удалось убедить Петра Великого, что мы и так хороши, то нынешнему г-ну Страхову не пришлось бы ни разбирать Пушкина, Толстого и Тургенева, ни издавать книжек о вечных истинах с эпиграфом из Спинозы, ни даже бороться с Западом во имя западных идей.

III

Было бы несправедливо расстаться с Н. Н. Страховым, не упомянув о его раскаянии. Почтенный критик кается в резкости своей полемики против проф. Тимирязева и меня, признается, что он сам испортил дело, что его грех попутал, и пытается хоть сколько-нибудь извинить себя перед читателями [229] . Первое извинение – это разочарование, в которое мы повергли защитника Данилевского. «Вспоминая теперь, – пишет он, – весь ход этого дела, я вижу, что оно с самого начала пошло неправильно. Уже первые мои ожидания были жестоко обмануты. Когда, вот уже скоро три года тому назад, я узнал, что против „Дарвинизма“ читал лекцию г-н Тимирязев, а также когда потом Вл. С. Соловьев известил меня, что он пишет против „России и Европы“, то первое чувство мое и в том и в другом случае была наивная радость, что дорогая мне книга встретила такого достойного противника, имеющего право и возможность серьезно вести это дело. Но потом мне пришлось горько пожалеть. Оба противника, как оказалось, сочли ниже своего достоинства рассматривать вопросы, поставленные Н. Я. Данилевским. Совершенно не соглашаясь с его взглядами, они опровергали его очень просто, – доказывали, что он вовсе не имеет права судить о предметах, о которых писал. А именно, один из критиков доказывал „малое знакомство Данилевского с данными истории и филологии“, а другой настаивал на его „дилетантизме в естественных науках и особенно на

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org недостатке логики“ [230] . Если бы и в самом деле я ограничился только тем, что доказывал малое знакомство Данилевского с данными истории и филологии, не дающее ему права строить исторические теории, то в чем тут беда? Г-н Страхов допускает, конечно, что существуют вообще и такие люди, которые не имеют морального права выступать с историческими теориями, именно люди, не знакомые с историей. Значит, вопрос только в том, принадлежит ли к их числу автор «России и Европы» или нет? Если принадлежит, то этого фактического указания с моей стороны было бы, пожалуй, и достаточно. Если же не принадлежит, то его защитнику следовало на мое «простое» опровержение ответить столь же просто, именно показать, что данные истории и филологии, на которые я ссылаюсь, не противоречат мыслям Данилевского.

Гораздо более замечательно второе извинение, представляемое г-ном Страховым: он уверяет, что наше (т. е. проф. Тимирязева и мое) нападение на Данилевского возмутило его главным образом потому, что западничество у нас в настоящее время необыкновенно популярно, а славянофильство так забито и загнано, что нужна особая «бодрость и вера», чтобы писать в славянофильском духе. Это заявление настолько неправдоподобно, что мне необходимо привести подлинный текст. «Когда наши писатели, – говорит г-н Страхов, – начинают ссылаться на авторитет Запада, когда раздаются, как у моих противников, речи о лучших умах Европы, о могучем движении европейской науки, о гигантах научной мысли, то я не могу слышать этого равнодушно, ибо хорошо понимаю, как это действует. Я знаю, что и юноши, и старики, и женщины вдруг шалеют от этих речей, что в их глазах начинает ходить светлый туман, что они теряют способность что-нибудь ясно видеть и правильно понимать. Тогда их можно уверить, что на Западе скоро, очень скоро, завтра же сбудутся самые лучшие чаяния нашего сердца и разрешатся самые высокие запросы нашего ума. О России же если вы скажете, что ее история не имеет никакого содержания, что ее религия была и есть одно суеверие, что у нас нет ни единого здравого общественного начала, что русские даже не способны иметь ум и совесть, а всегда имели и теперь имеют одну подлость, то такие речи будут приняты с истинным восторгом. Вот почему писатели, вздумавшие играть на этих струнах, так глубоко меня возмущают». [231]

Не говоря уже о том, что читатели г-на Страхова на основании этой тирады имеют право думать, что проф. Тимирязев или я, а может быть, и мы оба утверждали, что русские не способны иметь ум и совесть и т. д., не говоря уже об этом, общий смысл рассуждения поистине изумителен. Очевидно, г-н Страхов находится под влиянием особого рода галлюцинации. Впечатления, полученные им в начале его литературной деятельности, были настолько сильны, что сохранили и ныне, несмотря на совершенно переменявшиеся обстоятельства, всю свою живость и реальность. Старому сотруднику «Времени», «Эпохи» и «Зари» все еще мерещится тогдашняя неудачная борьба с Западом, ему кажется, что и теперь, как в шестидесятых годах, славянофильство и национализм идут против течения, а западничество и либерализм – по течению. Между тем, чтобы очнуться от этого сновидения, ему стоит только предложить себе один вопрос: по течению или против течения идет единомышленная ему националистическая газета «Новое время», самый популярный и распространенный орган современной русской печати?

Кажется, впрочем, кошмар торжествующего западничества и угнетенного славянофильства лишь по временам посещает г-на Страхова. Он был свободен от этого наваждения, когда писал предисловие к своему последнему изданию. Здесь мы читаем следующее: «По мере пробуждающих сознание событий и по мере умственного роста России славянофильство стало проявляться все сознательнее и определеннее, так что его великая идея, к удивлению наших западников, считавших ее за выдумку нескольких несуразных чудаков, приобрела у нас уже немало твердости, уважения и распространения. У нее есть уже целая литература, и какая литература! Западные мыслители, несомненно, уступают ей не по объему, а по достоинству своих писаний. Очевидно, это идея органическая, растущая и раскрывающаяся своею внутреннею силой». [232] Итак, оказывается, что забитое и загнанное славянофильство процветает в высшей степени. Правда, г-н Страхов был бы в большом затруднении, если бы от него потребовали точных указаний насчет этой удивительной литературы, посвященной развитию славянофильской идеи. Конечно, скромность помешала бы ему назвать свою «борьбу с Западом», и, следовательно, все свелось бы опять к той же единственной книге «Россия и Европа», которая именно и составляет предмет спора. Но это неверное показание о несуществующей литературе вполне искупается следующим за тем совершенно правдивым, хотя со стороны г-на Страхова и неблагоприятным признанием, что славянофильство в настоящее время достигло у нас такого преобладания, что оно, с одной стороны, увлекает глупцов, беззащитных против всякого господствующего течения, а с другой стороны, людей нечестных, находящихся для себя выгодным примыкать к этому направлению. Вот подлинные слова г-на Страхова: «В настоящее время у

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
нас явилось довольно много консерваторов, монархистов, защитников православия, националистов, самобытников и т. п. Но огромное большинство их руководится только инстинктивным чувством, и если у иных это чувство вполне чистое, то сколько таких, у которых оно искажено или вовсе замещено горячим своекорыстием! Между тем думать и учиться никто не хочет, и если кто умствует и пишет, то хватается за что попало для подтверждения своих мнений и вожделений и, таким образом, часто только пачкает светлую идею всею грязью своего невежества и дурного сердца». [233]

Теперь мы знаем от самого г-на Страхова, на каких струнах приходится в настоящее время играть тем людям, которые заботятся не о правде, а об удовлетворении своего «горячего своекорыстия», теперь мы знаем, на чьей стороне слепые инстинкты, невежество и дурные страсти. Впрочем, в последней книге Н. Н. Страхова мы находим признания еще более важные. С истинным удовольствием могу закончить нынешний спор несколькими рассуждениями и замечаниями моего почтенного противника, с которыми я безусловно согласен и на которые считаю особенно полезным обратить внимание читателей.

«Наша нынешняя цивилизация, – пишет г-н Страхов, – наша наука, литература и пр., – все это едва имеет историю, все это недавно и бледно, как запоздалое и усиленное подражание. Мы не можем похвалиться нашим развитием и не смеем ставить себя наряду с другими, более счастливыми племенами. Так на нас смотрят, и мы сами чувствуем, что много справедливого в этом взгляде» [234]. Когда мы ищем в себе какой-нибудь точки опоры, то «наши мысли обращаются к единому видимому и ясному проявлению народного духа, к нашему государству. Одно у нас есть: мы создали, защитили и укрепили нашу государственную целостность, мы образуем огромное и крепкое государство, имеем возможность своей независимой жизни. Немало было для нас в этом отношении опасностей и испытаний, но мы выдержали их.

Что же, однако, из этого следует? Для нас самостоятельность есть великое благо, но каков может быть ее вес в глазах других? Нам скажут, что государство, конечно, есть возможность самостоятельной жизни, но еще далеко не самая жизнь. Государство есть форма весьма простая, проявление весьма элементарное. Самые дикие и первобытные народы легко складывались в государство. Если государство крепко, то это, конечно, хороший знак, но только знак, только надежда, только первое заявление народной жизни». [235]

«Итак, яснее или темнее мы чувствуем недостаток нашего образования, несоразмерность нашей государственной силы с нашим нравственным значением». [236]

«Очевидно, наше дело было бы вполне оправдано, если бы мы могли отвечать нашим западным противникам так: «Вы ошибаетесь в своем высоком значении; вы ослеплены своею цивилизацией, и в этом ослеплении не хотите или не умеете видеть, что с вами борется и соперничает не азиатское варварство, а другая цивилизация, более крепкая и твердая, – наша русская цивилизация». «Сказать это легко, – продолжает г-н Страхов, – но, спрашивается, чем мы можем доказать это? Кроме нас, русских, никто не поверит нашим притязаниям, потому что мы не можем их ясно оправдать, не можем выставить никаких очевидных идей, всех убедительных признаков, проявлений, результатов, которые заставили бы признать действительность нашей русской цивилизации. Все у нас только в зародышах, в зачатке; все в первичных, неясных формах; все чревато будущим, но неопределенно и хаотично в настоящем. Вместо фактов мы должны оправдываться предположениями, вместо результатов – надеждами, вместо того, что есть, тем, что будет или может быть». [237]

«Мы тогда только будем правы в своих собственных глазах, когда поверим в будущность еще хаотических, еще не сложившихся и не выяснившихся элементов духовной жизни русского народа. Но только верить мало, и только тешить себя надеждами неизвинительно. На нас лежит обязанность понять эти элементы, следить за их развитием и способствовать ему всеми мерами. Нам может быть сладка наша вера в народ и приятны наши блестящие надежды. Но не забудем и горького: не забудем, что на нас лежит тяжелый долг – оправдать нашу народную гордость и силу». [238]

«Если Россия не содержит в себе крепких духовных сил, если она не проявит их в будущем в ясных и могучих формах, то ей грозит вечное колебание, вечные опасности.

Русские духовные силы! Где они? Кто, кроме нас, им поверит, пока они не проявятся с осязаемою очевидностью, с непрерываемою властью? А их развитие и раскрытие – оно требует вековой борьбы, труда и временно тяжелых усилий, слез и крови». [239]

«Говоря о мнении Европы, не будем малодушно утешаться тем, что она на нас клеветает, что она обнаруживает жалкое незнание всего русского, завистливую злобу к силе России и проч. Скажем лучше прямо: Европа не знает нас, потому что мы еще не сказались ей, еще не заявили для всех ясно и несомненно те глубокие духовные силы, которые хранят нас, дают нам крепость». [240]

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
«Но, во всяком случае, против (?) культуры должна стать культура, а не что-нибудь другое». [241]

«Если мы не поддадимся малодушию, то мы не испугаемся никаких вопросов, никаких сравнений и требований. Кто чувствует в себе силы, тот не боится указания на труды и обязанности, на высокие цели, которых должен достигнуть». [242]

«Есть самолюбия, которые удовлетворяются малым; ужели можно обвинять меня за то, что я пожелал для России слишком многого, что я выразил нетерпеливое ожидание нравственной победы России над Европой». [243]

Так писал один из видных последователей славянофильства в 1863 году, и все это он воспроизвел теперь без всяких оговорок. Я считаю своим долгом отметить все хорошее в книге моего противника, но не берусь согласить внутреннее противоречие в его мыслях. Думаю, что даже и невозможно никакое примирение между проповедью национальных обязанностей, требованием оправдать нашу силу и проповедью национального самодовольства, заявлением, что нам нужно только быть самими собой, ибо мы и так хороши. Н. Н. Страхов подписал приговор не себе только, а целому направлению нашей общественной мысли, которое, по словам этого автора, «поддалось малодушию» и «удовлетворилось малым».

VI

Счастливые мысли Н. Н. Страхова

Генрих Рюккерт в своем сочинении «Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung» (Leipzig, 1857), отвергая мысль о единой культуре, общей для всего человечества, говорит, между прочим (т. I, с. 95), что «такое исключительное понятие о существовании и праве одного единственного культурного типа (Culturtypus) опровергается уже самим опытом, который находит в прошедшем и в настоящем – а следовательно, до некоторой степени уполномочивает ожидать и в будущем – существование и независимую совместность многих таких типов. С некоторой высшей точки зрения уже оказалось (для нас) правомочие различных культурных типов на относительно вечное существование (von einem h?herem Standpunkte aus hat sich auch schon die Berechtigung verschiedener Culturtypen auf ein relativ-ewiges Dasein ergeben). Допуская далее, как возможное в будущем, известное органическое взаимодействие этих культурных типов (ein gewisses organisches Ineingangegreifen verschiedener grossen Culturtypen), Рюккерт указывает на следующей (96-й) странице, что это только отвлеченная возможность и что следует также допустить другую гипотезу, а именно, что вовсе не произойдет такого взаимодействия между великими культурными типами человечества, которые изначала даны как индивидуальности и, следовательно, навеки необходимы (zwischen den verschiedenen grossen Culturtypen der Menschheit die als Individualit?ten von Anfang an gegeben und folglich auch f?r ewig nothwendig sind). Перед тем на стр. 93 и 94, развивая те же мысли, автор, кроме слова типы – употребляет еще выражения: культурно-исторические организмы и культурно-исторические индивидуальности. Вообще же в одной этой небольшой главе, всего на пяти страницах, слово тип (культурный тип, тип культуры и т. д.) встречается ровно двадцать раз, а слово культурно-исторический в этом особом смысле, т. е. в применении к известным группам в человечестве – три раза.

Сосчитать это я должен был потому, что г-ну Страхову (в его статье «Новая выходка против книги Н. Я. Данилевского») пришла счастливая мысль утверждать, что Рюккерт не высказывал идеи культурно-исторических типов – «и вовсе не употребляет ни слова культурно-исторический, ни слова тип, – терминов Данилевского» («Нов. вр.» № 5231, с. 2, столб. 7). Это до чрезвычайности неверное показание сделано г-ном Страховым, как он говорит, для того чтобы «обличить» меня (столб. 4). При всей моей привычке к разного рода обличениям, такое странное – признаюсь – встречаю в первый раз. Странности в этой статье начинаются, впрочем, с самого начала, с эпиграфа. Принимаясь вновь защищать и восхвалять дорогую ему книгу, г-н Страхов во главе этой явно пристрастной апологии поставил пословицу: не по хорошу мил, а по милу хорош! Кто в чем – а г-н Страхов счастлив в эпиграфах. Издавая книжку в защиту механического мировоззрения в его крайности и односторонности, исключаяющей всякое реальное бытие духовных сил и деятелей, он украсил ее изречением о любви к Богу. Ополчившись в первый раз против моего разбора книги «Россия и Европа», – той самой книги, где Данилевский весьма решительно, хотя и невежественно нападал на моего отца, за исторические взгляды которого я стою, г-н Страхов догадался избрать девизом своей полемики заповедь: чти отца твоего и мать твою. Это было так удачно, что теперь, через два с половиной года после того, как он выступил с этою счастливою мыслью, почтенный критик еще раз к ней возвращается, чтобы дать ей следующее, также весьма удачное объяснение: «Конечно, прежде и больше всего я отношу заповедь к себе самому, а потом предлагаю ее и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org другим, не одному Г-ну Соловьеву» (столб. 2). Конечно, авторитет Моисея, «предложившего» эту заповедь именем Божиим более трех тысяч лет тому назад, нуждался теперь в авторитетном подтверждении со стороны Г-на Страхова, и, конечно, самый подходящий для этого способ состоял в том, чтобы взять пятую заповедь эпиграфом к полемике из-за теории культурно-исторических типов. Поистине счастливая мысль! Что касается до поговорки не по хорошему мил, а по милу хорош, – то всякий поймет и без объяснений автора, что это «прежде и больше всего» относится к нему самому, к его собственному восхвалению излюбленной им книги.

Г-н Страхов – хотя и считает своею обязанностью предлагать заповеди – отличается тем не менее от Моисея одною характерною чертою. Еврейский законодатель, как известно, в порыве священного негодования не задумался разбить скрижали завета, хотя слова на них и были начертаны не земною рукой. Г-н Страхов, совершенно напротив, – хотя в качестве врага всякого спиритизма и не может утверждать за своими писаниями никакого сверхъестественного происхождения, – хранит, однако, как неприкосновенную святыню, даже те свои разглагольствия, которые он сам должен признать не относящимися к делу придирками (столб. 3) и «мелочами» (столб. 7). Он даже извиняется перед читателями в этих мелочах, но зачеркнуть их считает святотатством, а между тем и писать-то их не было никакого уважительного повода. В самом деле, помимо столь удачно поднятого Г-ном Страховым вопроса о книге Рюккерта, все эти пространные мелочи, за которые он должен просить извинения у читателей, вызваны одною мимоходом упомянутою в моей статье биографическою подробностью да двумя подстрочными примечаниями. Сообщив содержание одного из них, именно о том, что старые славянофилы, по-видимому, не считали автора «России и Европы» за своего человека, Г-н Страхов восклицает: «Вот на какие аргументы напирал ныне Г-н Соловьев» (столб. 3). Станный способ напирать на аргументы – относить их в подстрочные примечания! Впрочем, отыскивая у меня мнимые аргументы, чтобы отвести глаза читателей от неудобных действительных, изобретательный критик попадает и еще удачнее. Так, один из этих «новых аргументов», которыми я, как он выражается, стараюсь «подорвать авторитет (!!) Н. Я. Данилевского», он находит в упомянутом мною вскользь факте, что автор «России и Европы» был в молодости фурьеристом. В самом деле, какое злостное ухищрение с моей стороны! Теперь уже, наверное, Данилевский совсем погиб в глазах читателей «Русской мысли». Славянофила еще перенести можно, но фурьериста – никогда! В полемике, как известно, очень редко удается что-нибудь окончательно уяснить. Поэтому я с удовольствием настаиваю на том, что в споре с Г-ном Страховым по крайней мере один пункт выяснился для меня вполне. А именно, я с совершенною несомненностью убедился, что у моего противника термин культурно-исторический тип не соединяется ни с каким определенным понятием, что он, собственно, ничего не разумеет под этим выражением и может по его поводу «предлагать» читателям только свои обычные счастливые мысли. Одною из них, особенно яркою, – именно, что культурные типы расчленяются на события, – я и воспользовался, к неудобству Г-на Страхова, который, не хуже меня зная, в чем дело, постарался прикрыть свое безнадежное положение в этом пункте молчанием. Но он не сообразил, что молчание тут было бы целесообразно только тогда, когда бы оно было обоюдно, и вот теперь, вынужденный хоть что-нибудь сказать об этой важной, но неприятной для него материи, он посвящает ей следующее подстрочное примечание: «Это расчленение анатомических групп на события Г-н Соловьев выдвигает против меня уже в третий раз; доживу ли я до того, что он, наконец, обратит внимание на мой ответ и заглянет в книгу Данилевского» (с. 3, столб. 2). Зачем мне по этому поводу заглядывать в книгу Данилевского, на которого я никак не возлагаю ответственности за все счастливые мысли его удачливого защитника? А что касается до ответа Г-на Страхова, на который я должен обратить внимание, то о каком же, собственно, ответе он говорит? Мысль о расчленении культурных типов на события была высказана Г-ном Страховым в его статье «Наша культура и всемирное единство» («Русск. вестн.», июнь 1888 г.); я обратил внимание читателей на эту счастливую мысль в статье «О грехах и болезнях» («Вестн. Европы», янв. 1889). После этого Г-н Страхов возвращался к нашему спору трижды, а именно в статье «Последний ответ Г-ну Соловьеву» («Русск. вестн.», февр. 1889); затем, после этого псевдопоследнего ответа, в статье «Спор из-за книг Данилевского» («Русск. вестн.», декабрь 1889) и, наконец, в предисловии к 2-му изд. 2-го выпуска – «Борьба с Западом». Но ни в том, ни в другом, ни в третьем случае он ни одним словом не наметнул на вопрос о расчленении культурных типов; а теперь вдруг патетически отсылает меня к какому-то несуществующему ответу. Но, быть может, я действительно так слеп, как утверждает Г-н Страхов; быть может, по необходимости читая его последние полемические произведения, я непонятным образом пропустил в них самое главное, а именно разъяснение счастливой мысли о расчленении

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
анатомических групп на события. В таком случае настоятельно прошу г-на Страхова не скрывать от меня более той страницы или тех страниц в упомянутых его произведениях, где находится желаемое мною разъяснение. Если он исполнит это столь законное и столь легкое требование, я совершенно серьезно обещаюсь признать свое ослепление, а г-на Страхова провозгласить самым добросовестным писателем во всей вселенной. В противном же случае мне придется – оставляя без последствий ссылку г-на Страхова на ответ, которого он никогда не давал, – настаивать на том грустном факте, что не в меру сердитый защитник «культурных типов», обозначая их как анатомические группы, вместе с тем утверждает, что они расчлняются на события, следовательно, никакой действительной мысли с основным термином защищаемой им теории не соединяет.

Как яркую иллюстрацию избранного им эпиграфа: «не по хорошу мил, а по милу хорош», г-н Страхов приводит из книги Данилевского и сопровождает выражениями своего восторга несколько общих фраз о еврействе, какие тысячи раз повторялись всеми писавшими об этой нации и ее религии (с. 3, столб. 5). Что избитые общие места не только удовлетворяют г-на Страхова, но и приводят его в восхищение, это – его дело, и греха тут нет; что все, не совпадающее с излюбленною им умственною плоскостью, возбуждает в нем, по его собственному выражению, «злую досаду», – это не совсем хорошо, но довольно понятно, и большой беды тут также нет. Беда в том, что и «восхищение», и «злая досада», служат для г-на Страхова лишь способом отвлечь внимание читателей от существенных пунктов спора. Тот факт, что национальная религия евреев получила универсально-историческое значение, настолько очевиден, что указание на него есть не более как общее место. Но вопрос в том, как же с этим общеизвестным фактом согласить выставленный Данилевским мнимо исторический закон, по которому духовные начала одного культурного типа не передаются другим? Еврейство – по Данилевскому – есть особый культурный тип, и, следовательно, выработанное им духовное начало не могло сделаться (если бы только существовал упомянутый закон) религией многих других (Данилевский со свойственною ему точностью говорит: «всех») народов, принадлежащих не к этому, а к иным культурным типам. Это явное противоречие было указано г-ну Страхову неоднократно, но вотще: он готов говорить о чем угодно, – только не об этом.

Помимо еврейства, существуют еще другие всемирно-исторические факты, несовместные с мнимым законом духовной непроницаемости культурных типов (буддизм, неоплатонизм и гностицизм, ислам). Примирить эти действительные факты с мнимым историческим законом Данилевского г-н Страхов не может, а сознаться в этой основной несостоятельности защищаемой им теории – не хочет. Поэтому ему не остается ничего другого, как подменить вопрос. «О чем, – восклицает он, – Данилевский не говорит, того он не знает, – хорош вывод!» (с. 3, столб. 4). Кому же, однако, принадлежит такой вывод? Дело не в том, о чем Данилевский не говорит, а в том, что он говорит, и именно в его мнимом законе непередаваемости духовных начал от одного культурного типа другим; этому «закону» прямо противоречат указанные исторические явления, и, следовательно, при достаточном знакомстве с ними Данилевский не мог бы выставить своего столь неверного принципа, – разве только предположить, что этот писатель был крайне несообразителен или крайне недобросовестен, чего я о нем не думал и не думаю. Что главное дело тут в простом незнании автора «Россия и Европа» с историческими фактами – на это существуют не отрицательные только, но и прямые положительные указания. Из того, что Данилевский не упоминает, например, о Филоне-иудее, никак не следует (по справедливому, хотя и неуместному замечанию г-на Страхова), чтобы он о нем не знал. Но когда он прямо утверждает, что все представители так называемого «александрийского» просвещения были чистые греки и что никакого духовного объединения разноплеменных начал в Александрии не происходило, то это уже с полною несомненностью доказывает, что он ничего не знал о Филоне-иудее и о множестве других «александрийцев», не принадлежавших к греческой нации и работавших именно над синтезом эллинской мудрости с религиозными идеями «варваров», т. е. с духовными началами иудейского, египетского, халдейского и т. д. «культурных типов», – употребляя терминологию Рюккерта – Данилевского.

Наиболее стараний приложил г-н Страхов к защите политических взглядов Данилевского, причем также не обошлось без счастливых мыслей. Так, выражая свое негодование по поводу моего, будто бы голословного, упрека автору «России и Европы» за принесение живых народностей в жертву мнимым интересам панславизма, г-н Страхов изумляется и тому, что я называю славянство, как его понимал Данилевский, фантастическою группою («Новое время» № 5242, с. 2, столб. 5), а затем на следующей странице сам приводит из «России и Европы» слова, в которых автор отрицает право на существование одной из упомянутых народностей, называя ее фантастическою («фантастический польский

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org народ») (с. 3, столб. 5).

По мнению г-на Страхова, книга «Россия и Европа» вся проникнута и переполнена обращением к этическому принципу, и он удивляется, что я этого не заметил. Действительно, не заметил; но ведь зато я заметил кое-что другое, – например, утверждение Данилевского, что оба западные вероисповедания представляют собою безусловную ложь, причем одно из них, сверх того, основано на невежестве, а другое – на отрицании религии. Об этом г-н Страхов не упоминает, но зато он взводит на меня два взаимно друг друга уничтожающие обвинения. С одной стороны, я виноват в том, что, выписывая различные рассуждения разбираемого автора, не прибавляю к ним ни единого слова от себя (с. 2, столб. 7), а с другой стороны, я подвергаюсь резкому порицанию за то, что приписываю своим противникам «глупости и подлости» (с. 3, столб. 7). Хотя сам я от таких слов в печати поддерживаюсь, но оспаривать их по существу не стану, если г-ну Страхову угодно их применить к некоторым мнениям моих противников, которые я воспроизвожу, не прибавляя к ним ни единого слова от себя. Нет! «злая досада» – плохой советник!

Г-н Страхов кончает свой «разбор» – говоря, что ему нет ни нужды, ни охоты разбирать множество других подобных выходов, т. е. большую часть моей статьи «Мнимая борьба с Западом». Заявление довольно наивное в конце длинного полемического упражнения. Затем этот воздержный критик находит, однако, нужду и охоту сетовать на нашу оторванность от почвы и внушать любовь к исторической, а не к мечтательной России. Подобные «жалкие» слова говорятся, конечно, не для того, чтобы что-нибудь сказать, а лишь для того, чтобы скрыть в данном случае бессилие мысли и шаткость убеждений. Россия велика, и разных почв в ней много: от иной почвы быть оторванным дай Бог всякому. И что значит противоположение исторического мечтательному, когда дело идет о народе живом, не завершившем свою историю, имеющем будущность? Россия, освобожденная от крепостного права, была Россией мечтательной сорок лет тому назад, и тогдашние предшественники г-на Страхова, утверждаясь на исторической почве, произведшей Салтычиху и Аракчеева, злобно брюзжали на всякую мысль о человеческих правах крестьянства, как на мечту беспочвенных умов, создающих «крылатые теории» в безвоздушном пространстве. Так и добрюзжали до 19 февраля 1861 г. Впрочем, со свойственной ему твердостью мысли г-н Страхов свои последние слова сам посвящает какой-то мечтательной России, которая должна открыть источники живой воды для воскрешения и напоения чуждых народов. Мечта возвышенная, хотя до крайности неопределенная. Допустим, что г-н Страхов в нее верит и надеется на ее осуществление. Но – повторим еще раз его собственные слова из «Рокового вопроса»: «Только верить мало, и только тешить себя надеждами – неизвинительно». А еще неизвинительнее – особенно для такого способного и образованного писателя, как он, – фальшивыми аргументами поддерживать пустые претензии, вместо того чтобы по мере сил работать над очищением наших «источников живой воды» от грязной тины, которая их затянула и заглушила.

VII

Немецкий подлинник и русский список

I

Вопрос об оригинальности и новизне той или другой идеи, того или другого открытия – представляет, вообще говоря, мало интереса. Какой-нибудь пифагореец мог догадываться о центральном положении солнца относительно планет, тем не менее настоящий взгляд на солнечную систему несомненно принадлежит Копернику, ибо важно здесь не случайное приближение единичного ума к истине, а общее правильное развитие астрономии как науки, – оно же бесспорно идет от Коперника, а не от Пифагора. Норманские пираты (а, может быть, задолго до них и финикийские купцы) доходили не раз до берегов Нового Света, но все-таки открытие Америки по справедливости приписывается не им, а Христофору Колумбу, ибо только после его путешествий заатлантические страны навсегда были присоединены к остальному миру и вошли в общее историческое движение. С другой стороны, когда два современника независимо друг от друга приходят к одинаковым умственным построениям (как это случилось с Ньютоном и Лейбницем в теории бесконечно малых), то вопрос о первенстве и о праве исключительной собственности имеет интерес более для них самих, нежели для потомства, которое охотно готово утвердить обоих в правах общего владения и вовсе не обязано признавать одного из них плагиатором.

Но возможны условия, при которых вопрос об оригинальности известного умственного явления имеет решающее значение для всей оценки этого явления. Берем прямо тот конкретный случай, о котором намерены говорить. Является в России писатель, объявляющий, что Европа есть для нас мир безусловно чуждый, с которым мы не связаны ни кровным, ни духовным родством и с

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
которым нам неизбежно предстоит вступить в борьбу не на живот, а на смерть. Такое отношение к Европе этот писатель, получивший сам хоть и одностороннее и во многом недостаточное, но все-таки европейское образование, старается оправдать особым взглядом на всю историю человечества. Эту историческую теорию он сам, а еще более два-три его приверженца выдают за нечто совершенно самобытное, за продукт русского духа, освободившегося наконец в лице этого автора и его сторонников от болезни «европейничанья». И вот эта самобытная русская теория, долженствующая упразднить все европейские принципы исторической науки, оказывается плохим повторением взглядов, высказанных в книге третьестепенного немецкого ученого, появившейся за двенадцать лет перед тем. Конечно, теория немецкого ученого не стала ни лучше, ни хуже от того, что русскому писателю вздумалось повторить ее своими словами, привязавши к ней собственные псевдопатриотические взгляды. Но эти-то взгляды, сущность которых состоит в отрицании нашего духовного родства с европейским просвещением[244], без сомнения, жестоко посрамляются тем обстоятельством, что для их теоретического обоснования, хотя бы только кажущегося, потребовалось взять напрокат одно из дюжины произведений немецкого ума.

Правда, г-н Страхов, сам указавший на общность взглядов у Данилевского с Рюккертом, утверждает теперь, что автор книги «Россия и Европа» не читал немецкого историка. Но ведь тот же г-н Страхов не менее решительно уверяет нас и в том, что Рюккерт вовсе не употребляет ни слова культурно-исторический, ни слова тип, терминов Данилевского, а между тем на самом деле эти мнимые термины Данилевского в одной маленькой главе немецкой книги повторяются всего двадцать три раза[245]. При таком самостоятельном отношении г-на Страхова к истине, его свидетельство о незнакомстве Данилевского с книгой Рюккерта едва ли в состоянии ослабить то предположение, что именно из этой книги заимствованы основные мысли нашего панслависта. Тождество терминологии и некоторых частных выводов (как увидим далее) делает такое предположение совершенно для нас несомненным. Но допустим, что, несмотря на все это, автор книги «Россия и Европа» действительно не читал сочинения Рюккерта; все-таки остается в силе тот факт, что идея культурно-исторических типов высказана впервые в Германии, в сочинении чисто немецком, и, следовательно, не включает в себе ничего специфически русского, и, во всяком случае, эта так называемая теория Данилевского с таким же и еще с б?льшим правом может называться теорией Рюккерта, так как этот ученый «предложил» ее немцам двенадцатью годами ранее, чем она была предложена у нас Данилевским. Вот этот-то бесспорный факт, совершенно независимо от вопроса о прямом заимствовании, ярко подчеркивает всю фальшь нашей антиевропейской и лженациональной проповеди, для которой книга Данилевского, тенденциозно прославляемая, служит теперь каким-то катехизисом. Если бы не зловредные практические последствия этой дикой проповеди, то я, конечно, никогда не стал бы останавливаться на произведении, внутреннее значение которого вполне ничтожно. То обстоятельство, что автор этой плохой книги имеет некоторые заслуги в других отношениях, еще более побуждало бы к снисходительному молчанию. Ведь не приходило же никому в голову серьезно опровергать книгу Погодина «Простая речь о мудреных вещах», где заслуженный историк рассуждал о предметах, в которых был столько же сведущ, сколько Данилевский – во всемирной истории. Правда, Погодин обезоруживал критику не только наивностью своих рассуждений, но также и их беспритязательностью. Этим качеством менее всего отличается книга Данилевского, вся проникнутая претензией и самомнением. Но ни собственные притязания автора, ни забавные панегирики г-на Страхова и того таинственного историка, на которого он теперь ссылается[246], не представляла еще достаточного мотива для того, чтобы заниматься этим самобытным продуктом нашей необразованности, пока он не превратился в какую-то священную хоругвь для всех проповедников общественного развращения, старающихся сознательно и бессознательно извратить и подорвать духовные силы России.

Если бы какой-нибудь писатель NN, вовсе лишенный имени или имеющий такое нехорошее имя, что сам стесняется ставить его на своих произведениях, – если бы такой представитель современной русской письменности от собственного своего лица выставил следующее, например, заявление, что идея справедливости есть анахронизм, за который держатся только доктринеры, что лучше казнить десять невинных, нежели помиловать одного... тоже невинного; что человечество и человечность – пустые слова и что заботиться об общем благе могут только сумасшедшие или идиоты, то подобная проповедь не производила бы никакого впечатления, ибо всякому было бы ясно, что тут от полноты сердца глаголят уста, а сердце г-на NN ни для кого не привлекательно. Но когда эти же самые проповеди начинаются такою неизменной формулой: «Как блистательно доказал Н. Я. Данилевский в своей превосходной

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org книге „Россия и Европа“, общечеловеческая правда есть пустая фикция, а потому», и т. д.; или так: «Во всех наших отношениях мы должны исключительно руководствоваться нашими собственными интересами, не обращая внимания ни на что другое, ибо мы, как неопровержимо доказано теорией Данилевского, не имеем ничего общего с прочими народами, а составляем особый культурно-исторический тип, следовательно», и т. д., – тогда проповедь общественного развращения, прикрытая именем писателя, ни в чем дурном не замеченного, легко производит свое действие на «малых сих»; для них остается несомненным, что названный писатель действительно доказал, что нам, мол, закон не писан, и открыл какие-то культурные типы, посредством которых всякое злодейство превращается в добродетель, если только оно нам выгодно.

Противодействие этой растлевающей проповеди, очевидно, должно быть главным образом направлено на то мнимо научное основание, которое теперь под нее подставляется, а именно на так называемую теорию Данилевского. Что эта теория есть пустой вымысел, что никаких отдельных культурных типов, упраздняющих общечеловеческие принципы и идеалы, в действительности не существует, это было уже показано с достаточною ясностью и останавливаться на этом вопросе, по существу, нет надобности, так как мои противники хотя говорили очень много, но ничего относящегося к делу не сказали и ни на один из моих аргументов прямого возражения не сделали[247]. Одно только полезное указание нашел я у главного защитника Данилевского, г-на Страхова, но и то не в полемических статьях против меня, а в его предисловии к новому изданию «Россия и Европа», именно такое замечание о книге Генриха Рюккерта. Теперь г-н Страхов объявляет, что не только Данилевский, но и я этой книги не читал, а лишь воспользовался его указанием. Эти слова совершенно верны, если их поставить в обратном порядке: я воспользовался указанием г-на Страхова, чтобы прочесть книгу Рюккерта. Пользование, кажется, совершенно законное, тем более что я намерен поделиться и с другими тем, на что меня навело указание г-на Страхова. Впрочем, справедливость требует заметить, что самое это указание наполовину ошибочно. «Так как мысль о культурно-исторических типах, – пишет издатель и защитник Данилевского, – внушается самими фактами истории, то зачатки этой мысли можно встретить у других писателей; укажем на Генриха Рюккерта, составившего самый глубокомысленный из всех существующих обзоров всеобщей истории (*Lehrbuch der Weltgeschichte*. Leipzig., 1857, 2 Bd). Но один Н. Я. Данилевский оценил все значение этой мысли и развил ее с полною ясностью и строгостью. Рюккерт не только не положил ее в основание своего обзора, а говорит об ней лишь в прибавлении (*Anhang*) ко всему сочинению, в конце второго тома»[248]. Подчеркнутые мною слова прямо противоречат истине. Мысль о культурно-исторических типах излагается Рюккертом в нескольких главах первого тома, а в указанном г-ном Страховым прибавлении эта мысль, как уже известная, применяется к некоторым отдельным национальным группам, не вошедшим в общий исторический обзор. Как бы то ни было, благодаря г-ну Страхову, я могу теперь дополнить свой прежний разбор теории Данилевского, сравнив ее с немецким подлинником.

II

Единство человеческого рода обыкновенно связывается с общим происхождением всех людей от одной первоначальной пары производителей. Это представление, идущее из области религиозной и защищаемое вместе с тем важнейшими представителями науки, оспаривалось, однако, некоторыми отдельными учеными, к которым примыкает и Рюккерт. Он находит существующие племенные особенности настолько значительными, что не видит возможности объяснить их естественным влиянием различных местных и климатических условий на разошедшихся потомков предполагаемой прародительской четы[249]. Таким образом, множественность отдельных типических групп есть для него первоначальное данное истории. В действительности существуют и всегда существовали только различные видоизменения человечества, единство же его есть лишь единство мысли или понятия (*Einheit des Gedankens, Einheit des Begriffes*[250]). Правда, Рюккерт допускает, что за пределами истории и вне всех условий человеческой жизни мог существовать какой-то зачаток человечества, еще не определившегося в своем специфическом отличии от прочей природы, и что это зачаточное существо, находясь еще, так сказать, в текучем состоянии, могло быть более восприимчиво к внешним влияниям, которые и произвели в нем такие глубокие видоизменения, каких настоящее, уже сложившееся человечество претерпевать не может[251]. Но это представление, до крайности туманное и неопределенное, принимается Рюккертом лишь гипотетически, как отвлеченная возможность, и никакого действия на дальнейшие его рассуждения не оказывает. Действительными субъектами исторического процесса с начала и до конца признаются индивидуально обособленные племенные группы, которые Рюккерт прямо так и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org называет историческими или культурно-историческими индивидами. Но кто же именно эти исторические «индивиды»? Так как генетическое единство человечества было отвергнуто на том основании, что особенности главных рас слишком будто бы значительны, чтобы допускать их общее происхождение, то естественно было бы ожидать, что конкретными представителями отвлеченного понятия «человечество» – и реальными субъектами истории явятся именно эти «главные расы». Но это было бы очевидным сведением всего взгляда к абсурду. Разумеется, если бы вопрос был исключительно генетический, то легче произвести от одной пары всех негров, нежели всех людей вообще. Но так как дело идет о пребывающем единстве исторических индивидов, то признать за такой индивид вместо целого человечества желтую или черную расу – это все равно что, отвергая единство собачьего рода, считать за реальный индивид собаки вообще, но ведь и пудель вообще также не бывает, а есть только тот или другой единичный пудель, хотя и такая единичная реальность может быть окончательной только для житейского, а никак не для научного и философского мышления. Как бы то ни было, наш историк не останавливается на расах, а берет в качестве реальных представителей человечества в истории, или исторических индивидов, более тесные и определенные национально-политические группы, из коих каждая представляет свой особый не только этнографический, но и культурный тип. Никакого исторического принципа, определяющего значение этих культурных типов и их отношение к расам, с одной стороны, и к отдельным народностям – с другой, Рюккерт не сообщает: он берет свои исторические индивиды эмпирически, причем некоторые из них просто совпадают с известными народами, другие же обнимают большее или меньшее число независимых народов и государств, как ныне существующих, так и отживших.

С отрицанием человечества как единого субъекта всемирной истории теряется необходимо и единство самой этой истории. Она понимается нашим автором не как один последовательный процесс, а как несколько параллельных рядов культурного развития, соответственно многим независимым друг от друга культурным типам. Слишком многое в исторической действительности не соответствует такому взгляду, и высказать его без оговорок и смягчений совершенно невозможно для писателя, сведущего в истории, каковым несомненно был Рюккерт. Он и делает всевозможные оговорки, которые, впрочем, не оправдывают, а только запутывают в безысходные противоречия его исторический «плюрализм». Приводим почти дословно главные рассуждения Рюккерта, в которых читатели книги «Россия и Европа» могут узнать знакомую теорию – только в приличной европейской одежде вместо дырявого татарского халата.

«Как общий вывод из эмпирического рассмотрения исторических фактов и индивидуальных образований получается та обязательная для всей сферы нашего наблюдения истина, что всякое специфическое образование в истории предназначено к исчезновению, ибо сочетание случайности и необходимости приводило все доселе бывшее к разложению и гибели. Так как те же условия господствуют и над историческим будущим, то мы заключаем, что этот закон сохраняет свою силу навеки». [252]

«Всякое особенное образование всемирно-исторической жизни, как она индивидуализируется в форме народа, государства, специфического духа времени и т. д., содержит в этом индивидуальном оживотворении всеобщую идею, всеобщую задачу истории или человеческого культурного развития. Но именно то, что кладет на нее печать индивидуальности, есть ограничение идеи, которая, однако, составляет и глубочайшую сущность, и окончательное оправдание индивидуального бытия. С одной стороны, всеобщая идея имеет безусловное право на свое осуществление, а с другой стороны, в силу фактически несомненного мирового закона – она может достигнуть видимого выражения исключительно только в индивидуальной форме, т. е. ее воплощение или оживотворение всегда должно оставаться несовершенным. Однако она освобождается, так сказать, от этих индивидуальных и потому несовершенных форм явления благодаря тому, что индивид существует как таковой лишь периодически, будучи, правда, замещаем другим индивидуальным произведением, которое, в конце концов, также страдает этою же самою несостоятельностью, хотя бы оно и было совершеннее, т. е. более соответствовало всеобщей идее, обнимающей целую совокупность индивидов. Этот закон имеет силу для всех индивидуальных явлений. Он господствует, таким образом, и над индивидами в обыкновенном смысле, а также и над всеми другими применениями этого понятия, там, где оно обозначает соединение большего или меньшего числа индивидов, обыкновенных или элементарных, в одном индивиде высшего порядка. Следовательно, тому же закону подлежат и исторические индивиды, т. е. народы и государства с их духовными и нравственными специфическими образованиями. И они все, как индивиды, предназначены к исчезновению, т. е.

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
всеобщая идея человеческой задачи, которая в них лишь отчасти реализуется и никогда не может быть вполне реализована, расторгает их (1st sie auf) и ставит на их место другие образования (Gestaltungen), в которых она находит себе более совершенную реализацию. Но и эти последние, имея, в конце концов, то же самое основание (Basis), как и погибшие, носят в самом своем зарождении семя смерти». [253]

Прежде чем перейти к дальнейшим рассуждениям Рюккерта, относящимся собственно к культурным типам, сопоставим приведенный отрывок со следующим местом в книге Данилевского:

«Всему живущему, как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животных или растений, дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть. Геология и палеонтология показывают, как для разных видов, отрядов живых существ было время зарождения, наивысшего развития, постепенного уменьшения и, наконец, совершенного исчезновения. Как и почему это так делается, никто не знает, хотя и стараются объяснить на разные лады (Рюккерт для этой v?rit? de M. de la Palisse [254] употребляет более краткое выражение: nach einem als Tatsache hinzunehmenden Weltgesetze). В сущности же, – продолжает Данилевский вслед за Рюккертом, – это остарение, одряхление целых видов, родов и даже отрядов не более удивительно, чем смерть отдельных индивидуумов, настоящей причины которой также никто не знает и не понимает. История говорит то же самое о народах: и они нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают – и умирают не от внешних только причин. Внешние причины, как и у отдельных лиц, по большей части только ускоряют смерть большого и расслабленного тела» [255]. И далее, упрекнувши славянофилов за то, что они признавали какую-то общечеловеческую задачу, Данилевский говорит: «Такой задачи, однако же, вовсе и не существует, по крайней мере в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества. Задача человечества состоит не в чем другом, как в проявлении в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, in potentia) в идее человечества. Ежели бы, когда человечество совершит весь свой путь, или, правильнее, все свои пути, нашелся кто-либо, могущий обозреть все пройденное, все разнообразие типы развития, во всех их фазах, тот мог бы составить себе понятие об идее, осуществление которой составляло жизнь человечества, решить задачу человечества; но это решение было бы только идеальное постижение ее, а не реальное осуществление». [256] «Идея человека может быть постигаема только чрез соединение всех моментов его развития, а не реально осуществляема в один определенный момент». [257] То, что говорят здесь Рюккерт и Данилевский, есть, конечно, не более как злоупотребление общими местами. Любопытно только, что и немецкий историк, и русский панславист злоупотребляют одними и теми же общими местами для обоснования одного и того же взгляда, именно теории культурных типов. Как излагает эту теорию Данилевский – нашим читателям более или менее известно [258]. Поэтому достаточно будет привести ее изложение у Рюккерта и затем сравнить существенные пункты у обоих писателей.

III

«Конкретные явления человеческого культурного развития, – читаем мы у немецкого историка, – подлежат тому основному закону, что не все они стоят необходимо в прагматической связи между собою. Помимо тех внешних и случайных условий, от которых это зависит, как, напр., географическое соседство, телесное происхождение и родство позднейших исторических народов с более ранними [259], помимо этого, здесь всегда находится также и некоторый внутренний и необходимый момент, который можно обозначить таким выражением: специфический или индивидуальный характер определенного вида культуры в ее временном и местном ограничении.

Поэтому логически возможно (begriffsm?ssig m?glich), что многие культурные ряды (Culturreihen), независимо друг от друга, в одно и то же время, но в различных местах индивидуализируют совокупную жизнь исторического человечества, хотя логически (begriffsm?ssig) не исключена и другая возможность, именно, что эти различные независимые культурные ряды предназначены войти когда-нибудь во взаимодействие ради всеобщей задачи человечества [260]. В пользу первого предположения, т. е. в подтверждение окончательной раздельности и независимости культурно-исторических типов и рядов развития, исторический опыт не только в прошедшем, но и ныне поучает нас посредством того очевидного факта, что рядом с общеевропейским культурным миром в восточной Азии, в Китае и Японии, существует другая культура, в своем роде столь же правомочная (in ihrer Art eben so berechtigte) и доселе находящаяся с нашей лишь во внешней и к тому же крайне недостаточной связи, без какого бы то ни было органического

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
взаимодействия этих двух культурных миров (хотя бы мы и были готовы охотно верить, что зачаточные пункты такого грядущего взаимодействия и могут быть указаны). Точно так же между погибшими культурами в Мексике и Перу и прочими великими культурными кругами нельзя указать никакого, ни внутреннего, ни внешнего отношения, да и сами эти две культуры (мексиканская и перуанская), несмотря на ближайшую аналогию их типов, были, по-видимому, вполне изолированы даже относительно друг друга». [261]

Указав на эти факты культурно-исторического обособления, с которыми так много потом носился автор «России и Европы», добросовестный и ученый немец не мог умолчать и о фактах противоположного характера. «И для второго предположения, – говорит он (т. е. для предположения о возможном будущем объединении всех самобытных культур), – имеются доводы из опыта. Восточноевропейский культурный круг долгое время развивался самостоятельно рядом с греческим, прежде чем вступить с ним в связь – сначала внешнюю, а потом и внутреннюю. Вообще же слияние малых культурно-исторических организмов в одно более обширное целое есть постоянный факт. Что возможно в сравнительно тесных пределах, будет возможно и в более широких, и с этой стороны вопрос о предстоящем соединении всех человеческих культур в один великий организм остается открытым». [262]

Но, допустив таким образом предположение о будущем всечеловеческом единстве, Рюккерт всячески старается ослабить его указаниями в противоположном смысле.

«Так как, – продолжает он, – всякая форма явления в историческом человечестве может осуществляться только в известном индивидуальном типе, более или менее приближающемся к абсолютному или общегодному, но никогда с ним не совпадающему, то вместе с тем всякий самостоятельный культурный круг имеет вечное право на свой индивидуальный тип. Понятие органического объединения всей человеческой культуры чрез это не упраздняется, а, напротив, только тут получает истинную реальность. Как культуре никогда не удастся изменить основные типы в чувственном явлении человечества, особенно выпукло развившиеся в так называемых расовых различиях, точно так же она никогда не будет в состоянии навязать всем этим различным основным типам один и тот же идеал их жизни и исторического поведения. Ибо та культура, которую мы по преимуществу обозначаем этим именем, т. е. содержание нашей собственной прошедшей и будущей цивилизации, при всей ее эластичности, какую она уже приобрела и еще более приобретет, все-таки имеет лишь относительное, индивидуальное значение (*ist doch immer nur relativ oder individuell*) и в силу этого гораздо более, нежели обыкновенно допускают, срослась с самыми чувственными формами явления принадлежащих к ней частей человечества – с строением черепа, образованием лица, цветом кожи, короче – с конкретнейшими и материальнейшими вещами. Если эта культура, столь сильно связанная с самым конкретным, как принадлежащая одному (историческому) индивиду и не могущая существовать абсолютно, т. е. без индивидуального субстрата и индивидуальной субстанции, – если эта частная культура захочет выступать как абсолютная по отношению к другим индивидуальным культурным кругам, то это ей удалось бы лишь в том случае, если бы она формально разрушила и наружно, и внутренне другую, столько же, как и она сама, относительно правомочную культуру (потому столько же правомочную, что она также осталась верною своему первоначальному типу), а с этим неизбежно связана и физическая гибель побежденного культурного индивида. И для этого опыт представляет достаточно примеров: самый известный есть уничтожение американских культурных народов физической силой европейской культуры» [263].

Но это может произойти и внутри отдельных культурных кругов, что также достаточно подтверждается опытом, ибо то, что снаружи является как индивидуальное образование и действует как таковое, внутри расчленяется на массу индивидов, для взаимоотношения которых имеют силу те же законы, которым подчинены взаимные отношения и величайших индивидуальных образований (*Gestaltungen*). [264]

Что касается метода обращения с культурно-историческим материалом, то из предыдущих соображений вытекает необходимость уже изначала (*von vorneherein*) рассматривать и изображать культурную историю как некоторое число параллельно друг другу идущих рядов. Если бы можно было усвоить всей культурной истории один индивидуальный тип, если бы только одна-единственная человеческая раса принимала деятельное участие в историческом процессе, а все другие были бы приговорены к пассивности, тогда можно было бы удержать и единую нить в изложении истории. Тогда не было бы помехой и то, что такая нить эмпирически (*erfahrungs-mäßig*) обрывалась бы много раз, лишь бы можно было мысленно (*gedanken-mäßig*) продолжать ее далее. Цель, к которой она направлялась бы, была бы известна, а потому все извивы ее движения, хотя и терялись бы здесь и там во мраке, были бы определены, по крайней мере, в своих наиболее общих формах, и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
пробелы в конкретном явлении истории – те места, где общая нить фактически обрывается и должна быть снова завязана, – могли бы быть если и не заполнены, то твердо ограничены и поняты в их прагматизме. Цель, к которой стремилось бы такое историческое изображение, была бы дана, само собою разумеется, в настоящей фазе культуры, на которой покоится наше историческое сознание и действие. Тогда дело было бы лишь в понимании этого одного культурного мира, поскольку оно было бы обусловлено раскрытием законов развития прежних культурных фаз, на которых основана настоящая. Как при таком предположении одного типа для человечества была бы только одна собственно историческая культура, так, соответственно этому, был бы возможен только один путь исторического воззрения. Перед единым и исключительно правомочным типом культуры все другие фактические проявления человечества имели бы тогда лишь настолько цены и значения, насколько эта одна культура пользуется или когда-нибудь пользовалась ими как своим пассивным материалом. Из такого понимания выходило бы тогда теоретически и абсолютное право этой единственной культуры совершенно разрушать все другие ей противостоящие формы человеческого существования, как недостойные такого существования, чтобы ставить на их место свое собственное могущество и наполнять всю землю своими произведениями (Gebilden), за неимением никаких других, соответствующих понятию исторического назначения человека и человечества.

Но такое исключительное понятие о существовании и праве одного-единственного великого культурного типа опровергается уже самым опытом, признающим наличность и независимое существование, в настоящем или в прошедшем, многих таких типов, а это уже дает некоторое право заключить, что также и в будущем их будет много. С некоторой высшей точки зрения уже оказалось правомочие различных культурных типов на относительно вечное существование. Они до тех пор имеют право существовать в своем различии рядом друг с другом, пока понятие индивидуального типа владеет чувственной и духовной природой человечества, что по самому этому понятию совпадает вообще с продолжением человеческого бытия во времени. Этим, конечно, не исключается и та возможность, что в будущем наступит известное органическое взаимодействие различных великих культурных типов, и в настоящее время на это можно рассчитывать более, чем когда-либо, откуда можно вывести, как это легко усмотреть, весьма важное внутреннее доказательство действительного культурного прогресса нашей эпохи сравнительно с прошедшим. Ибо, таким образом, настоящее время стоит ближе, чем какой-либо из прежних исторических периодов, к осуществлению всеобщего идеала истории, к полному раскрытию целого человеческого типа или поставленных ему задач, что может произойти только чрез полное раскрытие всех индивидуальных типов и чрез необходимо обусловленное этим взаимодействие их между собою.

Но действительность, доходящая до нынешнего дня, не ручается за возможное будущее, для которого не исключены случайности всякого рода, ибо можно выставить также и ту гипотезу, что будущее вообще не пойдет по естественно указанному пути к достижению универсальной цели человеческого развития, а собьется на окольные дороги, которые приведут к гибели эту культурную индивидуальность, которую мы так гордимся (т. е. европейскую цивилизацию), прежде чем она достигнет своей органической цели. Или, чтобы перейти в конкретную область, можно представить и такую гипотезу, что то чуждое и логически необходимое взаимодействие между различными великими культурными типами человечества, которые изначала даны как индивидуальности и, следовательно, навеки необходимы, вовсе не произойдет и что ныне существующие на это виды окажутся обманчивым призраком. Вместо органического взаимопроникновения будущее может привести к захватам (?bergreifen) одного типа на счет других и к гибели этих последних, как уже не раз случалось, по свидетельствам исторического опыта. Достаточно сослаться на старую американскую культуру и ее полную гибель при столкновении с одной из прежних форм нашей собственной культуры, чтобы иметь эмпирически неопровержимый пример.

Во всяком случае, из этих различных возможностей мы получаем тот вывод, что историческая действительность настоящим мышлением не может быть расположена по одной нити (nicht an einem Faden zu reihen ist). Поэтому, если хотят удержать как предмет наблюдения всю совокупность человеческого развития в истории, то не может быть речи о том, чтобы бросить другие нити в пользу одной только потому, что удобнее при обзоре иметь в руках одну нить». [265]

IV

Так излагает Рюккерт свою основную мысль о невозможности располагать всемирную историю по одной нити. А вот изложение главной мысли Данилевского, которое дает нам его восторженный панегирист, Г-н Страхов. «Главная мысль Данилевского, – пишет этот смелый, но неудачливый автор, – чрезвычайно оригинальна (?), чрезвычайно интересна. Он дал новую формулу

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
для построения истории, формулу гораздо более широкую (курсив Г-на Страхова), чем прежние, и потому, без всякого сомнения, более справедливую, более научную, более способную уловить действительность предмета, чем прежние формулы. Именно, он отверг единую нить (опять курсив Г-на Страхова, который читал Рюккерта) в развитии человечества, ту мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума, некоторой общей цивилизации. Такой цивилизации нет, – говорит Данилевский, – существуют только частные цивилизации, существует развитие отдельных культурно-исторических типов (и еще курсив Г-на Страхова, несомненно знакомого с Рюккертом). Очевидно, – продолжает наш читатель Генриха Рюккерта, – прежний взгляд на историю был искусственный (его курсив), насильственно подгоняющий явления под формулу, взятую извне, подчиняющий их произвольно придуманному порядку. Новый взгляд Данилевского есть взгляд естественный (курсив Г-на Страхова), не задающийся заранее принятой мыслью, а определяющий формы и отношения предметов на основании опыта, наблюдения, внимательного всматривания в их природу. Переворот, который «Россия и Европа» стремится внести в науку истории, подобен внесению естественной системы (курс. Г-на Страхова) в науки, где господствовала система искусственная. Исследователь тут руководится некоторым смирением (курсив Г-на Страхова) перед предметами. Ученые-теоретики, особенно немцы (курсив мой – для обозначения смирения Г-на Страхова перед немцами, у которых он и его учитель заимствовали все «свои» мысли, лишь отчасти их искаживши), часто ломают по-своему природу [266], подгоняют ее под известные идеи, готовы видеть неправильность и уродство во всем, что несогласно с их разумом; но истинный натуралист [267] отказывается от слепой веры в свой разум, ищет откровений и указаний не в собственных мыслях, а в предметах (и потому строит исторические теории, не изучая истории, а недостаток собственных мыслей заменяет взятыми напрокат из немецких учебников). Тут есть вера в то, что мир и его явления гораздо глубже, богаче содержанием, обильнее смыслом, чем бедные и сухие построения нашего ума. Для обыкновенного историка такое явление, как, например, Китай, есть нечто неправильное и пустое, какая-то ненужная бессмыслица. Поэтому о Китае и не говорят (очевидно, европейские синологи занимаются своею наукою, не говоря о Китае), его выкидывают за пределы истории. По системе Данилевского, Китай есть столь же законное и поучительное явление, как греко-римский мир или гордая Европа. [268] Итак, вот какую важность, какой высокий предмет и какую силу имеет та новая, собственно Данилевскому принадлежащая, исходная точка зрения (курсив мой), которая развита в «России и Европе». Столь же оригинальна и та мастерская разработка, которой подвергнута история с этой точки зрения. Если многие выводы получились славянофильские, то они, таким образом, (?) приобрели совершенно новый вид, получили новую доказательность, которой, очевидно, не могли иметь, пока не существовали начала, в первый раз (курсив мой) указанные в этой книге. Автор «России и Европы» нигде не опирается на славянофильские учения как на что-нибудь уже добытое и дознанное. Напротив, он исключительно развивает свои собственные мысли и основывает их на своих собственных началах (курсив мой)». [269] Эти «собственные мысли» и «начала» Данилевского самим Г-ном Страховым сводятся, как мы только что видели, к отрицанию единой нити в развитии человечества и в утверждении многих полноправных культурных типов; а эта мысль, как несомненно явствует из наших цитат, была совершенно определено и с теми же характерными терминами высказана Рюккертом. Недаром же Г-н Страхов с таким особенным усердием и старанием напирал на безусловную оригинальность Данилевского, на то, что в его книге в первый раз указаны начала теории культурно-исторических типов, что это «начала новые, до него никем не указанные» [270]. Мы знаем, что они указаны Рюккертом, знаем благодаря тому же Г-ну Страхову, который напрасно только думал, что, сделавши глухой намек на немецкого писателя, он уже затем имеет право без всякого стеснения приписывать новые мысли и «начала» этого писателя Данилевскому, повторившему их через двенадцать лет даже с воспроизведением тех же самых исторических иллюстраций (Китай, Мексика и Перу). Высказав совершенно определено «главную мысль Данилевского» с помощью «терминов Данилевского» – именно мысль об отсутствии единой нити и единой всеобщей культуры в историческом развитии человечества и о множественности независимых и равноправных культурных типов, Рюккерту, как писателю, сведущий в истории и не чуждый философского рассуждения, усмотрел, что с одною такою мыслью далеко не уйдешь в объяснении или даже только в изложении исторической действительности, а потому и присоединил к этой главной мысли необходимую оговорку, которая оказала некоторое влияние и на Данилевского, хотя он, по недостаточному знакомству с фактами, и не мог

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
оценить ее значения.

Если, по словам Рюккерта, для историка не может быть речи о том, чтобы держаться одной нити в развитии человечества, бросая все другие, то, вместе с тем, продолжает он, «не из случайных только, но и из органических причин можно вывести и узаконить преобладающее, но только никак не исключительное правомочие одной культурной нити перед всеми другими (eine vorwiegende, nur nicht eine ausschliessliche Berechtigung eines Culturfadens von alien anderen).

При всей относительной равноправности различных индивидуальных типов человечества, один из них уже по натуральному свойству (durch seine Anlage) более другого соответствует всеобщей идее человечества. То же должно сказать и о различных исторических произведениях этих больших масс. Те из них, которые принадлежат особенно выгодно одаренному типу, уже тем самым имеют и притязание и обязанность подойти ближе к идеальной исторической задаче, нежели все, что могут произвести менее одаренные расы. Эта часть человечества (здесь разумеется новоевропейский мир), как показывает опыт, действительно исполнила такую задачу и оказалась достойною того преимущественного положения, которое было ей предуказано ее естественными свойствами, ибо она прошла все различные ступени культурного развития энергичнее и живее, чем это могли сделать племена менее одаренные. И у этих последних – насколько они принимают действительное участие в истории – должны оказаться те же самые необходимые моменты развития; но если сравнить содержание таких моментов в том и другом ряду, то различие между ними бросается в глаза» [271]. Оно не бросается в глаза только г-ну Страхову, который преспокойно объявляет, что китайская культура есть нечто равноценное греко-римской и новоевропейской.

У

Что касается самого Данилевского, то, повторив главную мысль Рюккерта об отсутствии одного направления в историческом развитии человечества и о множественности равноправных культурных типов, он повторяет в разных местах своей книги и оговорки Рюккерта, без всякой, впрочем, попытки примирить их с главной мыслью или даже поставить их в какое-нибудь внутреннее с нею соотношение, необходимое для единства общего взгляда на историю. Вслед за Рюккертом Данилевский признает культурные типы хотя и равноправными, но не равноценными. Относительную их ценность он определяет более или менее полным содержанием культурной деятельности, которую он, как и Рюккерт, распределяет по четырем основным разрядам. «Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова, – пишет автор „России и Европы“, – не могущих уже быть подведенными один под другой, которые мы должны, следовательно, признать за высшие категории деления, насчитывается ни более ни менее (?) четырех», а именно: 1) деятельность религиозная; 2) деятельность культурная, в тесном смысле этого слова, где Данилевский совмещает и науку, и искусство, и промышленность; 3) деятельность политическая и 4) деятельность общественно-экономическая [272]. В этой неудачной классификации воспроизводится в несколько искаженном виде то, также четырехчастное, деление, которое принимает Рюккерт в своем обзоре всемирной истории. Он рассматривает всю культурную деятельность каждого типа по следующим четырем категориям: социально-политические отношения, религия, наука и искусство. Вся разница в том, что Данилевский соединяет в одно науку и искусство да еще в придачу и промышленность, разделяя зато политическую деятельность от социальной, хотя эти последние очевидно находятся в теснейшей связи между собою, принадлежа к одной общей сфере, именно сфере практических отношений между людьми, и, во всяком случае, они ближе друг к другу, нежели научное познание и художественное творчество, относящиеся к двум в корне различным способностям и задачам человеческого духа. Как бы то ни было, не только неудачный список у Данилевского, но и его более удовлетворительный первообраз у Рюккерта имеют характер чисто эмпирический и случайный. Только самоуверенность автодидакта могла внушить Данилевскому его забавное утверждение, что общих разрядов культурной деятельности насчитывается ни более ни менее четырех. На самом деле, весь культурно-исторический материал может быть с большею стройностью и рациональностью распределен по трем категориям, соответственно трем основным сторонам человеческого существа: воли, ума и чувства. Впрочем, это четырехчастное деление понадобилось Данилевскому для того, чтобы с помощью произвольных утверждений и натяжек признать русско-славянский мир за единственный полный и совершенный, четырехсторонний культурный тип. Мы можем, говорит он, «питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, – сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
неполном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым
полным четырехосновным культурно-историческим типом». [273]

Эта мысль, что, несмотря на множественность независимых и равноправных культурных типов, может, однако, существовать и действительно существует одна культура, более полная и совершенная, чем все прочие, – эта мысль, как мы видели, принадлежит также Рюккерту, который, конечно, применяет ее не к предполагаемой в будущем славянской культуре, а к настоящей европейско-христианской. Наконец, и главная оговорка, которую Рюккерт ограничивает свою теорию, чтобы иметь возможность излагать, а не искажать всемирную историю, именно та оговорка, что при многих параллельных нитях, связывающих историческое развитие человечества в различных его частях, должно быть одно преобладающее, хотя и не исключительное течение всеобщей истории, ведущее к полнейшему осуществлению идеальной человеческой задачи, и эта существенная оговорка нашла себе место как раз в заключительных словах Данилевского, совсем и не подозревавшего, что благодаря этим словам все предыдущее содержание его книги, все те антиисторические утверждения, в которых он довел до карикатуры односторонние взгляды Рюккерта, – что все они, благодаря этим заключительным словам, становятся сомнительными или теряют всякое значение.

«Главный поток всемирной истории, – так заканчивает он свою книгу, – начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой, земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла – культуры и политики, – течет мимо Афин, Александрии, Рима в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, все более и более обильными водами. На русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем:

И верю я: тот час настанет,
Река свой край перебежит,
На небо голубое взглянет
И небо все в себе вместит.

Смотрите, как широко воды
Зеленым долом разлились,
Как к берегу чуждые народы

С духовной жаждой собрались. [274]

В прозе и без излишних метафор, все дело сводится к некоторому высшему синтезу христианского откровения, культурных и политических результатов европейской цивилизации и социально-экономических стремлений современного народничества. Давай Бог, и давно бы так! И если кому-нибудь непременно хочется, чтобы такой синтез произошел на обширных равнинах славянства, то отчего же нет? Лишь бы только произошел! Так как, в конце концов, этот всеобъемлющий синтез соберет все народы земли, чтобы утолить их духовную жажду, с одной стороны, и чтобы обеспечить их социально-экономически – с другой, то не все ли равно, откуда он начнется – с равнин ли славянских или с тибетского плоскогорья? Дело не в этом, а дело – в деле. И если уж ставить вопрос: где? – то совершенно несомненно, что этот религиозно-культурно-социально-политический синтез произойдет там, на тех равнинах или на тех плоскогорьях, жители которых будут наиболее о нем заботиться, будут вернее высшим идеалам человечества в мыслях и делах своих.

VI

Не только основная идея культурно-исторических типов принадлежит Рюккерту, но и взгляд на православно-славянский мир как на особую культуру, независимую от западноевропейской или романо-германской. Это, вероятно, удивит г-на Страхова, который хотя и читал Рюккерта, но сохранил лишь смутное воспоминание о прочитанном. Взгляд на отношение православно-славянского мира к романо-германскому высказан Рюккертом со свойственным ему многословием, но достаточно определенно в особом прибавлении к первой половине второго тома его всемирной истории [275]. Многие западные писатели выделяли нас – более или менее тенденциозно – из мира европейской культуры, выделяли как варваров, или вовсе не призванных к высшему просвещению по самым свойствам расы (известная нелепая теория Духинского о нашем туранстве), или же по историческим условиям еще не успевших приобщиться к этому просвещению. Но Рюккерт – и в этом несомненная оригинальность этого, вообще говоря, малодаровитого писателя – не ограничивается таким отрицательным взглядом: он отделяет нас от европейского мира не потому, чтобы считал нас неспособными к высшей культуре или отставшими от нее, а потому, что причисляет нас к другому культурному типу, специфически отличному от европейского и независимому от

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
него. Конечно, он не считает этот наш тип высшим, но ведь и Данилевский мог признавать славянство за высшую культуру лишь в чаянии будущих благ, по мотивам субъективным. Рюккерт, конечно, не мог иметь таких мотивов; но важно то, что он предварил Данилевского не только в теории культурно-исторических типов, но и в признании православно-славянского мира за один из таких особенных типов, независимых от Европы. Дело идет ближайшим образом о Византии, но в культурную сферу византизма Рюккерт, как и следовало, включает и православные славянские народы (следовательно, главным образом Россию), которые, по его мнению, имели для Царьграда такое же значение, как германцы для Рима. Трактат, посвященный этому предмету, носит следующее заглавие: «Положение Восточно-Римской империи и византийской культуры относительно германской, Западной Европы и средневековой культуры», и начинается так: «Противоположность (der Gegensatz) между латинским Западом и греческим Востоком в Римской империи стала вообще основанием для пребывающей – ближайшим образом в течение всех средних веков (zund?chst w?hrend des ganzen Mittelalters) – противоположности между европейским Западом, имевшим свое естественное средоточие в Риме, и между европейским Востоком, который хотя и позднее, но столь же исключительно нашел свое средоточие в Новом Риме, или Константинополе» [276]. Рюккерт доказывает, что это разделение происходило не от внешних случайных условий, а от внутренних органических причин. Этим объясняется и пребывающее разделение церквей восточной и западной, после неудачных попыток их соединения. «Западной церкви, – пишет Рюккерт, – не удалось проникнуть надолго к востоку и юго-востоку, далее Венгерского королевства, хотя она часто периодически переступала эти пределы и старалась привлечь в свою сферу болгар и сербов. Еще менее прочны были кажущиеся полные победы, которые она несколько раз одерживала над восточной церковью. Когда крестовый поход 1204 г. основал в Константинополе латинскую империю, казалось само собою понятным, что прекратится и независимость греческой церкви. Иннокентий III увидел и в этом отношении папство на вершине его могущества... Но такое состояние продолжалось с некоторою видимостью исторического факта лишь до тех пор, пока сама латинская империя имела не совсем фантастическое существование. А как скоро восточный дух или политические и церковные антипатии Востока против этого чуждого нашествия осмелились проявиться, так сейчас же оказалось, что оно не имело достаточно внутренней крепости, чтобы подчинить себе даже такую изжившую государственную и народную силу, как византийское царство, а с падением латинской империи исчез и латинский патриарх, и греческая церковь выступила со своею старою противоположностью к западной. Политический интерес Палеологов приводил, правда, еще к частым попыткам примирения, без которого нельзя было рассчитывать на все более и более необходимую помощь Запада против турок. Но так как папство твердо стояло на своих притязаниях и всякое примирение с греческою церковью понимало лишь как покаянное подчинение этой последней римскому владычеству, то не помогли никакие дипломатические фокусы, посредством которых византийская государственная власть старалась кажущимся образом угодить Риму, сохраняя вместе с тем на самом деле прежнее положение. В течение всего четырнадцатого века не прекращались эти старания, но только в пятнадцатом привели они за несколько лет до окончательной гибели византийского царства к торжественному воссоединению церкви, т. е. к подчинению греческой церкви Риму, на флорентийском соборе 1439 г.; но именно то обстоятельство, что это воссоединение последовало как раз в тот момент, когда вообще прекратилась внешняя самостоятельность византийского царства, всего яснее показывает внутреннюю невозможность всего этого стремления. Оно и не имело никаких других последствий, кроме того, что сначала б?льшая часть греческой церкви, даже там, где на нее еще простиралось влияние государственной власти, объявила себя против соединения, а потом, когда совсем пало византийское царство, восточная церковь, заменившая теперь для покоренного христианского населения Востока и государство, и национальность, и отечество, сама собою опять заняла свое независимое от Рима положение. Так же мало, – продолжает Рюккерт, – как римской церкви, посчастливилось и светским силам Запада перешагнуть ту, как бы естественную границу (die gleichsam nat?rliche Grenzlinie), которая отделяла их от восточной Европы, хотя попытки к этому делались постоянно с тех пор, как Запад вообще пришел к сознанию своей силы и стал обращать ее наружу». [277]
«Таким образом, Византийская империя во все более чем тысячелетнее существование могла охранить себя как от насильственных вторжений Запада, так и от проникновения западного духа. В этом она успела благодаря своей самостоятельной, хотя и менее прогрессивной культуре, находившейся в более прямой и тесной преемственной связи с культурою античную, нежели романо-германский мир». [278]

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
Далее наш автор отвергает всякую попытку объяснить различие между византийской и западноевропейской культурой из внешних условий, например, из особого географического положения Царьграда или из первоначальных основ церковного и политического строя Восточной Римской империи. Единственное окончательное объяснение существенного различия между этими двумя мирами можно найти только в различии национальных элементов, греко-славянских на Востоке, латино-германских на Западе. [279]

«Для европейских частей Византийской империи вторжение славян имело такое же значение, как вторжение германцев для римского Запада. Они (славяне), казалось, были провиденциально предназначены заместить или обновить старое, изжившее население от Дуная до южной оконечности Пелопоннеса, и они исполнили эту задачу (сначала с отрицательной ее стороны) столь же полно, а во многих местах и еще полнее, нежели германцы». [280]

Совершив это дело физического обновления европейского Востока, новый этнографический элемент подвергся церковно-политическому и культурному воздействию Византии, которая с лихвою возместила духовно свои материальные потери. «Восточно-римское государство и восточно-римская культура, – продолжает Рюккерт, – не удовлетворялись тем, что вернули себе таким образом назад свою старую область: на тех же основаниях, на каких они действовали в этом тесном круге, они затем далеко перешли за его пределы. Между завоеваниями Византии, за границами ее государственного владычества, особенно было богато последствиями духовное покорение величайшего восточнославянского народа, именно русского. Здесь именно обнаружилось всего яснее какое-то внутреннее сродство между византийской сущностью и славянским духом (*eine gewisse innere Wahlverwandschaft zwischen dem byzantinischen Wesen und dem slawischen Geiste*), – сродство достаточно сильное, чтобы притянуть последнего к первой даже там, где Византия не могла пользоваться всеми теми средствами, которые в других случаях употребляла для покорения славянства. Русские были обращены в греческую веру, хотя здесь церковная миссия не была поддержана внешнею силою византийского государства, как это обыкновенно случалось на Балканско-Иллирийском полуострове. Конечно, и здесь обращение народа и введение византийской культуры, насколько она была связана с церковью, произошли не без принуждения со стороны великих князей, от которых исходил почин этого дела. Но то обстоятельство, что князья по свободному выбору приняли новую религию и приложили свои усилия к ее распространению, показывает, что в самом духе славян заключался момент, делавший их непроизвольно восприимчивыми именно к византийской культуре. Но обращение русского народа к греческому христианству или распространение византийского духа на русский народ представляет еще с другой стороны свидетельство особого сродства между славянскою и византийскою сущностью. Русский народ находился в положении со всех сторон открытым и доступным всем влияниям, вследствие великого движения народов в Восточной Европе, – движения, последовавшего за германским континентальным переселением народов и достигшего своей полной напряженности лишь после того, как германский поток совсем схлынул на Запад. Но, несмотря на это открытое положение русского народа, тяжесть его физической массы и внутренняя тягучесть его существа были так велики, что он никогда не мог быть ни увлечен, ни потоплен внешним течением, хотя такая опасность не раз бывала очень близкою. Особенно она представлялась неминуемою в самом начале русской истории, когда скандинавское германство здесь на почве величайшего восточнославянского народа получило, по-видимому, от истории ту же самую задачу, какую континентальные германцы исполнили на почве западных славян (и кельтов). Однако скоро оказалось, что хотя скандинавские германцы, варяги, и могли покорить Россию и сделаться князьями и господами в русском народе, но что они в этой среде не могли остаться германцами. Внешняя мягкость славянского существа допустила без сильного противодействия вторжение и господство чуждого элемента, но тягучее ядро, прикрытое этою мягкой внешностью, сделало невозможным, чтобы славянская сущность потерпела какое-нибудь внутреннее изменение от этого чуждого элемента. Так, в сравнительно очень короткое время чужие властители совершенно переродились в славян, и варяжская династия стала и по крови, и по духу такою же русскою, как самый низший слой собственно русского народа. Этим замечательным фактом, который во многих отношениях противоречит обычным законам народообразования, был уже заранее решен общий вопрос о возможности или невозможности какого-нибудь влияния германского или западноевропейского культурного элемента на восточных славян, т. е. ближайшим образом на русских, как значительнейших представителей этой группы. Позднейшие исторические факты доказали, что это решение осталось в силе для всех времен, ибо никогда не происходило действительного влияния западноевропейской, германским элементом представляемой культуры на Россию,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
пока эта страна следовала естественному влечению своего существа (so lange es dem nat?rlichen Zuge seines Wesens folgte). Лишь долгое время спустя, по окончании средних веков, случайное появление такой личности, как Петр Великий, произвело то, что западноевропейская культура хотя и не натурализовалась в России – для чего здесь, по-видимому, никогда и ни при каких условиях нет никакой возможности, – но была привлечена как средство для определенных целей, как орудие государственной власти и политики, и именно тот способ, каким это сделалось, служит свидетельством, что западная культура никогда не найдет здесь истинной родины (Erst lange Zeit nach dem Abschluss des Mittelalters konnte der Zufall es veranlassen, indem er eine Pers?nlichkeit wie Peter den Grossen hervorbrachte, dass diese westeurop?ische Cultur sich zwar nicht in Russland einb?rgerte, wozu, wie es scheint, hier zu keiner Zeit und unter keinen Verh?ltnissen eine Moglichkeit vorhanden ist, sondern als ein Mittel zu bestimmten Zwecken, als ein Werkzeug der Staatsgewalt und der Politik herangezogen wurde, um gerade durch die Art, wie dies geschah, Zeugniß daf?r abzulegen, dass sie hier niemals eine wahre Heimat finden k?nne)». [281]

Мы не можем согласиться с г-ном Страховым, будто книга Рюккерта представляет самый глубокомысленный из всех существующих обзоров всемирной истории, но г-н Страхов должен с нами согласиться, что в этой книге находится все существенное содержание «России и Европы» Данилевского, начиная с главной мысли о культурно-исторических типах и кончая мнениями, изложенными в главе: «Европейщина – болезнь русской жизни».

VII

Итак, мнимая «теория Данилевского» находится целиком в книге Рюккерта. Между немецким подлинником и русским списком главное различие состоит лишь в том, что ученый германец, принимая во внимание историческую действительность, не старается во что бы то ни стало провести свой – в сущности, антиисторический – взгляд через всю всемирную историю и благодаря этому избегает тех грубых ошибок и несообразностей, которые отнимают всякое серьезное значение у книги Данилевского. Сочинение Рюккерта в целом своем составе принадлежит, во всяком случае, к исторической науке, тогда как произведение нашего панслависта, как уже было замечено критикой, относится разве только к науке «Гром победы раздавайся». [282]

Но, оставляя в стороне научное отношение автора к историческому материалу и оценивая по существу лишь основной взгляд Рюккерта на историю, мы должны признать его столь же мало удовлетворительным, как и его русское повторение.

В истории человечества, так же как и во всем мировом процессе, которого она есть главное звено, одинаково существенны для верного понимания и множественность частных элементов, и единство целого. Остановливаясь на отдельных частях и упуская из виду то, что делает их частями, т. е. единое целое, которому каждая из них по-своему причастна, мы теряем их смысл и значение и превращаем их своим непониманием в неопределенный и безначальный хаос. С другой стороны, увлекаясь идеей общего и единого, забывая или отрицая самостоятельное значение и внутреннюю ценность частных элементов, мы лишаем самое целое его действительного содержания и приходим к понятию единства пустого и мертвого. На самом же деле обе эти стороны – и единство всех, и самостоятельность каждого – одинаково реальны и в своей неразрывной связи одинаково определяют всякую живую действительность. В области человеческой истории эти две первоосновы всякого бытия конкретно представляются единым человечеством, с одной стороны, и единичным человеком – с другой; между этими двумя полюсами и из их различного взаимоотношения образуется множество частных кругов или групп, которые с одинаковым правом могут рассматриваться как различные степени расчленения человечества или же как различные степени разрастания человека. Взять произвольно одну из таких степеней относительного деления или относительного умножения, не определив даже как следует, какую именно – не то народ, не то племя, – и под именем исторического индивида, или культурного типа, поставить ее на место целого человечества, объявив это последнее только чистою мыслью, отвлеченным понятием и, в конце концов, пустым словом, – это значит не объяснить историю, а безбожно исказить и безнадежно запутать ее.

Чтобы сколько-нибудь оправдать это замещение человечества quasi-национальным элементом, нужно было, по крайней мере, доказать, что этому последнему принадлежит б?льшая степень реальности, нежели первому. Но ни немецкий изобретатель культурных типов, ни его русские ученики не представили никакой серьезной попытки такого доказательства [283].

Невозможно считать серьезным указанием г-на Страхова на то, что все в истории совершается частными деятелями (лицами и народами), а само человечество ничего не делает, а следовательно, и не существует как реальная единица. Если под деятелем разуметь непосредственно наглядную

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
причину действия, то нельзя считать историческими деятелями и народы (не говоря уже о каких-то культурных типах), ибо и народы как таковые, как целые, никогда сами непосредственно не действуют, а действуют только единичные лица в большем или меньшем числе. Если же под деятелем разуметь существенную и внутреннюю причину или настоящего субъекта действия, то в этом смысле деятелем всемирной истории как таковой может быть только человечество. Когда г-н Страхов пишет свои рассуждения, непосредственно наглядными деятелями являются тут его пальцы, водящие пером по бумаге, но это не мешает, однако, истинным производителем его писаний признать его единое я, невидимое само по себе, но являющее свою реальность в общей и реальной связи его действий. Подобным образом и единое человечество, хотя и не действует непосредственно ни в каком историческом явлении, тем не менее обнаруживает свою совершенную реальность в общем ходе всемирной истории. А что органами человечества являются живые и относительно самостоятельные существа, то ведь и пальцы г-на Страхова не вовсе лишены жизни и отдельности, и абсолютной разницы тут нет. Невозможность вполне устранить всеединный элемент из истории заставляет г-на Страхова прибегнуть к измышлению какой-то «общей сокровищницы», которая, как он настойчиво утверждает, слагается только из результатов частных деятельностей, личных и национальных, и вовсе не предполагает никакого общего дела и никакого общего деятеля. К этой несообразности он возвращается с особым самодовольством, причем ему, очевидно, предносится образ какого-то амбара или сарая, в который складываются для общего пользования продукты частных исторических деятелей. Это он называет органическим взглядом! [284]

Чтобы показать преимущественную реальность национального элемента, указывают еще на язык и этим окончательно обнаруживают свое недомыслие. Неужели, в самом деле, способность понимать всякие языки и говорить на них, неужели эта способность разумного и словесного человеческого существа есть нечто менее реальное, нежели способность говорить на своем языке и понимать своих земляков? Неужели внутренний всеединный логос (слово), создающий человеческую речь, менее реален, нежели его частные разветвления в национальных разновидностях этой речи? Нет, прежде чем провозглашать новое язычество, нашим националистам следовало бы еще поучиться старой азбуке у тех эллинских философов, которые вывели сознание античного мира из первоначального языческого обособления. [285]

VIII

Самосознание или самодовольство?

I

В 1884 году в литературном споре с покойным И. С. Аксаковым я должен был подробно объяснить, что народность и национализм две вещи разные (так же как личность и эгоизм), что усиление и развитие народности (так же как и личности) в ее положительном содержании всегда желательно, тогда как усиление и развитие национализма (равно как и личного эгоизма) всегда вредно и пагубно; что отречение от своего национального эгоизма вовсе не есть отрицание своей народности, а, напротив, ее высочайшее утверждение, согласно евангельскому слову: «кто будет стараться спасти душу свою, погубит ее, а кто погубит ее, тот оживотворит ее» (Ев. от Луки, 17:33) [286]. Эти объяснения, которые, казалось бы, должны были излишни, на самом деле оказались недостаточными, ибо несомненно читавший их Н. Н. Страхов противопоставил мне через четыре года, по-видимому, то же самое злополучное отождествление национализма и народности как некую незыблемую твердыню патриотических чувств и обязанностей, а теперь все на той же мнимой твердыне, сам того не замечая, строит свои рассуждения П. Е. Астафьев в статье «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» («Русское обозрение», март). Писатель, несомненно доказавший в других случаях свою способность к философскому мышлению, рассуждает здесь так, как будто для него совсем неясно существенное различие между национальным самосознанием, с одной стороны, и национальным самолюбием и самодовольством – с другой. Между тем г-ну Астафьеву легко было бы уяснить себе это различие: стоило только, прежде чем излагать свои понятия о национальном самосознании, справиться, как думает на этот счет сам русский народ, которого высшая мудрость так восхваляется нашим автором.

По духу русского языка слово сознание связано с мыслью об отрицательном отношении к себе, о самоосуждении. Активного глагола сознавать вовсе нет в народной русской речи, а есть только возвратный сознаваться. Сознаются люди в своих недостатках, грехах и преступлениях; сознаваться в своих добродетелях и преимуществах так же противно духу русского языка, как и духу христианского смирения. Да и с точки зрения практической мудрости гораздо лучше предоставить другим признавать наши доблести и заслуги, а самим побольше заботиться об исправлении своих недостатков. При этом нет

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
никакого основания думать, что общие требования морали и здравого смысла должны терять свою силу, как скоро дело касается не отдельных лиц, а целых народов.

Если же г-н Астафьев понимает «сознание» не в том преимущественно нравственном смысле, какой принадлежит этому слову в живой народной речи [287], а в том формально-психологическом, какой усваивается ему отвлеченною философией, – если, говоря о самосознании, он имеет в виду лишь общую способность мысленного обращения (рефлексии) субъекта на самого себя безразлично к нравственным мотивам такого обращения, то ведь в этом смысле акт самосознания одинаково присутствует и при самоосуждении, и при самовосхвалении, и те представители умственной жизни народа, которые относятся критически к своему отечеству, по крайней мере столько же участвуют в деле его самосознания, как и те, которые его восхваляют. Быть может даже, П. Е. Астафьев согласится, что критическая мысль всегда являлась преимущественною двигательницею самосознания и что, например, сатирические произведения Гоголя и Грибоедова гораздо более, чем патриотические драмы Кукольника, способствовали развитию национального сознания в русском обществе.

Приписав мне совершенно неправдоподобную мысль, что русский народ должен отречься от своих национальных сил и качеств, ибо таковых, заслуживающих уважения и сохранения будто бы, по-моему, налицо не оказывается («Русское обозрение», с. 279), г-н Астафьев вслед за тем невольно обличает сам свою странную ошибку, когда повторяет мою характеристику русского народа, отчасти даже приводя мои подлинные слова и сопровождая их своим одобрением, как, например: справедливо замечает г-н Соловьев, что «Россия, имея по народному характеру много сходства с Индией, резко отличается от нее своим живым практическим и историческим смыслом» («Русское обозрение», с. 282, см. также с. 284, 285). Перед тем г-н Астафьев заметил и подтвердил также мои указания на религиозное настроение русского народа и на высокий идеал святости, который его одушевляет. Что ж? Неужели все это не составляет, по-моему, сил и качеств, заслуживающих уважения и сохранения? Не припишет же мне г-н Астафьев желанья или требования, чтобы русский народ отрекся от своего религиозного настроения, от идеала святости, наконец, от своего живого практического и исторического смысла.

Сразу может показаться, что здесь спор только по недоразумению. Есть, однако, между нашими взглядами одно существенное несогласие. Признавая вместе со мною религиозно-нравственный идеал русского народа, г-н Астафьев думает, что этот идеал ни к чему, кроме национального самодовольства, не обязывает: я же, напротив, утверждаю, что чем он выше, тем к большему он обязывает и тем менее места оставляет для самодовольства. Г-н Астафьев обращается к русскому народу как бы с такими словами: у тебя высокий идеал святости, следовательно, ты свят и можешь с самодовольным пренебрежением смотреть на прочие народы, как евангельский фарисей на мытаря. А по-моему, следует говорить народу так: если ты в самом деле сознаешь идеал совершенной святости, то вместе с тем должен сознавать и великое несоответствие между ним и твоею действительностью, а потому и должен работать над тем, чтобы по возможности уменьшить это несоответствие, чтобы как можно полнее осуществлять свой идеал во всех своих жизненных делах и отношениях. Внутренняя возможность такой реализации идеальных начал, такой плодотворной религиозной работы для русского народа дана именно в том его нравственном реализме и живом историческом смысле, которыми он отличается от других, также религиозных, народов, каковы, например, индусы. Требуется только, чтоб этот наш исторический здравый смысл, создавший и сохраняющий могучее русское государство, не ограничивался бы навсегда одною этою областью задач национально-политических, а применялся бы также и к более широким задачам: всемирно-религиозным и общечеловеческим. Если, как это признает и мой противник, русский народ есть вместе и высокорелигиозный и трезво практический, то желательно и нравственно необходимо, чтобы между этими сторонами его духа не было раздвоения, чтоб они были внутренне согласованы, чтобы наше благочестие было более деятельным, а наша мирская деятельность более благочестивою. Требуется, одним словом, чтобы русский народ и общество относились более добросовестно к истине своей веры и к делам своей жизни.

Только «верный в малом» «поставляется над многим»: плодотворное служение высокому историческим задачам возможно только при добросовестном отношении к ближайшим обязанностям. А именно этого нам и недостает, как неожиданно признается сам г-н Астафьев. По его словам, русский народ «и сравнительно легко уступает свое право, и нередко легкомысленно, без тяжелой внутренней борьбы уклоняется от своей обязанности» («Русск. обозр.», с. 285). И далее (290): «Если отсюда вытекает некоторая наша беспорядочность, халатность и неряшливость в исполнении житейских обязанностей (курсив в подлиннике)

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org наших, некоторый недостаток того, что К. Н. Леонтьев назвал «вексельной честностью», составляющую высшую гордость и славу заправского западного буржуа, – то все эти недостатки наши и вытекающие из них житейские неустройства и неудобства связаны именно с тем, что для нас навсегда моральность выше легальности, душа дороже формальной организации, в которую мы никогда и не полагаем эту душу». Вероятно, почтенному П. Е. Астафьеву не удалось в этом месте дать своей мысли точное выражение, ибо прямой смысл его слов слишком странен. Что истинная моральность всегда выше легальности, с этим, конечно, согласится всякий «западный буржуа». Но если формальная законность не имеет преобладающего значения для людей добродетельных, то ведь именно потому, что эти люди, соблюдая внутренний «закон, написанный в сердцах их», неспособны легкомысленно уклоняться от исполнения своих обязанностей и проявлять недостаток обыкновенной честности. Или в самом деле г-н Астафьев думает, что и этот недостаток относится к той моральности, которая выше легальности? По общепринятым понятиям, от которых пока лучше не отказываться, легкомысленное уклонение от своих обязанностей и отсутствие честности (хотя бы только вексельной) связаны с такими нравственными состояниями, которые не выше, а ниже легальности, почему и подпадают в своих реальных проявлениях справедливому действию карательных законов.

«Русский человек, – продолжает г-н Астафьев, – гораздо легче поступится именно юридическим началом, легальностью, чем моральностью. В этом отношении он составляет, как человек „совести“, крайнюю противоположность с не знающим вовсе совести ветхозаветным „человеком закона“, евреем, и с более близким к последнему, всегда стремящимся личную совесть заменить общим формальным законом, организацией, гарантией, сыном романо-германской культуры» (с. 289). Желательно было бы знать, остается ли русский человек «человеком совести» и в тех «нередких» случаях, когда он без внутренней борьбы уклоняется от исполнения своих обязанностей и обнаруживает отсутствие вексельной честности? Если нет, если русский человек может быть назван человеком совести лишь настолько, насколько он поступает по совести, то ведь эта тавтология применима одинаково ко всем народам, если только г-н Астафьев допускает, что и другие народы могут иногда поступать по совести. Во всяком случае, мне кажется, что огульно обвинять ветхозаветных евреев (к которым принадлежали авторы покаянных псалмов, книги Иова и т. д.) в полном незнании совести, а романо-германцев в стремлении всегда заменять совесть формальным законом мы можем только при некотором с нашей стороны «легкомысленном уклонении от своей обязанности», именно от первой обязанности: быть справедливыми к нашим ближним.

Вообще это прославление русского человека, который настолько возвышается над легальностью, настолько поступает юридическим началом, что даже пренебрегает вексельной честностью, есть лишь переложение в прозу и распространение остроумных стихов Б. Н. Алмазова, вложенных им в уста одного из главных славянофилов [288]. Я, конечно, не менее Аксакова и г-на Астафьева признаю идеально-религиозное призвание русского народа, но не нахожу возможным связывать это высшее призвание с недостатком легальности, с презрением к юридическому началу. Если в самом деле наша «моральность» колеблется между святостью и нечестностью, избегая той необходимой нравственной середины, которая определяется добросовестным отношением к своим обязанностям и к чужим правам, если в самом деле у нас легче встретить святого, чем просто честного человека (как я это слышал от некоторых славянофилов), то ведь это есть национальный недостаток, в котором должно сознаться, а не преимущество, которым можно хвалиться. Во всяком случае, эти приведенные указания г-на Астафьева сами по себе (независимо от странности его взгляда) тем более ценны, что они сделаны как бы нечаянно. [289]

II

Предпочитая «моральность» легальности, русский человек, по мнению П. Е. Астафьева, презирает всякое устройство жизни и упорядочение человеческих отношений, всякую общественную организацию. Все это он предоставляет западным романо-германским народам, этим неисправимым формалистам и законникам, а сам думает только о спасении души («Русск. обозр.», с. 282 и *passim*). Если так, то спрашивается, в чем же различие между этим русским человеком и индийским отшельником, который также думает только о спасении души, насколько не заботясь о социальных формах и учреждениях? Г-н Астафьев одобрил мое указание на существенную разницу между национальным характером русских и индийцев; быть может, он допустит также, что и самое понятие о спасении души у этих двух народов весьма различно. По русскому понятию, которое прежде всего должно быть христианским, спасение души зависит не от отвлеченного созерцания, а от деятельной любви и притом ко всем, ибо, по Евангелию, все люди суть наши ближние. Действительная любовь ко всем

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
требует, чтобы мы делали всем добро, то есть работали для общего блага всего человечества как целого. Это есть любовь объективная и социальная, которую, конечно, не упраздняется, а восполняется и совершенствуется любовь как субъективное и индивидуальное чувство. Чувствовать ко всем любовь и благотворить всем поодиночке ни у кого нет физической возможности в условиях земной жизни. Но существуют и всегда существовали более или менее обширные социальные группы, солидарные в своих интересах, и, служа этим общим интересам, каждый человек может делать добро зараз всем членам данной группы, хотя бы к большинству их (индивидуально взятых) он и не имел никакого личного отношения, а следовательно, и никаких субъективных чувств. Дорожить одними этими чувствами, одною личною внутреннею жизнью души, значит отнимать всякий смысл не только у человечества как целого, не только у государства, но даже у семьи как определенного социального элемента. В самом деле, уже на этой первой ступени общечеловечности, в семье, – любовь социальная не покрывается субъективным чувством и индивидуальною связью с отдельными лицами. Такое чувство и такую привязанность я могу иметь к наличным членам своей семьи, но не к давно умершим предкам и не к потомкам, еще не существующим. Между тем семейная любовь, как фактор социальный, необходимо простирается и в этих двух направлениях за пределы индивидуальной жизни. Еще яснее это относительно более широкой группы – национальной. Г-н Астафьев, конечно, согласится, что патриот, посвящающий свою жизнь благу отчизны, одушевляется любовью не к отдельным только лицам своего народа, а к самому этому народу как целому, и что таким образом он делает зараз добро многим миллионам людей, которых он никогда не мог бы знать в отдельности, а следовательно, не мог бы им индивидуально и благотворить. Но для того чтобы можно было служить народу как целому, нужно, чтоб эта целостность проявлялась как-нибудь реально, то есть чтобы народ имел определенную национальную форму и организацию, чтобы его целостность воплощалась в известных общих всему народу учреждениях, действующих по общепризнанным законам. Очевидно, патриотизм обязывает нас стараться о том, чтоб эти учреждения и законы, в которых воплощается и чрез которые действует национальное единство и целостность, были как можно лучше; а так как сам патриотизм есть не что иное, как один из видов социальной любви, то ясно, что заботы о наилучшем устройении общественных форм доказывают прежде всего деятельную любовь к людям и вовсе не связаны непременно с каким-то пустым формализмом, как ошибочно утверждает г-н Астафьев. И если правда, что западные народы отличаются особенно своим старанием об организации общественных форм, то это значит только, что они отличаются добросовестным отношением к обязанностям социальной любви, а без любви и души спасти нельзя. Для полной ясности предложу г-ну Астафьеву самый простой пример. Положим, какой-нибудь человек или какое-нибудь частное общество основывают своим трудом и своими деньгами благотворительное учреждение, скажем – больницу. Если при этом они постоянно и усиленно заботятся о наилучшей организации всех частей в этой больнице, о том, чтобы дело велось в ней самым правильным и целесообразным порядком, – доказывает ли это с их стороны пустой формализм или деятельную любовь к страждущим ближним? Не станет же г-н Астафьев отрицать, что люди действительно страдают от дурных учреждений.

Впрочем, противопоставляя русский народ как исключительно заботящийся о спасении души народам западным, преданным столь же исключительно устройению общественных порядков, почтенный автор одинаково несправедлив к обеим сторонам. Во-первых, любопытно узнать, когда именно западные народы перестали заботиться о спасении души? В средние века заботились; в эпоху Реформации – также. Да и в настоящее время, о чем, как не о спасении души, стараются такие западные люди, как, например, отец Дамиан, посвятивший свою жизнь уходу за прокаженными дикарями с постоянною опасностью заразиться самому, что под конец и случилось. О какой формальной законности, о каких внешних организациях и гарантиях думал этот западный человек? Конечно, отцы Дамианы не составляют большинства на Западе; но ведь святые и на «святой Руси» не на каждом шагу попадают.

С другой стороны, несправедливо, будто русский народ думает только о личном спасении души. Как объяснить тогда его историческую жизнь, все те великие труды, которые он положил на устройство и охранение своего государства? Об этих трудах рассуждает и г-н Астафьев [290], но не показывает, как можно связать их с мыслью об исключительно личном спасении души по его понятию, ибо для такого спасения государство очевидно вовсе не нужно.

Поистине же, «спасение души» и «устройство общественных форм» не могут противопоставляться друг другу, а относятся между собою как цель и средства. Спасение души есть окончательная цель, а организация наилучших социальных порядков для общего блага во имя деятельной любви к страждущему человечеству – есть одно из необходимых средств для этой цели. Если до

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
некоторой степени справедливо, что западные народы, хотя и не исключительно, как утверждает г-н Астафьев, а лишь сравнительно более обращают внимание на средства исторической жизни, теряя иногда из виду ее высшую цель, а, с другой стороны, русские, думая более об этой цели, пренебрегают некоторыми необходимыми условиями и средствами для ее достижения, то такой обоюдный недостаток должен быть, ради общих интересов человечества, исправлен более тесным сближением и согласным взаимодействием обеих сторон, основанным не на самодовольстве, а на самосознании.

III

Стремясь все свести к «сознанию», П. Е. Астафьев отнесся, однако, не совсем сознательно к такому важному фактору в жизни человечества, как патриотизм: он не распознал в нем одной из главных степеней той социальной объективной любви, которую он вовсе оставляет без внимания, выдвигая (вслед за большинством немецких протестантских мыслителей) исключительно субъективную и индивидуальную сторону морали. Ввиду такого морального субъективизма, высокая (даже слишком высокая) оценка патриотизма представляется у нашего автора совершенно необоснованной. Исключительная забота о спасении своей души, идеал чисто субъективной личной святости, царство Божие, которое внутри нас, и т. д., и вдруг рядом с этим крайняя напряженность национального принципа, который, во взгляде автора, неизвестно откуда берется и неведомо почему должен отвлекать человека от заботы о том, что есть единое на потребу, – о личном спасении души. Воззрение Льва Толстого (к которому г-н Астафьев отнесся слишком пренебрежительно), при всей своей односторонности, свободно по крайней мере от этого внутреннего противоречия. Знаменитый писатель также признает лишь внутреннюю субъективную сторону религии и нравственности; но он зато и не дает в своем идеале жизни человеческой никакого места патриотизму, национальным делениям, государственности, церкви и т. д. Это, во всяком случае, последовательно. Между тем г-н Астафьев, преклоняясь с полной готовностью, а отчасти и с одушевлением пред всеми исчисленными объективными выражениями собирательной жизни человечества, вместе с тем осуждает всякую заботу об их наилучшем устройении как пустой формализм. Он хочет оставить нравственное значение за одну только «внутреннюю жизнь души», относя все объективное к безразличным для духа явлениям и формам существования. И, однако же, он волею-неволею должен признать нравственное значение за патриотизмом, который никак уже не вмещается в одной «внутренней жизни души», так как он есть прямое выражение нашей объективной, извне данной солидарности с известной общественной группой, т. е. один из видов собирательной, социальной любви. Но нет ни малейшего основания утверждать, что наша социальная любовь должна непременно и окончательно остановиться на этой ступени и не идти дальше. Что народность в форме национального государства есть крайнее, высшее выражение социального единства – это никогда не было и не может быть доказано по совершенной произвольности такой мысли [291]. Если с нашим народом нас связывает реальная солидарность, проявляющаяся в чувстве и в активном стремлении как патриотизм, то неужели после девятнадцати веков христианства можно еще отрицать, что такая же действительная солидарность связывает нас и со всею человеческою семьей и что эта солидарность должна проявляться в чувстве и в деятельном стремлении как любовь к целому человечеству? Что не у всех есть такая любовь – это верно, как верно и то, что не всякий человек – патриот или даже хороший семьянин. Человечество представляется нам чем-то отвлеченным – пусть так; но ведь и нации сложились на глазах истории, и тысячу лет тому назад «Франция», «Германия» должны были представляться такими же отвлеченными терминами, как теперь «человечество».

Любовь немца ко всей Германии не исключает местного патриотизма, саксонского, баварского или даже берлинского, а расширяет и возвышает его. Точно так же социальная любовь к человечеству не упраздняет, а восполняет и возвышает всякий национальный патриотизм. Но народы сталкиваются в своих интересах, враждуют и воюют друг с другом. А разве провинции не воевали между собою, разве отдельные города, роды и даже семьи не раздирались междуусобиями? Но если братоубийство Каина не есть возражение против реальности семейного союза, если английские Йорки и Ланкастеры, итальянские Гвельфы и Гибеллины, японские Тайро и Минамото не превратили национального государства в отвлеченную фикцию, то почему же войны международные могут опровергать действительное единство человечества? Тот факт, что это единство не имеет явного, осязательного выражения, что человечество является разделенным, казалось бы, должен только побуждать к более живому и энергическому стремлению дать человечеству то, чего ему недостает, как еще недавно факт разделения Германии послужил для немецких патриотов побуждением к созданию германского единства. [292]

Если в личном самосознании г-н Астафьев не усматривает никаких препятствий

для проявления и развития более широкого сознания национального, то и это последнее не может препятствовать развитию еще более широкого сознания всечеловеческого. Притом, как бывают эпохи патриотического возбуждения, когда личная жизнь с ее частными интересами и помышлениями должна отступить на задний план перед прямыми требованиями жизни национальной, подобным образом бывают и такие эпохи, когда явно обнаруживается, что национальные интересы не содержат в себе верховного блага для людей и что национальное сознание не есть окончательная и высшая ступень человеческого сознания вообще. Достаточно напомнить эпоху появления христианства. Когда апостол возвестил, что во Христе нет эллина и иудея, скифа и римлянина, то есть что национальные противоположности упраздняются в высшей истине человеческой жизни, он, конечно, не отрицал этим народных различий и особенностей, но несомненно отвергал тот национализм, который придает этим особенностям безусловное значение и ставит народность на место человечества. С точки зрения такого национализма совершенно непонятна первоначальная история христианства. Какому национальному делу служили, чье национальное самосознание выражали апостолы, мученики, наконец, великие учителя церкви? Какому народу принадлежало то «государство Божие» (civitas Dei), о котором писал и для которого работал блаженный Августин? Какое единство – народное или вселенское – утверждал св. Киприан в своей книге «De Unitate»? Существенный универсализм христианской религии есть такой исторический факт, коего значение для г-на Астафьева и его единомышленников одинаково неудобно как отрицать, так и признавать. Отрицание его первостепенной важности было бы равносильно отречению от христианства, то есть, между прочим, и от веры русского народа; а принять этот факт во всей его силе, признать, что Церковь есть сверхнародное, вселенское учреждение, значило бы допустить, что для русского народа есть и на земле нечто большее и высшее, чем он сам, то есть отречься от национализма или национального самопоклонения, за которое так ревнуют эти писатели. Если бы в национализме была истина, то каким образом могло бы случиться, что к этой истине были совершенно равнодушны провозвестники полной истины, каковыми г-н Астафьев должен считать апостолов и отцов церкви? Принадлежат все к какой-нибудь народности – будучи одни евреями, другие греками, третьи римлянами, сирийцами и т. д., и притом лучшими евреями, лучшими греками и римлянами, выражая в словах и делах своих все положительные особенности национального характера, они не только не ставили своей народности выше всего на свете, но вообще не задавались никакими особенными национальными задачами, а всецело посвящали себя такому делу, в котором все народы безусловно солидарны между собою. Это обстоятельство лучше всего уясняет нам великую разницу между народностью, как положительной силой в живых членах единого человечества, и национализмом, как началом отделения частей от целого, – началом, отрицающим человечество и губящим самую народность. Только понимая и принимая это различие, можно выйти из темной и удушливой сферы национального самодовольства на открытый и светлый путь национального самосознания.

IX

Идолы и идеалы

????????? ???????? ???? ???? ?????????.

Не так давно издан небольшой сборник слов и речей одного из наших досточтимых пастырей церкви. За немногими исключениями эти слова и речи вызывались разнообразными фактами нашей текущей действительности, случаями из местной общественной жизни, иногда официального, иногда неофициального характера. Там же помещена, между прочим, и последняя речь, обращенная к дворянам Петербургской губернии перед их присягою. «Я считаю свою священную обязанностью, – сказал духовный оратор, – пред приведением вас к присяге напомнить вам, что настоящее ваше очередное собрание, как и текущие собрания дворянства всей русской земли, совершается при обстоятельствах выдающихся, при условиях в высшей степени знаменательных». А именно, «доблестное российское дворянство призывается ныне к великому земскому строению, ему вверяется ближайшее попечение о благе народа... И какого народа? И в какую историческую минуту? Народа русского, православного, христианнейшего по природным своим свойствам, народа истинно христианского по своей православной вере. Как старшая братия, как лучшая передовая дружина этого народа святого, этого нового Израиля, умеете стоять на высоте вашего призвания, умеете быть носителями в своем сердце и выразителями в своей жизни и деятельности его лучших свойств, его возвышеннейших стремлений, его христианского смирения, его беспредельной преданности Богу и вере православной, своему царю и отечеству. И в какую историческую минуту призываетесь вы к попечению о благе этого народа? В минуту, когда его самосознание идет вперед поступью богатырскою, когда понимание им своего всемирно-исторического просветительного призвания растет не по дням, а по

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
часам, когда его вера в это призвание все крепнет и крепнет... Русскому народу, как древнему Израилю, вверены словеса Божии. Он носитель и хранитель истинного христианства. У него истинное богопознание, у него вера истинная, у него сама истина. А истина дает ему основы христианской свободы, свобода же созидает его в христианской любви. Это так же непреложно, как непреложен Господь и его божественное слово. Итак, – еще раз повторяет красноречивый оратор, – у русского народа истинное христианство, истинная вера, истинная свобода, истинная любовь, у него православие. Вот какого народа и в какую историческую минуту призываетесь вы стать передовою дружиною! Вот о чьем благе попечение вверяется вам!.. Попечение о благе народа истинно христианского, народа святого, призванного просветить и обновить лицо земли».

Такая отрадная всем нам уверенность высказывается досточтимым оратором, конечно, как внушенная ему сердцем ревностного, горячего патриота, и никто не может ожидать, ни требовать, чтобы все им сказанное было выводом из непреложных данных священного писания или священного предания. Ни в том, ни в другом нет, конечно, ни подтверждения, ни отрицания самых лучших для нас представлений о нашем отечестве и его высшем предназначении, и именно потому все это, как принадлежащее, по существу, к области мирских мнений, может оставаться предметом всестороннего обсуждения. И мы, со своей стороны, говоря об этих вопросах, хотя бы и по поводу пастырского слова, можем несколько не вторгаться в неподлежащую нам сферу духовного учительства. Притом, в краткой и торжественной речи оратору трудно выяснить каждую свою мысль до конца, и многие его изречения по необходимости остаются совершенно неопределенными. Но весьма прискорбно, когда благолепные слова, исходящие из уст пастыря церкви, воспроизводятся и перетираются как дешевая прикраса для фальшивого патриотизма, менее всего озабоченного истинным благом и величием родины. Нет возможности и на минуту допустить, чтобы наш духовный оратор действительно принимал вышеприведенные слова и фразы в том смысле, в каком ими ныне так часто злоупотребляют в светской литературе. Относительно некоторых мест речи это даже вполне очевидно. Так, например, здесь высказывается полное сочувствие и одобрение тому, что наше высшее сословие призвано к великому земскому строению и что ему вверено ближайшее попечение о благе русского народа. Ясно, однако, что досточтимый оратор никак не может быть в этом вопросе солидарен с теми писателями и общественными деятелями, которые особенно настаивают на такой постановке дела и употребляют те же самые слова, но при этом руководствуются тем мнением, что будто русский народ, предоставленный самому себе, от безмерной свободы вконец спился и изворовался, а потому необходимо его как можно крепче подтянуть с помощью высшего сословия, оно же найдет тут и свою собственную выгоду. На языке этих публицистов и деятелей (выставляющих себя обыкновенно, хотя и напрасно, издателей правительственных взглядов) «великое земское строение» обозначает усиленное и систематическое обуздание народа, а предоставление одному сословию ближайшего попечения о русском народе знаменует (по крайней мере, в идеале) возвращение к золотому веку крепостного права – без народных школ, но зато с «сотней тысяч полицеймейстеров», по выражению императрицы Екатерины II. Такие «благочестивые пожелания» (коих полное осуществление принадлежит, конечно, к области поэтических грез) открыто обосновываются или на том, что русский народ не дорос до свободы и грамотности, или же на том, что вообще никакой свободы и никакой грамотности не нужно, а нужны только привилегии. Но наш духовный оратор, очевидно, имеет и о русском народе, и о свободе и просвещении совершенно иные, и даже прямо противоположные понятия. Следовательно, у него должны быть и другие, разумные и достойные мотивы, чтобы сочувствовать исключительному положению того или другого сословия, хотя, вообще говоря, такой взгляд на отношения между сословиями остается для нас недостаточно вразумительным. Русский народ (в тесном смысле) независимо от прочих сословий представляется как народ христианнейший по природным своим свойствам, народ святой, у которого сама истина; но как с этими качествами согласовать необходимость для такого народа быть под опекой какого-нибудь сословия? Правда, досточтимый оратор, указавши без всяких ограничений на абсолютные совершенства опекаемого народа, называет затем опекающее сословие лучшею частью этого народа, его передовою дружиною. Но разве есть что-нибудь лучше святости, и разве можно быть впереди истины?..

И

На русский народ или, точнее говоря, на взаимоотношение в нем высшего и низшего классов существует у нас два крайних взгляда, противоположные друг другу и, однако же, во многом существенном сходящиеся между собою; первый из них я назову крепостническим, а второй – народопоклонническим. Согласно первому взгляду, русский народ (в тесном смысле, т. е.

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
простонародье) обречен на вечное или, по крайней мере, неопределенно продолжительное гражданское, экономическое и культурное несовершенство; оставленный без властного и строгого присмотра, он может только спиться и извороваться, как это показывает будто бы недавний опыт; высшее же сословие, напротив, имеет в себе некую *vertu occulte*[293], вследствие которой оно спиться и извороваться не может, но всегда остается на высоте своего призвания. А отсюда прямой вывод: «худых людишек», «мужиков» отдать на щит, – я хочу сказать – на попечение «лучшим людям», «доблестным мужам». Заключение совершенно правильно, но основные положения, из которых оно выводится, содержат в себе несколько довольно незамысловатых неправд. Во-первых, предполагается какой-то рок, судьба или предопределение, по которым простой народ должен всегда производить худых людишек, а высшее сословие – доблестных мужей. Такого рока, как известно, вовсе не существует, и всякое сословие в массе своей состоит из более или менее плохих людишек. Нашим крепостникам[294] приходится поневоле для поддержания своего взгляда представлять и народ, и дворянство в крайне ложном свете: с одной стороны, все воры да пропойцы, а с другой – все Пожарские, спасающие Россию (а кстати, и свои заложенные имения). Конечно, наш простой народ, как и всякий другой, весьма далек от идеального совершенства; но ведь этим господам нужно, чтобы он был как можно хуже, – на его недостатках и пороках зиждутся их собственные притязания; поэтому, малюя фальшивыми красками свою мрачную картину, они наверное не станут заботиться об исправлении действительных зол и бедствий народной жизни. Здесь вторая главная неправда этого направления. Попечение о народе оно разумеет исключительно в смысле его муштрования и подтягиванья, а никак не в смысле его внутреннего духовного развития. Для этого последнего необходимы известные образовательные средства, коих основание есть грамотность. И именно на нее-то и восстают наши попечители о народном благе. Обвиняют народ в том, что он спился, но ратуют не против кабака, а против школы. Оно и понятно: от кабака народ делается таким, каким он им нужен, тогда как чрез школу он может сделаться просвещеннее самих опекунов, получивших иногда высшее образование в конюшне или в оперетке. Таким образом, проповедь строгой опеки над народом непременно соединяется у этих доблестных мужей с требованием закрытия школ[295]. Вред грамотности становится аксиомой. Привилегии одних и безграмотность народа – вот два столпа, на которых зиждется социальная утопия этих «собственных Платонов земли Российской».

Если людям, спасающим Россию от просвещения, нужно, чтобы народ был как можно хуже, а для этого им нужно сократить школы, то отсюда же вытекает логически и третья их неправда. А именно, им приходится как можно более сузить самое дворянство, ограничить его одними питомцами привилегированных учебных заведений и кадетских корпусов, исключить из него всю прочую так называемую «интеллигенцию», так называемых «разночинцев» и так называемых «семинаристов», т. е. людей, наиболее содействовавших верховной власти со времен Петра Великого в деле просвещения России. В этом их и вина, за это они должны быть искоренены. Кто более способен обучать и воспитывать, нежели подтягивать, тот, очевидно, не годится в ряды передовой дружины, устремившейся к великому земскому строению. Наши публицисты-охранители уже с полною откровенностью высказывают свои мечты о закрытии не только народных школ, но также гимназий и университетов. Это, во всяком случае, делает честь их последовательности и сообразительности. Они ясно видят единственный способ уничтожить ту «интеллигенцию», которая стоит поперек пути к их идеалу. Петр Великий создал ее посредством училищ; упраздните училища, и скоро вся эта «интеллигенция» исчезнет сама собою, даже без всякого кровопролития. А с ее исчезновением патриотический идеал этих «пророков навыворот» осуществится вполне, в России останутся только безграмотный и безгласный народ, с одной стороны, а с другой – «сто тысяч» екатерининских полицеймейстеров, беспрепятственно переводящих этот народ на положение безземельных батраков.

А между тем все эти противоестественные вождедения, эта «мерзость запустения», поставленная на место идеала, – все это имеет своим первоначальным побуждением нечто невинное и позволительное – заботу о своих собственных интересах. Но подобная забота, совершенно законная в пределах частной жизни, становится источником всевозможных неправд и зол, как только ее особенный предмет возводится в общий принцип, выставляется как высшая общественная задача. Религия запрещает нам почитать ограниченные предметы вместо бесконечного Божества; такие обожествленные предметы она осуждает как идолы и служение им как идолопоклонство. Точно так же в нравственной и социально-политической жизни, если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализуются и выдаются за вечные принципы, то получают не настоящие идеалы, а только

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
идолы. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и
идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и
кроважные оргии.

Истинным Богом может быть только существо, обладающее полнотою
совершенства; истинно человеческим идеалом может быть только то, что само
по себе имеет всеобщее значение, что способно все в себе совместить и всех
объединить собою. Едва ли, однако, найдется такой наивный человек, который
искренно воображал бы, что особенные интересы его сословия или нации могут
объединить все сердца. И прежде всего сами эти сокрушительные охранители и
попятные пророки обнаруживают злобную и непримиримую вражду против всех и
всего, что не может или не хочет служить их интересам: затаенную вражду
против крестьян, открытую вражду против школы, которая должна поднять
духовный уровень народа, неистовую вражду против образованного класса,
который должен через школу содействовать народному благу. Эта триединая
вражда к простому народу, к школе и к «интеллигенции» заслоняет даже
свокорыстные сословные расчеты и становится настоящим *spiritus movens*[296]
всей ретроградной публицистики, сообщая ей прямо злостный характер.

II

В противоположность крепостникам, народопоклонники утверждают, что наш
простой народ, несмотря на свои явные недостатки и пороки, несмотря даже на
свой, как выражался Достоевский, «звериный образ», обладает, однако,
абсолютною правдой, «имеет в себе Христа», живет по-Божьи; между тем как
образованный класс, при всех видимых внешних преимуществах, утратил
внутреннюю правду жизни, предался ложным и суетным интересам, и потому не
только не может вести за собою простой народ, но для собственного своего
исцеления должен смириться перед народом, принять безусловно сущность
народного мирозерцания, научиться у народа истинным началам жизни.
Отрицательные преимущества этого взгляда велики и очевидны. Он свободен от
мелкого своекорыстия и грубого насильничества; в нем нет ничего скотского и
ничего человекоубийственного; от него не пахнет ни случною конюшней, ни
становой квартирой. Эти сравнительные достоинства не мешают, однако,
народопоклонничеству быть взглядом ложным в своих теоретических основах и
далеко не безвредным в своих практических применениях.

Для точной оценки этого взгляда необходимо различать в нем две главные
стадии. На первой народопоклонники требуют от себя и от других соединиться
с простым народом главным образом в его непосредственной религиозной вере;
на второй стадии требуется уподобление народу в его жизни, подражание его
простому быту.

Указание на религиозный дух русского народа, на его непосредственное
христианство, вообще говоря, справедливо. Но ведь именно
непосредственной-то вере и нельзя научиться. Проявления народной веры
могут, конечно, оказывать положительное религиозное воздействие на
восприимчивые и предрасположенные к таким влияниям души; но это только
индивидуальная психологическая возможность, а никак не общеобязательное
нравственное требование. Вера и теряется, и приобретает самыми различными
способами, смотря по характерам лиц и условиям жизни. И с
положительно-религиозной точки зрения она есть действие в нас благодати
Божией, избирающей себе всевозможные пути, а от нас требующей только
добросовестного искания истины и готовности принять ее. Нарочно, по
преднамеренному решению учиться у народа его «детской вере» – мысль,
очевидно, неосуществимая. Вера есть внутреннее душевное состояние, и
перенимать его нарочно от других нельзя. Но если бы и было можно, то, во
всяком случае, такая, извне перенятая вера не была бы верою
непосредственной, значит, не была бы именно тем, что требовалось. Помимо
того, что многие культурные люди сохранили, несмотря на европейское
образование, свою «детскую веру», и, следовательно, им совсем уже нечему
учиться у народа, – помимо этого нельзя избежать следующей дилеммы. Или мы
находим внутренние всеобщие основания достоверности для учений
положительно христианства, независимые ни от каких людей и народов; в
таком случае мы без всякого намерения и старания внутренне солидарны и с
русским народом, поскольку он «детски» верит в то же самое, сознательно
нами принимаемое учение; мы находимся с ним в истинном духовном единстве, и
нам нет никакой надобности смиряться перед ним, подражать ему, учиться у
него; напротив того, мы имеем и возможность, и право, и обязанность учить
его, критически относясь к тем его верованиям и к тем фактам народной
жизни, которые не согласны с христианской истиной. Или же – другое
предположение: мы не имеем в себе никаких внутренних и всеобщих оснований
для веры в христианское учение и потому хотим взять это учение у народа как
внешний готовый факт; в таком случае мы можем усвоить только внешние знаки
народной веры – пустые слова и механические телодвижения; ибо душевные
состояния, с этими знаками связанные, имеют свои основания в народной

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
психологии и искусственно воспроизведены быть не могут. Уже то обстоятельство, что мы хотим перенимать извне веру народа, тогда как сам он ее не перенимает, а имеет в себе, – уже это обстоятельство показывает, что мы с народом не солидарны и вере его не причастны, а перенять можем только одну видимость. При этом теряется всякий критерий истины; мы не можем различать существенного от несущественного, веры от суеверия и становимся жертвой всевозможных случайностей и противоречий. Так, например, доселе остается тайной, почему никто из наших образованных народоверцев не перешел прямо в старообрядчество. Если для них главное дело в простонародной русской вере, то разве это не простонародная и не русская вера? Конечно, им пришлось бы выбирать между множеством толков, но это такое неудобство, которого при их воззрении вообще избежать невозможно. Делать истинную религию атрибутом народности могут, конечно, только люди, в сущности, лишенные религиозного интереса, или по крайней мере такие, у которых он очень слаб, что и должно рано или поздно обнаружиться. Ввиду этого и при явной невозможности нарочно соединиться с народом в вере, которой сам в себе не имеешь, более искренние и серьезные люди этого направления, не желающие кривить душой и твердить одни пустые фразы, принуждены отказаться от вероисповедного элемента в своем воззрении и вместо чуждой им веры русского народа выставить как предмет поклонения столь же чуждую, но более доступную простоту народного быта. Здесь уже идолом является не русский народ в его духовных началах, а жизнь простого народа вообще. Это вторая стадия народопоклонничества. Теперь уже нам не говорят: веруйте как мужики, – а только: живите как мужики. Это новое требование имеет, конечно, преимущество удобоисполнимости. Переменить внешний образ своей жизни всякий может по желанию. Спрашивается только: нужно ли это? [297]

Простота народного быта, так же как и простота народной веры, не представляет сама по себе никакого внутреннего духовного совершенства; самые простые формы жизни и самые глубокие непосредственные верования могут совмещаться и действительно совмещаются не только с умственной, но и с нравственной дикостью. Ни та, ни другая простота не освобождают народную массу от того «звериного образа», о котором говорил Достоевский и который так ярко изображен Л. Толстым в его драме «Власть тьмы». А если простая жизнь, так же как и сложная, может быть и хорошою, и дурною, и доброю, и злою, если могут быть простонародные злодеи и образованные праведники, то зачем же понятия нравственного добра и зла подменять безразличными в нравственном смысле понятиями простоты и сложности? Простота жизни и веры, не имея в себе никакого безусловного нравственного преимущества, лишена к тому же и внутренней силы сопротивления, у нее нет никакой устойчивости и прочности. Если при первом столкновении с более сложными культурными формами жизни и мысли эта первобытная простота неизбежно колеблется и исчезает, то какой же в ней прок и зачем нужно ее искусственно восстанавливать? Ведь она уже обнаружила свое двойное бессилие: она бессильна освободить народ от его «звериного образа» и она бессильна сама устоять против культурных осложнений и овладеть ими. Нарочно и искусственно восстанавливать эту явно несостоятельную простоту может быть только детской забавой, строением картонных домиков: чем-то и бесполезным, и непрочным. Для жизни, как и для мысли народа, желательны формы более совершенные и устойчивые, а для этого нужна внутренняя работа сознания и воли, нужно умственное и нравственное развитие, деятельность разума, усвоение научной истины, одним словом, нужна образованность, не как цель сама по себе, не как безусловное благо, а как необходимое средство для укрепления, развития и полнейшего осуществления всех добрых начал жизни и веры. И если существует и в России класс сравнительно образованный, то его патриотическая задача и нравственная обязанность заключаются не в том, чтобы искусственно усвоить себе первобытное состояние народной массы, состояние столь несовершенное и столь непрочное, а в том, чтобы помочь этой массе освободить скрытый в ней образ Божий от того «звериного образа», который не отрицают и народопоклонники. А этого можно достигнуть, конечно, не чрез пренебрежение к образованию и к науке, а, напротив, только чрез их укрепление в нас самих и распространение в народе. Стыдно и горько настаивать на такой азбучной истине; но что же делать, когда ее ныне не только оспаривают, но и прямо объявляют отжившим заблуждением?

III

Против наших крепостников, с одной стороны, против народопоклонников и упрощителей – с другой, мы осмеливаемся утверждать, что задача образованного класса относительно народа состоит не в том, чтобы его подтягивать и эксплуатировать, а также и не в том, чтобы ему поклоняться и уподобляться, а в том, чтобы приносить ему действительную и положительную пользу, заботясь не о его безгласности, а также и не о сохранении его

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
первобытной простоты, а единственно только о том, чтобы он был лучше, просвещеннее и счастливее; а для этого трудиться над возможно полным и широким развитием и распространением общечеловеческого образования, без которого и самые добрые качества народного духа оказываются непрочными и в социально-нравственном смысле бесплодными. Защищать систематически этот взгляд ввиду навалившего ныне с двух сторон обскурантизма кажется мне делом необходимым. Такая защита будет вместе с тем и дальнейшею положительною критикою обоих противоположных заблуждений – крепостничества и народопоклонства (с упрощительством). Итак, разберем главные преимущества этого третьего взгляда.

Первое и основное его преимущество – в том, что он по существу христианский, хотя бы его представители и чуждались всякого ограниченного клерикализма и пиетизма. Во всяком случае, они на деле показывают свою веру в христианского Бога, в Бога как бесконечное совершенство, полагая свой идеал в том, что имеет внутреннее, безусловное достоинство, во всеобщем благе, в торжестве правды, а не в таких вещах, которые чужды христианской вере и безразличны в нравственном смысле, каковы, например, сословные привилегии или простота внешних бытовых форм. Ставя идеал общественной правды и всеобщего блага впереди, в будущем, не признавая его совершившимся фактом (что было бы противно очевидной действительности), но и не отрицая его осуществимости (что противоречило бы христианской истине), наш третий взгляд не только не отказывается от лучших евангельских упований, выраженных в молитве Господней о пришествии к нам царства правды, о совершенном исполнении воли Божией на земле, но и заставляет нас собственным трудом содействовать осуществлению этих упований, что также требуется евангельским учением (см. притчу о талантах). Не изменяя христианской вере и не отрекаясь от христианской надежды, взгляд этот соответствует и христианской любви, будучи совершенно чужд эгоизма. Не говоря уже о явном сословном своекорыстии наших проповедников крепостничества, – есть эгоизм, хотя и менее грубый, в возрении народоверцев и упрощителей. Люди, преклоняющиеся перед простотой и непосредственностью народной веры, могут видеть в ней убежище от сомнений их собственного ума; но они ничего не сделают для того, чтобы эта вера стала просвещеннее и разумнее, а тем самым и крепче. Люди, подражающие простоте народного быта, могут на лучший конец найти в физическом труде лекарство от своих страстей и недугов, но они ничего не сделают, чтобы улучшить условия народной жизни, чтобы облегчить ее тягости. И те и другие в своем смирении перед народом, в своем опрощении и уподоблении ему ищут только своего собственного удовлетворения, своего душевного спокойствия, а никак не пользы народа. Особенно что касается до упрощителей, то их эгоизм бросается в глаза, и на него, если не ошибаюсь, уже было указано в печати. И какая, в самом деле, может быть польза народу от того, что горсть «интеллигентов» прикинется мужиками или рабочими и вместо прежних своих занятий и забав отдастся исключительно этому новому виду спорта? Действительная любовь дает понимание. Если бы наши опрощившиеся народопоклонники действительно любили народ, они поняли бы, что ему нужно, чего он хочет от образованных людей. Но они, смиряясь перед народом, вовсе и не интересуются знать его мнение даже о них самих и об их затее. Как нет тут действительной любви, так нет и истинного смирения. Есть обязательное для всякого человека смирение перед тем, что в самом себе заключает безусловно совершенство, перед тем, что само по себе истинно и прекрасно, перед вечною объективною правдою и ее прямыми воплощениями, где бы и в ком бы они ни являлись. А смирение перед чем попало, по собственному своему усмотрению, есть смирение перед своим произволом, т. е. вовсе не смирение, а просто самодурство. Настоящее смирение следует нам поберечь для таких предметов, которые одинаково выше и нас, и народа, а этот последний будет нами вполне доволен, если мы отнесем к нему с внимательным участием, вникнем в то, что ему действительно от нас нужно, и, нисколько не стараясь уподобляться ему внешним образом, покажем нашу внутреннюю, нравственно органическую солидарность с ним, пользуясь в полной мере нашим от него отличием, нашим культурным старшинством, чтобы дать ему то, чего он без нас добыть не может. Это единственный способ оказать ему действительную любовь и показать на деле свои христианские принципы.

Таким образом, первое преимущество защищаемого нами взгляда само собою приводит ко второму. Будучи истинно христианским, этот взгляд есть вместе с тем истинно народный. Только на его почве может установиться взаимное сочувственное понимание между образованным классом и простым народом. Конечно, народ мог бы хорошо понять проповедников крепостничества, но едва ли бы он им сочувствовал. Что касается народопоклонников, то они простым людям совсем непонятны. Образованный человек, не из искреннего благочестия и веры соблюдающий посты или поклоняющийся иконам, а только потому, что так

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org делает народ, был бы этим последним наверное сочтен за полоумного[298] ; точно так же образованный человек, пашущий землю без нужды, а лишь из одного стремления опроститься и уподобиться народу, возбуждает в крестьянах если не подозрения, то насмешки. Но образованный человек, занятый своим делом, служащий культурным интересам страны, каковы бы ни были его частные мнения и верования, может рассчитывать на уважение и признательность народа даже в том случае, когда его деятельность не имеет прямого отношения к народным нуждам.

Что культурное осложнение жизни неизбежно сопровождается осложнением человеческой глупости и гадости, появлением множества новых безобразий и вздоров, невозможных в патриархальном быте, это бесспорно, и народ, конечно, замечает эту отрицательную сторону культуры, но чтобы он из-за нее отрицал или презирал самое просвещение – это выдумка. В отличие от наших обскурантов, народ в высшей степени уважает науку. Он сознает свою темноту и вовсе не желает в ней навсегда оставаться; в ученье он видит свет и не особенно боится даже «лжеучений».

Будучи христианским и народным, наш взгляд – это его третье преимущество – есть взгляд исторический, тогда как обе противоположные крайности крепостничества и народопоклонства сходятся и в этом отношении, отличаясь своим антиисторическим характером. Они желали бы остановить историю и вернуть человечество или по крайней мере наш народ к минувшим, более или менее отдаленным эпохам. В этом одном уже явное обличение их несостоятельности, несомненное *testimonium paupertatis*[299] . С нашей точки зрения, напротив, общий ход истории человечества, и русской в частности, объясняется и оправдывается как совершенно целесообразный. Призная окончательную цель истории полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества, осуществление правды и любви, или свободной солидарности всех положительных сил и элементов вселенной, мы понимаем всестороннее развитие культуры как общее и необходимое средство для этой цели, ибо эта культура в своем постепенном прогрессе разрушает все враждебные перегородки и исключительные обособления между различными частями человечества и мира и стремится соединить все естественные и социальные группы в одну бесконечно разнообразную по своему составу, но нравственно солидарную семью. Поэтому, хотя бы отдельные ступени этого процесса и не давали непосредственного удовлетворения тем или другим лицам, тем или другим классам людей, они тем не менее необходимы ради окончательной и всеобщей цели. Мы не противопоставляем гуманного просвещения религиозной вере, но полагаем, что такое просвещение необходимо и для самой веры. Исторический опыт как чужих народов, так и наш собственный достаточно показывает, к чему может приводить сильная (или кажущаяся сильной) вера при слабом просвещении. Итак, ближайшая цель исторического процесса и нашей общественной деятельности есть полное развитие и распространение гуманной культуры, которая составляет необходимый элемент и самого христианства, как религии бого-человеческой. Над эту ближайшую и насущную задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какие различия в личных взглядах на дальнейшую и окончательную цель истории. С нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное, как наиболее целесообразно организованная помощь нашим ближним, в совокупности взятым, а такая помощь (*omnibus quantum potes juva*[300]) по общему моральному закону обязательна для всякого, будь он по вере христианин или просто гуманист, лишь бы он признавал нравственные обязанности к человечеству. Личные и национальные особенности культурных рабочих очень важны и желательны для самого дела; они дают общечеловеческой культуре ее богатство, полноту и разнообразие, нисколько не нарушая ее единства. Можно говорить о национальных культурах только в том смысле, в каком говорится о немецкой, английской, русской науке, причем вовсе не предполагается, чтобы у каждого из этих народов была своя особенная, исключительно ему принадлежащая, для него одного имеющая значение математика или химия. Таким же образом и вообще, при всем разнообразии культурных характеров и направлений, все-таки в смысле объективном – в смысле задач и результатов исторического труда – существует только одна общечеловеческая культура для всех народов, как одна для всех истина, одна справедливость, одно Божество.[301]

Пока совершается исторический процесс в нынешних земных условиях, прямое и деятельное участие в культурной работе, дело созидания самой культуры не может принадлежать равномерно всем людям. Помимо различия между более или менее одаренными народами и племенами, в каждом народе и племени двигателем культурного прогресса может быть только избранное меньшинство, а не народные массы, слишком занятые материальным обеспечением – и себя, и передового меньшинства. Разумеется, это последнее, чтобы служить общему благу, а не своим частным интересам, не может представлять замкнутую касту, а должно быть открытым для всех личных дарований. Дело не в обособлении

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
классов по случайным преимуществам, а в разделении труда по способностям. Вообще разделение труда есть первое условие и первый признак цивилизации, а в основе всех прочих разделений труда лежит главное и общее разделение исторической работы между большинством, сохраняющим жизнь человечества посредством физического труда, и меньшинством, улучшающим эту жизнь, двигающим человечество вперед. Этого разделения нет в диком состоянии, его не будет в грядущем Царствии Божием, но между этими двумя пределами оно всегда было и будет. Оно так же мало противоречит справедливости, как, например, то, что не все ткани даже самого высшего организма могут быть нервными клеточками и волокнами. Организмов, состоящих из одних таких высших элементов, вовсе не бывает в нашем мире; организм, не имеющий совсем этих элементов и потому более равномерный в своем составе, может существовать, но это – организм низшего порядка. Оставляя, впрочем, в стороне сравнение между обществом и организмом, так как его законность может оспариваться и им действительно много злоупотребляли, едва ли кто-нибудь найдет несправедливым, что не все греки, а только один Фидий изваял статую Зевса Олимпийского: если он ее предоставил всем, то этого совершенно достаточно для самого тонкого чувства справедливости. Я решительно не вижу никакой обиды для народных масс в том, что они не сами изобрели паровую машину, – лишь бы только они имели возможность дешево пользоваться железными дорогами и прочими приложениями паровой силы. Я ценю культурное расчленение, благодаря которому в России кроме земледельцев существует еще и Пушкин, но, разумеется, я при этом желаю, чтобы весь русский народ мог наслаждаться поэзией Пушкина. Никакая справедливость не предписывает, чтобы все делали одно и то же; требуется только, чтобы каждый трудился не для одного себя, чтобы сделанное одним или немногими могло быть общим достоянием. И вот этой-то простейшей, ультраазбучной истины, без которой вся история есть бессмыслица, не хотят понять и принять ни наши крепостники по своему своекорыстию, ни наши народопоклонники по своему недомыслию. Первые, вообще не отрицая высшей культуры (по крайней мере некоторых ее сторон), желали бы оставить ее для себя, в свое исключительное пользование. Они хотят лишить народные массы даже первого элементарного средства всякой культуры – грамотности, под тем благовидным предлогом, что с грамотностью удобнее проникнут в народ всякие лжеучения, а также легче будет мужикам писать фальшивые векселя. Особенно в этом последнем пункте наши *sensores morum*[302] вполне компетентны, но вообще следует заметить, что они вместе с даром непогрешимого различения ложных и истинных учений, очевидно, получили также и дар особой логики. По этой логике следовало бы кроме грамотности отнять у народа и огонь в предупреждение пожаров, а также и воду, ибо колодцы могут ведь быть отравлены злонамеренными людьми. Что касается наших народопоклонников (последней формации), то они, частью по недостаточности своего образования, частью по предвзятой фальшивой идее, видят какую-то аномалию и несправедливость в том, что есть необходимое условие для всякого усовершенствования человеческой жизни, – в разделении труда. Провести последовательно их дикую идею нет никакой возможности. Чтобы пахать землю, нужны орудия с металлическими частями, следовательно, нужно горное и металлургическое дело; и уже с древнейших времен этим делом должен был заниматься особый класс людей, помимо землепашцев. Вот уже, значит, из самой природы вещей возникает разделение труда и начало цивилизации. Но ведь не случайно же явились и дальнейшие осложнения культуры, дальнейшие ступени исторического процесса, и остановить его где нам угодно или вернуть назад, к произвольно выбранной нами стадии, – это все равно что «опростить» животное царство, вернув его, например, к формам животных беспозвоночных, так как у высших животных более развиты дурные инстинкты и много лишних органов. Всего лучше основная мысль наших упрощателей выражена и заранее опровергнута в гениальном рассказе гр. Л. Н. Толстого «Три смерти». Здесь представлено, как умирают культурная барыня, мужик и дерево. Барыня умирает совсем плохо, мужик значительно лучше, и еще гораздо лучше дерево. Это происходит, очевидно, оттого, что жизнь мужика проще, чем жизнь барыни, а дерево живет еще проще, чем мужик. Но если из этого несомненного факта можно выводить какое-нибудь нравственно-практическое следствие, отождествляя простоту с высшим благом, то зачем же останавливаться на мужике, а не доходить до дерева, которое проще мужика, или еще лучше – до камня, который так прост, что даже совсем не умирает. А всего проще, конечно, чистое небытие, – не даром наши упрощатели стали в последнее время выказывать особую склонность к буддизму... Или, быть может, несправедливо прилагать логические требования к взглядам людей, отказавшихся от теоретической деятельности и ставших исключительно на нравственно-практическую почву? Но и на этой почве они во всяком случае могли бы принять во внимание тот несомненный факт, что историческим

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
развитием культуры обуславливается и более полное и широкое применение той идеи социальной справедливости, за которую они стоят. Чтобы не ходить далеко, – чем обусловлено было упразднение крепостного права в России, как не тем, что с преобразованиями Петра Великого выделился у нас из народного целого особый культурный класс, получивший средства к усвоению общечеловеческого просвещения и его гуманных идей? Величайший акт социальной справедливости в нашей истории, конечно, не мог бы совершиться, если бы Радищев, Тургенев, Самарин, Милютин, Черкасский прониклись стремлением к «опрощению» и вместо своей литературной, общественной и политической деятельности предали паханию земли. Их собственные крестьяне при этом и были бы, может быть, отпущены на волю, но крепостное право вообще осталось бы в своей силе. Не было бы оно уничтожено и в том случае, если бы преобразовательной ломки Петра Великого вовсе не произошло, и названные деятели, подобно их предкам, должны были бы заседать в боярской думе или в холопьем приказе, отличаясь от своих крепостных только более богатыми кафтанами, а не европейским образованием. [303]

Итак, оба рассмотренных взгляда – крепостнический и народопоклоннический – при видимой своей противоположности, оказываются одинаково противохристианскими, противонародными и противоисторическими. Оба взгляда основаны на эгоизме: крепостники своекорыстно ищут сохранения и развития сословных привилегий; народопоклонники ищут своего личного удовлетворения в опрощении и мнимом уподоблении себя народной массе, которой от этого ни тепло, ни холодно. И те и другие – чужды и противны народу: одни прямо враждебно сталкиваются с его насущными интересами и мечтают закабалить его себе; другие отказываются отвечать на действительные потребности народа и отнимают у него ту пользу, которую могли бы принести, содействуя общему прогрессу страны в качестве людей культурных – ученых, учителей, техников, врачей и даже хотя бы честных торговцев, промышленников и чиновников. Наконец, оба эти направления на свою беду одинаково, хотя с разных сторон, противоречат общему ходу истории, который клонится, во-первых, к наибольшему осложнению культурных форм и, следовательно, к полнейшему разделению культурного труда, – но вместе с тем, во-вторых, и к наибольшему уравниванию всех в пользовании произведениями этого труда, к наиболее справедливому распределению общего достояния. Народопоклонники-упростители восстают против самого факта культурного осложнения, а крепостники – против справедливого распределения культурных благ. И те и другие должны видеть в истории человечества какую-то ошибку. Гораздо легче, конечно, признать ошибкой их собственные бредни. Эта ошибка отягчается грубым своекорыстием, с одной стороны, и слепой враждой к просвещению и науке – с другой. По счастью, как сказал один поэт –

У науки нрав не робкий,
Не заткнешь ее теченья
Ты своей дрянною пробкой... [304]

В противоположность этим двум социальным ересям, из коих одна стремится разделить нацию на два враждебные стана, а другая – слить ее в бесформенную массу, мы утверждаем нравственно-органическую солидарность между простым народом и образованным классом и обязанность для этого последнего культурно служить народу, проводя в его жизнь не собственные измышления и своекорыстные затеи, а единственно твердые и единственно плодотворные начала общечеловеческого просвещения и вселенской правды. Двум идолам сословного обособления и престолярного безразличия, – идолам, которых поклонники или требуют чужой крови, как жрецы привилегированных богов Тира и Карфагена, или же сами лишают себя жизненной силы, подобно служителям престолярных божеств фригийских, – мы противопоставляем светлый и благотворный христианский идеал всеобщей солидарности и свободного развития всех живых сил человечества. Конечно, пока этот идеал остается только общим местом или пустою фразою, никто против него спорить не станет, им даже охотно прикрываются из приличия разные идолопоклонники. Но беда, если ту общую истину, которую все признают на словах, кто-нибудь захочет применить к делу или хотя бы только к суждению о действительных проявлениях лжи и зла в мире. Но именно такое развитие христианской идеи и составляет нашу задачу.

IV

Меня укоряли в последнее время за то, что я будто бы перешел из славянофильского лагеря в западнический, вступил в союз с либералами и т. п. Эти личные упреки дают мне только повод поставить теперь следующий вопрос, вовсе уже не личного свойства: где находится ныне тот славянофильский лагерь, в котором я мог и должен был остаться? кто его представители? что и где они проповедуют? какие научно-литературные и политические органы печати выражают и развивают «великую и плодотворную славянофильскую идею»? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы сейчас же

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
увидеть, что славянофильство в настоящее время не есть реальная величина; что никакой «наличности» оно не имеет и что славянофильская идея никем не представляется и не развивается, если только не считать ее развитием тех взглядов и тенденций, которые мы находим в нынешней «патриотической» печати. При всем различии своих тенденций, от крепостнической до народнической и от скрежещущего мракобесия до бесшабашного зубоскальства, органы этой печати держатся одного общего начала – стихийного и безыдейного национализма, который они принимают или выдают за истинный русский патриотизм; все они сходятся также и в наиболее ярком применении этого псевдонационального начала – в антисемитизме. Вот тот действительный «лагерь», к которому принадлежат мои почтенные противники, но в котором я никогда не находился, а потому и не мог никуда из него перейти. Вместо напрасных, хотя и лестных для меня сетований на этот мнимый выход из несуществующего славянофильского лагеря, следовало бы объяснить действительный факт его исчезновения; объяснить, почему славянофильская идея сошла со сцены, ничего не сделавши, почему она не возвысилась, не одухотворила и не осмыслила наш стихийный патриотизм чрез сознательное выражение в нем лучших качеств русского национального характера, его всеобъемлющей широты и миролюбия, а, напротив того, с такую легкостью сама уступила место рабскому воспроизведению ходячего во всех странах и ничуть не русского шовинизма и политического кулачества, так что лишь благодаря мудрой и истинно русской (т. е. миролюбивой) внешней политике нашего правительства Россия избавлена до сих пор от недостойных христианского народа и нисколько не оригинальных воинственных предприятий? Конечно, и в старом славянофильстве был зачаток нынешнего национального кулачества, но были ведь там и другие элементы, христианские, т. е. истинно гуманные и либеральные. Куда же они теперь девались? Уж не перенес ли я их с собою в «западнический лагерь», где, впрочем, они и без меня присутствовали? Во всяком случае, если славянофильство было когда-нибудь живым целым, то ныне этого целого более не существует; оно распалось на составные элементы, из коих одни по естественному сродству вошли в соединение с так называемым «западническим лагерем», а другие столь же естественно были притянуты и поглощены крепостничеством, антисемитизмом, народничеством и т. д. Но если славянофильство подпало такому химическому процессу, то ясно, что оно перестало быть органическим явлением; если оно подверглось разложению, то, значит, оно умерло, и этот несомненный факт нисколько не изменится оттого, что кому-нибудь угодно разложение трупа называть развитием.

В прошлом году была сделана замечательная, хотя совершенно не замеченная попытка воскресить этот труп. Я разумею журнал «Благовест», несколько месяцев тому назад издававшийся (а может быть, и доселе издаваемый) маленюкою фракцией петербургского славянского общества с г-н Афанасием Васильевым во главе. Этот последний в нескольких руководящих статьях дал превосходное изложение подлинного славянофильства. Но изложить еще не значит оживить. Вместо невозможного воскрешения вышла весьма поучительная аутопсия. В своем похвальном старании воспроизвести принятое им учение со всею полнотою г-н Васильев ярко подчеркнул то внутреннее противоречие (между христианским универсализмом и языческим особнячеством и враждою к чужому), которое было для славянофильства смертельным недугом. Достаточно сказать, что в качестве эпиграфов этой *profession de foi* рядом с текстами апостола Павла о христианской любви стоят слова генерала Скобелева о том, что всех немцев нужно истребить. Никакой противник славянофильства не мог бы более удачно выставить его слабую сторону, и всякому при виде такого сопоставления становится ясно, что это двуличное (если и не двуличное) учение было неспособно к дальнейшему существованию и развитию. Это подтверждается и судьбою нового славянофильского издания. Благовест мнимого воскресения оказался на деле похоронным звоном, притом столь запоздалым и несильным, что лишь немногие его услышали и пожелали покойнику царствия небесного.

Общий ход разложения славянофильской идеи был мною показан в другом месте; теперь я хочу остановиться особенно на характерном для славянофильства – но и не для него одного – превращении высоких и всеобъемлющих христианских идеалов в грубые и ограниченные идолы нашего современного язычества. Почтенный оратор, которого речь была ближайшим поводом этих очерков, называл Россию новым Израилем, народом святым и богоносным. Это национальное мессианство составляло, как известно, основную мысль старого славянофильства; также известно и то, что эта мысль в той или другой форме являлась у многих народов; преобладающий религиозно-мистический характер она принимала в особенности у поляков (товьянщина) и у некоторых французских мечтателей тридцатых и сороковых годов (Мишель Вентра и т. п.). В каком отношении находится подобное национальное мессианство к истинной

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
христианской идее? Мы не скажем, чтобы между ними было принципиальное противоречие. Истинный христианский идеал может принять эту национально-мессианскую форму, но он становится тогда весьма удобопревратным (по выражению духовных писателей), т. е. легко может перейти в соответствующий идол антихристианского национализма, как это действительно и случилось.

Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так, напр., человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее «по-Божьи», есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды. Верить в такой идеал значит, во-первых, признавать, что он не есть пустая фантазия, а имеет объективные основания в самой природе вещей, будем ли мы смотреть на эту природу со стороны общего предопределения и плана в уме и воле абсолютного всеединого существа, или же со стороны коренных свойств и законов природного и человеческого мира; во-вторых, верить в идеал значит признавать возможность его окончательного осуществления, принимать его как задачу разрешимую и разрешаемую в историческом процессе; и, наконец, в-третьих, настоящая вера в идеал требует, чтобы мы самих себя не устранили от этой задачи, а смотрели на нее как и на наше собственное дело, требующее от нас трудов, усилий и подвигов. При такой деятельной вере, хотя бы сам идеал и оставался пока не осуществленным, он во всяком случае нравственно полезен для тех людей и обществ, которые ставят его себе целью и действуют в его направлении. Если, веря таким образом в истинный всеобщий идеал, мы вместе с тем уверены, что наш народ более прочих способен проникнуться этой высшей правдой и может больше других сделать для ее осуществления, т. е. для блага всех, что он в этом смысле есть народ избранный, то, конечно, в таком национальном мессианстве нет еще ничего ложного и вредного. Лишь бы только мы старались, чтобы эта наша вера в народ оправдывалась на деле, чтобы он действительно показывал себя более соответствующим тому идеалу, с которым связано его предполагаемое высшее призвание. При этом и вопрос национального соперничества легко и мирно разрешается, ибо если каждый из нескольких народов считает себя богоизбранным или преимущественно христианским, то, очевидно, прав из них будет тот, чья национальная жизнь и политика окажутся более верными духу Христову. Если не забывать самого содержания христианского идеала, в котором нет места для эгоизма и несправедливости, то и при крайнем патриотизме можно побуждать свой народ лишь к первенству в делах правды и любви, а такое первенство поистине ни для кого не обидно.

Но именно нравственно-религиозное содержание мессианской идеи сейчас же и забывается, и, вместо того чтобы быть действительным источником обязанностей, эта идея становится номинальным основанием исключительных привилегий в пользу одного народа и в ущерб всем прочим. Из утверждения, что наш народ есть истинно христианский, не выводят того необходимого, казалось бы, следствия, что он во всех делах и отношениях своих, внешних и внутренних, должен действовать по-христиански и никого не обижать, а выводят наоборот, что ему все позволено для поддержания и защиты своих собственных интересов. Этот вывод обуславливается следующим обманчивым рассуждением: наш народ, как избранный, как христианский по преимуществу, важнее и ценнее всех других; заботясь о его сохранении и преуспевании, мы служим тем высшим началам, которые он собою представляет, и если его интересы сталкиваются с интересами других народов, то мы имеем право ставить эти последние ни во что. Такое рассуждение ложно в самом основании, ибо если наш народ действительно представитель истинно христианских начал, то его первый интерес есть справедливость, и, следовательно, он не может ради своих интересов попираť чужие. Но последователи национального лжемессианства забывают, что христианская идея имеет нравственное содержание, и преспокойно принимают для своей деятельности пресловутое правило, приписанное почему-то иезуитам, но на деле свойственное мошенникам всех орденов и званий, – именно правило, что добрая цель оправдывает дурные средства. Нужно ли, однако, доказывать, что в действиях нравственного порядка невозможно провести разделение между целями и средствами и что добрая цель тем и отличается от недоброй, что исключает намеренно дурные способы достижения? Упомянутое правило сводится, в сущности, к словесному обману: добрая цель разумеется здесь не в смысле нравственного добра, а лишь в смысле собственной выгоды, и тогда уже само собою понятно, что для субъекта (единичного или собирательного), ставящего свою выгоду выше всего,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
всякие средства одинаково хороши. Но как же совместить такую
общепопулярную точку зрения с достоинством народа истинно христианского?
Когда за избранным народом признается право на неправду, когда во имя его
предполагаемого нравственного преимущества ему внушают действительно
безнравственную политику, – ясно, что от христианского идеала с его высшими
требованиями осталось здесь только одно название, а на самом деле воцарился
идол антихристианского национализма.

У

Народность сама по себе есть лишь ограниченная часть человечества, могущая
стоять в том или другом отношении к абсолютному идеалу, но ни в каком
случае не тождественная с ним; поэтому когда такой частный факт берется как
он есть и возводится в высший принцип, когда отдельному народу
приписывается исключительная и неотъемлемая привилегия или монополия на
абсолютную истину, тогда он из преимущественного носителя и служителя
всечеловеческого идеала превращается в безусловный довлеющий себе предмет
нашего служения, т. е. в идола, поклонение которому основано на лжи и ведет
к нравственному, а затем и материальному крушению. Ложь здесь состоит в
том, что факт сложный и относительный, смешанного качества, с
положительными и отрицательными сторонами, с остатками и зародышами
всевозможных элементов, добрых и злых, – выдается за нечто безусловно
достойное и совершенное; а пагубные последствия этой лжи заключаются в том,
что если данный факт (известная народность) стал безусловным предметом
поклонения в своем наличном виде и различие дурного и хорошего в нем
утратилось, то тем самым теряется основание и побуждение его улучшать,
возвышать его до истинного идеала, противодействовать в нем всему злему; а
так как в нашей земной действительности зло вообще сильнее добра, то дурные
элементы в народе, возвеличенные вместе с хорошими, скоро берут над ними
перевес, и фальшиво обожествленный идол становится все более и более
обманчивым, все менее и менее достойным нашего поклонения и служения.
Защитникам идолопоклонства очень на руку двусмысленность слова «служение».
С одной стороны, «служить» значит безусловно подчиняться и предаваться
известному предмету, как совершенному благу и высшей цели; в этом смысле
говорится о служении Богу; подобным же образом мы служим идеалам и
принципам, которые в своем роде, так или иначе, выражают безусловное
совершенство, – служим, например, истине, справедливости, законности и
т. п. Но, с другой стороны, когда дело идет о предметах ограниченных и
несовершенных, имеющих лишь относительное достоинство, то слово «служить»
никак не должно выражать безусловного и всецелого подчинения и преклонения,
а обозначает лишь деятельность на пользу данного предмета, для доставления
ему тех благ, которых он сам в себе не имеет. Это есть деятельность,
во-первых, сохраняющая бытие данного предмета, а во-вторых, улучшающая,
совершенствующая его достоинство и, следовательно, разрушающая его дурные
стороны; именно таким образом мы служим тем учреждениям и тем социальным
группам, к которым принадлежим, – служим своей семье, своей профессии,
своему народу и отечеству. Очевидно, что это второго рода служение может
настоящим образом совершаться лишь под условием первого. Я не могу служить
как следует своему отечеству, если я при этом не служу истине и
справедливости, если я не подчиняюсь безусловно и себя, и свой народ высшему
нравственному закону. Служение этим идеальным предметам дает определенное
мерило и для оценки патриотического служения. С другой стороны, исполнять
на деле требования высшего идеального служения (в первом смысле) мы можем
не иначе, как только применяя и осуществляя их в той конкретной
общественной среде, в которую мы поставлены и которую мы чрез эту свою
деятельность улучшаем и совершенствуем (т. е. служим ей во втором смысле).
Таким образом, эти два рода «служения» именно в силу своего определенного
различия внутренне связаны между собою, и эту связь обуславливает как
истинный патриотизм, так и действительный прогресс человечества.
Говорят: нельзя на деле любить человечество или служить ему – это слишком
отвлеченно и неопределенно; можно действительно любить только свой народ.
Конечно, человечество не может быть осязательным предметом любви, но это и
не требуется: довольно если мы свой народ (или хотя бы ближайшую социальную
среду) любим по-человечески, желаем ему тех истинных благ, которые не
суживают, а расширяют его собственную жизнь, поднимают его нравственный
уровень и образуют его положительную духовную связь со всем Божьим миром.
При таком истинном патриотизме служение своему народу, конечно, есть вместе
с тем и служение человечеству, хотя бы об этом последнем мы и не имели
никакого ясного представления. Но когда под тем предлогом, что человечество
есть лишь отвлеченное понятие, мы начинаем поднимать в своем народе его
зоологическую сторону, возбуждать его зверские инстинкты, укреплять в нем
звериный образ, то кого же и что мы тут любим, кому и чему этим служим?
Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призывания. Пускай бы эти патриоты еще более возвеличивали свою народность, лишь бы они не забывали, что величие обязывает; пускай бы они еще решительнее провозглашали русский народ собирательным мессией, лишь бы только они помнили, что Мессия должен и действовать как Мессия, а не как Варавва. Но именно на деле и оказалось, что глубочайшую основу славянофильства была не христианская идея, а только зоологический патриотизм, освобождающий нацию от служений высшему идеалу и делающий из самой нации предмет идолослужения. Провозгласили себя народом святым, богоизбранным и богоносным, а затем во имя всего этого стали проповедовать (к счастью, не вполне успешно) такую политику, которая не только святым и богоносцам, но и самым обыкновенным смертным никакой чести не делает.

VI

Преращению мессианского идеала старых славянофилов в того зооморфического идола, которому служат нынешние националисты, соответствовала и способствовала замена религиозного содержания вероисповедного формою. Допустим (как оно есть и на самом деле), что православие по существу своему есть совершенно истинная, вполне адекватная форма христианства. Но и самое лучшее внешнее выражение высшей духовной жизни может быть – в умах и чувствах людей – отделено от самой этой жизни, и в таком случае оно или остается пустою формою, или – что еще хуже – наполняется другим содержанием, далеко не соответствующим или далее противоположным первоначальному. Старые славянофилы в свою проповедь «православия» не влагали еще, конечно, содержания прямо антихристианского. Но самый тот факт, что они в религиозном деле настаивали преимущественно на вероисповедных отличиях, на том, что нас отделяет от других христиан, а не на том, что нас с ними связывает и соединяет, – эта замена христианского дела вероисповедным спором ясно показывала, что в их взглядах и чувствах данная историческая форма истинной религии перестала быть нераздельным органическим выражением ее духовного содержания, а получила самостоятельное и преобладающее значение. На словах эти люди не отделяли православия от духа Христова; они утверждали, что православие отличается началом любви, духовной свободы и т. д., но они ничего не делали для действительного осуществления этих истинно христианских начал любви и духовной свободы и тем ясно показывали, что для них главное дело не в этом, а только в том, чтобы во что бы то ни стало отстоять преимущество своего вероисповедного элемента перед чужими. Преувеличенное значение внешней формы в их проповеди несомненно обозначало убыль собственно религиозного духовного интереса, и эта убыль скоро сказалась у нас самым печальным образом.

Странное дело! Казалось бы, на первый взгляд, что такие выражения, как «христианство», «дух Христов» и т. п., гораздо менее определены, чем такие, как «православие», «единая спасающая церковь» и т. п., – а между тем на практике оказывается как раз наоборот. Во всяком вопросе личной и общественной нравственности между добросовестными людьми никогда не может быть спора о том, что согласно и что противно христианскому духу; тогда как с точки зрения той или другой исторической вероисповедной формы – если ей придавать самостоятельное значение – во всяком таком случае решение оказывается спорным. Возьмем, например, вопрос о том, следует ли нет пытаться и сжигать еретиков? По духу Христову ясно, что не следует; ну а с точки зрения единой спасающей церкви приходится отвечать: и да и нет. Или общее: нужно ли и позволительно ли стеснять религиозные убеждения человека, подавлять их внешнею властью? Опять-таки, нет сомнения, что по духу Христову всякое религиозное насилие и преследование невозможно и непозволительно, тогда как на формальной почве любого вероисповедного учреждения нельзя получить и на этот существенный вопрос никакого определенного ответа. Славянофилы утверждали, например, что сущность православия состоит в любви и свободе совести, чем прямо исключалась возможность религиозных стеснений и преследований. Но это оказалось их частным и весьма непрочным мнением. Ныне люди, им единомышленные, но более их компетентные, совершенно иначе высказываются об этом предмете. Позволим себе привести следующую страницу из недавнего и, по-видимому, малозамеченного произведения одного уважаемого публициста, говорившего о православии и во имя православия.

«Поставьте принципом, в истине которого потом убедитесь, что православную церковь трудно понять с точки зрения иного исповедания и тем более разнобразных сект. Напротив, только с точки зрения православной церкви, как с вершины, видны все кривые пути, на которые уклонились католичество и протестантство со всеми происшедшими от последнего бесчисленными сектами. Тогда только вы поймете неизреченную милость Провидения Божия к нашему народу, призвавшего его в свою истинную Церковь и удостоившего его послужить ее сохранению и распространению; поймете и то, почему мы обладаем

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
такую необъятную территорией и отчего народ наш занял такое высокое положение между другими народами и приобрел такое мировое значение. Вы поймете, что Бог с ним и Бог его возвеличил. Но в этом случае наши образованные люди пожалеют только себя, так как сами обратятся на истинный путь. Но они должны пожалеть и народ, разлагаемый, как мы видим, бесчисленными сектами, и притом в последнее время развращаемый вредными мыслями и дурными примерами тех же ложнообразованных людей. Для прекращения этого зла нужно нашему просвещенному обществу прежде всего отрешиться от двух ложных понятий, о свободе совести и о всепрощающей любви (курсив в подлиннике). Нельзя признать право на распространение всех возможных сект и заблуждений по принципу свободы совести в том смысле, как у нас затвердили его с чужого голоса, справедливо признавая, что совесть неприкосновенна (курс. подл.), но не понимая того, что там, где они хотят видеть и признать свободу совести, ее вовсе нет (курс. подл.). Истинное учение о свободе совести принадлежит святому апостолу Павлу (1 Коринф. 10:23–30) и от него усвоено православною церковью. Вот в чем оно состоит: совесть как чувство и сознание состояний благоприятных и тягостных, испытываемых человеком по совершении добра или зла, есть естественный нравственный закон, сохранившийся и после падения человека в его природе. Это сознание и чувство просветляется познанием закона богооткровенного, благодатию Божиею и нравственным трудом. Чем яснее и чище становится совесть, тем она чувствительнее к впечатлениям добра и зла, тем строже различает и тем решительнее принимает добро и отвергает зло. Когда человек нравственным трудом и очищением сердца воплощает в себе закон Христовым (курс. подл.), тогда человек получает право и свободу (курс. подл.) без опасения нарушить заповедь Божию, действовать по своей совести; тогда он может допускать себе применение закона к частным случаям жизни и определение взаимных отношений христианских обязанностей не по букве, а по духу закона; тогда он действует по свободе совести (курс. подл.). Итак, свобода совести есть высшее совершенство христианина, которого нельзя признать за всяким человеком без разбора. У того, кто решит без страха ответственности, совесть тупа (курс. подл.), или, как говорит апостол Павел, сожжена (курс. подл.) (1 Тим. 4:2); кто фанатически преследует разномыслящего с ним человека, у того совесть искажена (курс. подл.); кто позволяет себе извороты и предлоги для уклонения от исполнения обязанности или для корыстных целей ложно толкует закон, у того совесть фальшива (к. п.), или, по церковному (?) выражению, лукава (курс. подл.), и т. п. Как же можно уступить принцип свободы совести или дать право действовать (?) по своей (к. п.) совести и изуверу, и фанатику, и разбойнику? Их совесть, напротив, требует пробуждения, оживления, освобождения (к. п.) от подавляющих ее ложных мыслей, пороков и страстей. Итак, признавайте за всяким человеком, как существом свободным, свободу мысли (но без права публичного выражения всякой ложной мысли), свободу выбора, свободу дела, свободу жить или умереть (?), свободу спастись или погибнуть, но никак не свободу совести (курс. подл.).

Подобные же ложные мысли господствуют в нашем образованном обществе и относительно христианской любви. Основываясь будто бы на Евангелии, проповедают любовь безграничную, всепрощающую, всеотпускающую. Досточтимый автор находит, напротив, что истинная любовь предписывает «меры исправления и ограничения» не только против порочных, но и против «заблуждающих». «Еще над умами наших образованных людей, – продолжает он далее, – тяготеет ложное мнение о мире христианском, об осторожности относительно иноверцев и сектантов из опасения раздражить умы и страсти и произвести в обществе смуты и беспорядки». Подобное опасение он считает неуместным особенно для лиц начальствующих: «Когда ты не частный человек и обязан защищать в своем лице права своего общественного положения и власти, тогда действуй как христианин с свободною совестью, умеющий примирить обязанность любви с правами власти». И далее поясняется: «Согласно с истинным учением о свободе совести и христианской любви, и начальники христианские не должны смотреть сложа руки на распространение у нас сект, а мерами, дозволенными законом, по слову апостола Павла, „вразумлять бесчинных“ (1 Сол. 5:14), „заграждать уста пустословов“ (тит. 6:10,11), „удалять смущающих церковь Божию“ (Гал. 1:7). [305]

VII

Я вовсе не имею в виду оспаривать изложенное (в качестве истинно православного) учение о свободе совести. Многие в нем совершенно бесспорно. Всякий согласится с таким, например, положением: «Кто фанатически преследует разномыслящего с ним человека, у того совесть искажена». Нельзя спорить также и против того положения, что совершенный христианин, воплощающий в себе закон Христов, имеет полноту духовной свободы, – той

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
свободы, которую пользовались, например, мученики. Но вопрос, который нас интересует и который также имелся в виду и досточтимым автором приведенного рассуждения, касался не тех совершенных христиан, которые сами претерпевали гонения за веру от язычников, а, напротив, тех несовершенных христиан того или другого господствующего вероисповедания (скажем, например, женеvских кальвинистов или испанских католиков XVI и XVII веков), которые не подвергались, а подвергали религиозным преследованиям иноверцев и предполагаемых еретиков; спрашивается: позволительны ли с истинно христианской точки зрения такие преследования и вообще какие бы то ни было внешние принудительные меры стеснения и ограничения против исповедания религиозных убеждений, не совпадающих с верою большинства? Дело идет вовсе не о внутренних, более или менее совершенных, состояниях христианина, подведомственных одному Богу, а только о законном и публичном, юридическом и политическом применении христианского начала веротерпимости или религиозной свободы к различным сектантам и иноверцам. Вопрос о свободе совести в этом смысле (а только в этом смысле он есть вопрос) имеет лишь кажущееся, словесное, а не реальное отношение к тому религиозно-психологическому и религиозно-этическому учению о совести и ее внутренней свободе и неволе, которое – по справедливому, но не совсем точному выражению нашего автора – принадлежит святому апостолу Павлу и от него усвоено православною церковью. [306]

Конечно, «свобода совести» есть выражение лишь условно принятое, а в сущности совершенно непригодное для нашего вопроса, который относится вовсе не к совести (она, как заметил и автор, неприкосновенна), а к праву каждого лица и каждой религиозной общины свободно исповедовать и проповедовать свои верования и убеждения. Но именно это право наш автор и отвергает самым решительным образом. Признавайте, говорит он, за всяким человеком, как существом свободным, свободу мысли, но без публичного права выражения всякой ложной мысли. Если бы существовали общепризнанные судьи, непреложно решающие, какая мысль ложная и какая истинная, тогда, конечно, не было бы надобности допускать обнародование заведомой лжи; но именно отсутствие таких судей и весьма частые и пагубные ошибки предполагаемых авторитетов заставляют, в интересах духовного преуспеяния человечества, требовать свободы выражения всяких мыслей. Что же касается допускаемой нашим автором свободы для мысли невыраженной, то такая свобода неотъемлемо принадлежит всякому мыслящему существу по природе вещей и никем не может быть ограничена, ибо чужая душа – потемки, и никакое начальство, ни светское, ни духовное, не имеет физической возможности простираť свою власть на сокровенные помыслы людей. Зачем же говорить о предоставлении того, что не может быть отнято, и о разрешении того, чего нельзя запретить?

Основания, по которым наш автор отвергает свободу публичного [307] выражения мыслей, заключают в себе, какжется, некоторое недоразумение. «Как же можно, – говорит он, – уступить принцип свободы совести или дать право действовать по своей совести и изуверу, и фанатику, и разбойнику?» Право действия разбойников ограничено уголовным судом и его последствиями, и едва ли кто серьезно станет оспаривать необходимость такого ограничения. Дело вовсе не в этом. Между правом публичного исповедания своих религиозных убеждений и правом разбойничьих действий есть некоторая существенная разница, тем более, что разбойники действуют обыкновенно не по совести, а вопреки ей. С другой стороны, наш автор предоставляет полную свободу совести и действий лицам начальствующим и вменяет им такую свободу даже в обязанность: «Действуй, – обращается он к начальнику, – как христианин с свободною совестью». Конечно, среди лиц начальствующих ни в каком случае не может быть разбойников, но фанатики между ними иногда могут попадаться, а наш автор и к ним так же беспощаден, как и к разбойникам: и у них, по его мнению, необходимо отнять свободу совести и действий, ибо, как он справедливо замечает, «кто фанатически преследует разномыслящего с ним человека, у того совесть искажена». Как же тут быть? Один и тот же субъект, как человек с искаженной от фанатизма совестью, не может быть полноправным, и он же, в качестве начальника, не только полноправен, но имеет даже обязанность действовать как христианин с свободною совестью. Это противоречие может быть разрешено только требованием, чтобы все начальники были совершенные христиане, – требование явно утопическое.

Мы остановились на этом рассуждении с целью отметить интересный факт: со стороны лиц вполне компетентных и притом примыкающих к славянофильству религиозная свобода не только не признается за отличительный признак православия (каким считали ее старые славянофилы), а даже прямо отвергается как пагубное заблуждение, от которого прежде всего должно отрешиться наше общество. В чем же, однако, состоит тогда тот кривой путь католичества, который виден нашему автору с его вершины? Мы прежде думали, что эта кривда есть именно религиозная нетерпимость, стеснения и преследования иноверцев и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
разномыслящих. Очевидно теперь, что мы ошибались. Ошибался и поэт Ф. И. Тютчев, когда обращался с таким громоносным обличением к папству в лице Пия IX:

Не от меча погибнет он земного,
Земным мечом владевший столько лет, –
Его погубит роковое слово:

«Свобода совести есть бред». [308]

Примечания

1

Напечатано под другим заглавием в журнале «Русь», январь 1883 года.

2

Таким образом, эта политика вовсе не есть утопия в порицательном смысле этого слова, то есть такая, которая не хочет знать о дурной действительности и осуществляет свой идеал в пустом пространстве; христианская политика, напротив, исходит из действительности и прежде всего хочет помочь против действительного зла.

3

Не следует, впрочем, забывать, что в Англии находятся и такие влиятельные вожди партий (как, напр., Гладстон), которые совершенно иначе понимают национальные интересы своего отечества, и что там можно открыто требовать освобождения Ирландии, не навлекая на себя обвинения в национальной и государственной измене.

4

Напечатано в «Известиях Петербургского Славянского общества», февраль 1884 г.

5

Намек на строку из стихотворения А. С. Пушкина «Клеветникам России»:
«Славянские ль ручьи сольются в русском море?»

6

В древнем мире господствовали национальные инстинкты, но национального самосознания, за исключением еврейского народа (пророки), еще не было.

7

Ибо народ есть нечто большее, чем арифметическая сумма отдельных лиц, его составляющих.

8

Поэтому можно и должно дорожить различными особенностями народного характера и быта, как украшениями или служебными атрибутами в земном воплощении религиозной истины. Но во всяком случае религиозная и церковная идея должна первенствовать над племенными и народными стремлениями. Наиболее резкое выражение этой истины можно найти в сочинениях талантливого и оригинального автора книги «Византизм и славянство», К. Н. Леонтьева.

9

Я не говорю о принятии христианства при Владимире Святом, потому что вижу в этом событии не столько подвиг национального духа, сколько прямое действие благодати и Промысла Божия. Впрочем, и здесь заслуживает замечания, что Владимир и его дружина не побоялись принять новую веру от своих национальных врагов, с которыми они были в открытой войне.

10

А. С. Пушкин. Полтава.

11

Напечатано в «Православном обозрении». Апрель 1884 г.

12

В этом смысле я и защищал (в «Новом времени») соглашение нашего правительства с римским престолом и восстановление католической иерархии в польских и литовских землях. Нескольким миллионам русских подданных возвращена благодать святительства, восстановлена у них правильная церковная жизнь: можно ли это класть на одни весы с какими-то польскими интригами?

13

Если нельзя обойтись без полемики, то она должна быть одинаково свободной с обеих сторон. Допущение этого зависит, конечно, от правительства; но показываем ли мы со своей стороны достаточно желания и способности к такой свободе?

14

«Восстановление наук» (лат.).

15

Иоанна д'Арк одинаково пострадала и от английского национализма, и от пустой безнародности французского вольнодумства («La pucelle» Вольтера). Одинаково далеко и от того, и от другого истинно поэтическое ее изображение («Орлеанская Дева» Шиллера). Сама личность Иоанны выражала в себе лучшие народные и сверхнародные черты французского духа: пламенную мистическую

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
религиозность, беззаветную преданность церкви и королевской власти, сострадание к общественным бедствиям, а патриотический подвиг ее – защита родины от бессмысленного и грубого насилия чужеземцев – был вполне законным, хотя и не высшим проявлением истинного народного чувства.

16

С тех пор как это было написано, дурные проявления национализма непомерно усилились в нашем обществе, что и было главным поводом для моего резкого протеста (в статье «Россия и Европа»).

17

Немецкая верность (честь) (нем.).

18

«Слава русского имени» – иногда встречается в газетах, но это есть перевод с французского.

19

Напечатано в «Известиях Слав. общ.». Июнь, 1884.

20

«Не иначе как по церковному согласию» (лат.). Формула I Ватиканского собора (1869–1870), касающаяся принципа непогрешимости папских речений.

21

От Первого и Второго Вселенских соборов, как известно, вовсе не осталось актов, а от Пятого – только в латинском переводе.

22

Статья эта, написанная в начале 1886 г. и напечатанная в «Московском сборнике» (1887), говорит об идеальных требованиях истинно русской политики в противоположность тому грубому и безыдейному национализму, который господствует у нас в последние годы. Бессмысленный и лживый патриотизм, выражающийся в делах злобы и насилия, – вот единственный практический результат, к которому привели пока славянофильские мечтания. Кажется, немногие серьезные люди этой школы поняли урок и повернули на путь «самоотречения».

23

Мы пользуемся 2-м изданием (1871 г.), которое исправлено и дополнено самим автором.

24

«Weltgeschichte», von Leopold v. Ranke, I. Theil, 2. Abth. (2-te Auflage), S. 80. Впрочем, это любопытное сближение можно найти и у некоторых историков философии.

25

См. «Известия Петербургского Славянского общества», № 12, 1886, статья Н. Н. Страхова.

26

По примеру самого Данилевского, мы будем иногда для краткости говорить просто «Россия» вместо «русско-славянский мир» или «Россия и славянство».

27

Maxime Discamps в своих литературных воспоминаниях рассказывает, между прочим, любопытную историю о том, как целая компания сен-симонистов, найдя, что для полного благоденствия человечества необходима, кроме «отца» Анфантэна, еще и особая «мать» нового общества, решились, несмотря на скудость своих средств, отправиться отыскивать эту «мать» по всем странам Востока и действительно добрались до Константинополя и Египта. Немногим практичнее и успешнее этого – все наши попытки спасти и осчастливить народ то посредством «хитрых механик» («Хитрая механика» – популярная народническая пропагандистская брошюра), то посредством старомодных букварей.

28

Кстати, можно отметить одну характерную черту. Когда дело идет у нас о каком-нибудь великом польском имени, – будь то в сфере научной, как Коперник, или же в сфере политической и военной, как Ян Собеский, – поляки не только признаются настоящими славянами, но даже почти не различаются от русских: их слава – наша слава! Когда же хотят во что бы то ни стало оправдать существующие ненормальные отношения между Россией и польской нацией, тогда поляки выставляются отщепенцами, изменниками и предателями славянства, перешедшими во враждебный латино-германский мир и долженствующими погибнуть вместе с ним без всякого права на участие в будущих великих судьбах славянского племени.

29

В «Руси» Аксакова, 1884 г.

30

Если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами.

31

Только в архитектуре и скульптуре нельзя указать никакого первостепенного

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
(в эстетическом смысле) произведения, созданного русскими. Древние наши соборы строились иностранными зодчими; иностранцу же принадлежит единственный выдающийся художественный памятник, украшающий новую столицу России (статуя Петра Великого). Разумеется, я не говорю здесь о том национальном характере или вкусе различных построек, какой встречается у всех народов, напр. у абиссинцев, коптов.

32

«Россия и Европа», 2-е изд., с. 74.

33

Тот восточный край, который римляне должны были уступить варварскому Парфянскому царству, совершенно ничтожен сравнительно с огромным приращением культурной области на Западе.

34

Говорю «языческого», ибо у евреев, помимо их великих пророков, уже в древнейшем памятнике их истории все человечество представлено как род одного человека: зэ сэфер тол'дот адам (Быт. 5:1).

35

Cicero. De officiis. III, 6.

36

Cicero. De legibus. I, 23.

37

Ibidem.

38

Gaston Boissier. La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins. Paris, 1874, t. II, pp. 90, 91.

39

Ibidem, 91-92.

40

Digesta. I, 1, 4.

41

«Сам Бог, – говорит Пруденций, – покорил все народы римлянам, чтобы уготовать пути Христу».

42

Эта система была, как читатели увидят во втором выпуске «Нац. вопр.», «открыта» за двенадцать лет до того одним малоизвестным немецким историком.

43

P. и E., с. 107.

44

Ib. passim.

45

P. и E., с. 90.

46

P. и E., с. 91.

47

Так сказать (фр.).

48

P. и E., с. 94.

49

«Ces trois divisions (l'araméen, le chananéen et l'arabe) sont moins celles de trois langues distinctes que de trois ?ges d'une m?me langue, de trois phases par lesquelles a pass? le langage s?mitique, sans jamais perdre le caractere primitif de son identit?» («Эти три подразделения (арамейский, ханаанейский и арабский) суть не столько три различных языка, сколько три фазы, чрез которые проходил, не теряя своей изначальной идентичности, язык семитический...» (фр.)) (Ernest Renan. «Histoire g?n?rale et syst?me compar? des langues s?mitiques». Paris, 1885, tome I, p. 97-98). и далее, доказывая, что арамейский, еврейский и даже арабский диалекты переходили друг в друга в живом говоре и могут быть точно разграничены только в книжном языке, Ренан замечает: «tant il est vrai que, dans un sens g?n?ral, il n'y a r?ellement qu'une seule langue s?mitique» («Так что, в самом общем смысле, это воистину – единый семитический язык» (фр.)) (ibid., p. 133-134).

50

«La langue des inscriptions ph?niciennes, – говорит Ренан, – est presque de l'h?breu pur» (ibid., 179, также 184, 186).

51

Насколько сильным признается участие несемитических (аккадийских и арийских) начал в образовании ассиро-вавилонской культуры, можно видеть, например, из следующего утверждения Ренана: «L'opinion, qui regarde les empires de Ninive et de Babylone comme s?mitiques, ne peut gu?re ?tre soutenue que par des personnes ?trang?res aux ?tudes s?mitiques» («Мнение,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
усматривающее в империях Ниневи и Вавилона империи семитические, может
поддерживаться лишь лицами, чуждыми семитологии» (фр.).) (ibid., p. 63).

52

Аналогии между этими двумя религиями имеют лишь самый общий и
неопределенный характер. Во всяком случае, финикийская религия гораздо
ближе к египетской, нежели к халдейской.

53

Р. и Е., с. 119.

54

Р. и Е., с. 81.

55

Ibid.

56

Р. и Е., с. 105.

57

Р. и Е., с. 94.

58

Р. и Е., с. 96.

59

Ibid.

60

Р. и Е., с. 504.

61

Ссылка на чудесный характер христианского откровения была бы здесь
совершенно неуместна. Во-первых, никто из верующих в чудесное происхождение
христианства не отнимает у него при этом характера культурно-исторического
явления, подчиненного условиям времени и национальной среды. Во-вторых,
чудеса ветхозаветного откровения не мешают же Данилевскому видеть в этой
религии культурно-историческую основу (и притом единственную) еврейского
племени. Наконец, в-третьих, никак уже нельзя отстранить факт передачи
еврейского религиозного начала через мусульманство народами арабского,
мавританского и тюркского племен, для которых это начало стало также
главную образовательную основу всей их культуры, а не «почвенным
удобрением» только. Мусульманство не есть сверхъестественное откровение, и
существенная связь между ним и еврейством не может быть обойдена как
чудесное явление.

62

Р. и Е., с. 97–98.

63

Индусов-мусульман насчитывается теперь около пятидесяти миллионов.

64

Заметим для точности, что, не сказавши ни слова о буддизме в его настоящем
значении международной и даже междуплеменной религии, наш автор упоминает
один раз вскользь о местном значении буддизма для Индии (с. 116):
«Цивилизационный период Индии начинается, кажется, с буддийского движения».

65

Р. и Е., с. 212.

66

Р. и Е., с. 60.

67

Р. и Е., с. 209.

68

Р. и Е., с. 124.

69

Р. и Е., с. 125, 126.

70

Р. и Е., с. 127.

71

Р. и Е., с. 108.

72

Ibid.

73

Р. и Е., с. 132.

74

Р. и Е., с. 107.

75

Р. и Е., с. 108.

76

Р. и Е., с. 129.

77

См. выше.

78

Р. и Е., с. 160.

79

Получится ли в самом деле какое-нибудь определенное понятие о национальном характере немецкого ума, если сопоставить эту предполагаемую склонность к частному и эмпирическому с несомненным превосходством немцев в сфере самой общей рациональной философии? Да и в области точных наук при возведении научных знаний в степень общего рационального закона – из двух случаев в одном участвовали немцы.

80

Нужно страдать неисцелимым ослеплением, чтобы не замечать быстрого понижения научного уровня в России за последние годы. Разве возможно было тридцать или хотя бы пятнадцать лет тому назад, чтобы представители высшего научного образования издавали такие книги, как, напр., «Психология», профессора Владиславлева, или «О наказании в русском праве XVII века», профессора Сергеевского?!

81

Война всех против всех (лат.).

82

Один довольно обширный отрывок из этой части («О выражении ощущений») был потом напечатан в «Русском вестнике» и вполне подтверждает мое заключение.

83

Страхов Н. Борьба с Западом в русской литературе. Кн. I (изд. 2-е), с. 466.

84

Там же, с. 471–472.

85

Россия и Европа. Спб., 1888 (изд. 3-е), с. 300.

86

Там же, с. 324.

87

Там же, с. 325.

88

Там же, с. 474–475.

89

Все они появились за последнее время в различных периодических изданиях в России.

90

За все это время я напечатал только одну, небольшую и весьма умеренную, полемическую статейку в защиту своих философских взглядов, именно в самом начале моей литературной деятельности.

91

Церковь и государство. – Против графа Л. Толстого. – Беседа преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. С. – Петербург, 1888, с. 49, 50–52 и 55.

92

Разумеется, мы ставим раскольников на одну доску никак не с самую православную церковь как таковую, а единственно лишь с представляемую Никоном клерикальной партией в высшем духовенстве. Вообще же, во всем этом рассуждении мы стоим исключительно на исторической, а никак не на богословской и канонической почве.

93

Нет ничего удивительного, что добрый, но простодушный и непроницательный Пальмер, к тому же лишь эпизодически знакомый с русской историей, безмерно восхитился Никоном и его предприятием, в неудаче которого усмотрел гибель России (см. его огромный шеститомный труд «The Patriarch and the Tsar»). Менее понятно подобное увлечение со стороны русских писателей.

94

Как известно, старообрядчество распространялось исключительно в северной и восточной России, в пределах расселения великорусского племени. Бежавшие от гонений старообрядцы, основывая колонии на Украине (Стародубье, Ветка и т. д.), никогда не могли сделать своих поселений центром раскольничьей пропаганды. Малорусы (а также и белорусы) оказались безусловно недоступными для старообрядчества, которое вообще распространялось только там, где к русскому населению примешивался финский элемент; и чем гуще была эта примесь в данной местности, тем глубже укоренялось в ней старообрядчество (Беломорский и Олонецкий край, область средней Волги и нижней Оки и т. д.). Этот факт в связи с основным свойством староверчества – буквализмом, наводит на ту парадоксальную мысль, что единственное оригинальное у нас религиозное движение выросло не на русской, а на финской этнографической почве. В самом деле, то безусловное значение, которое староверы придают внешнему чину священнодействия и букве священных книг, независимо от

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
всякого смысла, как нельзя более соответствует заклинательному, магическому характеру религии, который ни у какого племени не находится в такой сильной степени, как именно у финнов. Любопытно сопоставить с этим то обстоятельство, что традиционные родоначальники всякой магии, халдеи, были (по новейшим исследованиям) первоначально угро-финского происхождения (аккады и сумеры) и что язык древнейших священных памятников заклинательного искусства (аккадийские клинообразные надписи) представляет явное сродство с финскими наречиями (См. Lenormant. La Magie chez les Chaldeens et les origines accadiennes).

95

Греческое слово ???????? (умоперемена (греч.)) имеет и тот и другой смысл.

96

А. С. Хомяков. России.

97

И. С. Аксаков. «Пусть гибнет все, к чему сурово...»

98

Еще ближе к старой русской жизни оставалось большинство нашего купечества, которое И. Аксаков характеризует следующим образом: «Большая часть купцов так нравственно, по милости денег, самостоятельна, что сохранила бороды... Бороды, согласно древнерусскому направлению, презирая западное чувство чести, оставили себе на долю страх Божий. А так как Бог далеко, да и обряды и посты облегчают труд веры для человеческой природы, то эти бороды, строго пост соблюдающие, – подлецы страшные». Когда Аксаков это писал, его славянофильские взгляды еще не сложились, но, конечно, он и потом не отказался бы от своего фактического свидетельства и не признал бы бесчестность добродетелью.

99

И. С. Аксаков, как видно из недавно изданной его переписки, пожертвовал своею служебною карьерою ради сохранения своих человеческих прав, которые, по его взгляду, имеют значение и для чиновника. Совершенно ясно, что в этом столкновении юного славянофила с бюрократиею сия последняя всецело стояла на почве истинно русских начал: смирения перед высшими, покорности начальству, чинопочитания, – тогда как будущему издателю «Руси», славянофилу, приходилось опираться исключительно на западные принципы: личной самостоятельности, человеческого достоинства и т. д.

100

Это отрицательное отношение особенно резко выражено в предисловии ко II тому сочинений Хомякова, написанном его учеником и безусловным последователем, Ю. Ф. Самариным.

101

Нет надобности распространяться о том, что самое обвинение католичества в рационализме основано на игре слов, и что если бы даже Хомякову принадлежала здесь честь первого изобретения, то эта честь была бы невелика. В своем настоящем и общепринятом смысле слово «рационализм» означает такую доктрину, которая считает разум человеческий самозаконным и самодовлеющим источником теоретических истин и практических правил и признает его за высшую, окончательно решающую инстанцию для всех вопросов знания и жизни. В других случаях сам Хомяков горячо нападал на католичество за то, что оно сводит все значение церкви к иерархическому авторитету, – два упрека, которые взаимно уничтожают друг друга, ибо разум и авторитет суть принципы прямо противоположные.

102

Появление полемических брошюр Хомякова вызвало в одном из наших духовных журналов сочувственную статью о «новой школе русского богословия». Очевидно, автор этой статьи хотел предвидеть будущее, но оказался плохим пророком. С тех пор прошло уже лет двадцать, а о научных трудах, вышедших из «школы» Хомякова, по-прежнему не слыхать.

103

В предыдущих очерках я считал излишним подробно излагать и разбирать славянофильские мнения, имея в виду критику славянофильства в известном труде А. Н. Пыпина («Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов»), с оценками и замечаниями которого я в большинстве случаев совершенно согласен. Переходя теперь к той эпохе, которую не захватывают «Характеристики» А. Н. Пыпина, я нашел нужным более подробно остановиться на некоторых пунктах.

104

Соч. Хомякова, том II, 1867 г., с. XVIII и XIX.

105

«Русский вестник», 1889, апрель, с. 143. Неизвестный автор говорит здесь не от себя, а лишь передает в сокращении следующее место из (печатавшейся по частям в том же «Русском вестнике») книги: «Михаил Никифорович Катков и его

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
историческая заслуга. По документам и личным воспоминаниям Н. А. Любимова». СПб., 1889, с. 186: «Занятое войною, правительство стало меньше заниматься внутренними делами. Это возбудило в кружке Кошелева, по словам его, самые отрадные чувствования. „Казалось, – пишет он, – что из томительной мрачной темницы мы как будто выходили если не на свет Божий, то, по крайней мере, в преддверие к тому, где уже чувствуется освежающий воздух. Высадка союзников в Крыму в 1854 г., следовавшие затем сражения при Альме и Инкермане, обложение Севастополя не слишком нас огорчали, так как мы были убеждены, что даже поражение России сноснее и даже для нее полезнее того положения, в котором она находилась в последнее время“. Эти „мы“, по словам Кошелева, дышавшие полною грудью и радовавшиеся поражению своего отечества, были в то же время исполнены, казалось, „мистического культа земли и народа“.

106

Любимов. М. Н. Катков и его историческая заслуга. С. 182, 183.

107

«Надо заметить, – говорит газета „Новое время“, приведя это удивительное историческое свидетельство из „Русской старины“, – что уж никак не Никитенко можно обвинять в легкомыслии или в желании подорвать авторитет власти». «Н. в.», 5 окт. 1889.

108

Любимов. М. Н. Катков и пр. С. 183, 184.

109

Т. е. тогдашнего, предсевавтопольского.

110

«Русь», № 27 (от 16-го мая 1881), с. 18, 19.

111

«Русь», № 28 (от 23-го мая 1881 г.), с. 12, 13.

112

«Русь», № 26 (от 9-го мая 1881 г.), с. 11.

113

«Русь», № 28 (от 23-го мая 1881 г.), с. 12.

114

При Генрихе IV и Людовике XIII еще собирались *Etats g?n?raux*, так же как первые цари из дома Романовых созывали земские соборы. Внук первого Бурбона положил конец *Etats g?n?raux*, как с внуком первого Романова прекратились земские соборы.

115

См. обширную и интересную статью о К. Аксакове в «Критико-биографическом словаре» г-на Венгерова.

116

«Русь», 1881 г., № 28, с. 12 и 13.

117

«Русь», № 26, с. 10.

118

«Русь», № 26, с. 12.

119

На это «окончательное опровержение славянофильства» ни один из моих противников не возразил ни единым словом.

120

«Русь», № 26, с. 12.

121

Только в конце «Записки» упоминается одним словом о крепостном праве в числе других ненормальных явлений русской жизни.

122

«Русь», № 27, с. 19.

123

М. Н. Катков и проч. С. 80, 81.

124

Все они вошли в IV том этого собрания; при появлении этого тома в печати едва ли не один лишь «Вестник Европы» обратил на них внимание своих читателей. Наиболее замечательные места из статей Аксакова собраны мною и переведены на французский язык в книге: «La Russie et l'Eglise Universelle». Paris. Albert Savine, 1889.

125

См. приложение к этой статье.

126

Благое пожелание (лат.).

127

М. Н. Катков и проч. С. 8, 9.

128

Относительно Каткова я должен здесь сделать ту же оговорку, что и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org относительно славянофилов. Я знаю, что он в частной жизни искренно держался христианского благочестия. Но до этой личной религии нам так же мало дела, как и до того, что он был добрым начальником для своих друзей. То, что он проводил в своей публичной деятельности, не имело ничего общего с христианской религией, а было лишь явным национально-государственным исламом.

129

М. Н. Катков и проч. С. 347.

130

В приложении к этой статье читатель найдет подлинные заявления славянофильских писателей в смысле христианской и общечеловеческой истины.

131

А. С. Пушкин. Возрождение.

132

«Русский вестник», 1889, январь, с. 98 и 99 (статья г-на Яроша «Иностранные и русские критики России»).

133

Все изменилось (фр.).

134

Там же, с. 105 и 106.

135

Там же, с. 115.

136

Приведем вполне главное относящееся сюда место в этой «превосходной» (по отзыву редакции «Русского вестника») статье: «В последовавших отношениях между папским послом и Иоанном мы имеем ранний пример встречи лицом к лицу Европы и России. Эта встреча включает в себе много поучительного и знаменательного. Вместо рыхлого, инертного материала, удобного для лепки по всякой модели, Европа увидела перед собою национальную личность с определенно сложившимися чертами духовного облика. Фигура Грозного в этот момент его сношений с Поссевином навсегда останется в памяти нашей истории: Иоанн явился здесь рельефным выразителем свойств, во-первых, русского человека, во-вторых, православного и, в-третьих, русского царя. С истинно русской смысленностью Иоанн, не разрушая сразу надежд Поссевина, оставляя ему иллюзии, заставил его устроить примирение с Стефаном Баторием: руками одного врага России, таким образом, было вынута оружие из рук другого. Далее, нельзя не видеть в царе чисто национальной черты и в том, что он настойчиво уклонялся от разговоров с иезуитом о догматах веры; русский человек вообще не склонен обращать дела религии в предметы „трезвых рассуждений“ или „критических диспутов“. (Там же, с. 114 и 115.)

137

Там же, с. 116.

138

См. приложение к этой статье.

139

Так именно и поступил наиболее заслуженный из эпигонов славянофильства, В. И. Ламанский. В нескольких статьях, напечатанных в «Известиях Петербургского Славянского общества», почтенный профессор изложил свою *profession de foi*, где только две-три общие фразы носят следы славянофильских воззрений, а все существенное содержание мыслей обозначает решительный поворот к «лучшему сознанию».

140

Сам Достоевский нисколько не скрывал, что рядом с личным опытом, влиянием простого русского народа и литературным преемством от Пушкина и Гоголя источником его идей и чувств было также воздействие западных писателей, в особенности Жорж Занда, Диккенса и Виктора Гюго. В 1878 г. в разговоре со мною он восторженно хвалил «Les Misérables» и взял с меня слово прочесть этот роман.

141

Сообщаемые ниже интересные указания почтенного журнала на главный иностранный источник нашего реакционного национализма позволяют мне не распространяться о другом таком же источнике, но менее важном и определенном, а именно о влиянии на Каткова «позитивной философии» Шеллинга, выставившей на первый план мысль об абсолютно-произвольной мировой силе, проявляющейся в известных первичных фактах (Urthatsachen) мироздания и человеческой истории. Увлечение Каткова этими идеями Шеллинга видно из его трактата о древнейшем периоде греческой философии, а также известно мне из личных сношений с ним. Относящиеся сюда биографические данные можно найти в интересной книге г-на Неведенского «Катков и его время» (гл. 1). Автор, вообще довольно добросовестный, считает нужным передать даже содержание Шеллинговой системы, причем, однако, как

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
неспециалист, впадает в невольные ошибки, отождествляя, например, потенции с периодами.

142

Автор этих статей в изложении деместровской доктрины, по-видимому, руководился новейшими французскими этюдами об этом писателе. Но указание на связь этих «чужих» воззрений с «самобытными» мнениями наших националистов принадлежит, конечно, ему самому.

143

«Русский вестник», июнь, 1889, с. 76.

144

Здесь кстати будет вспомнить, что один из выдающихся представителей нашего национализма, покойный Гиляров-Платонов, напечатал в «Руси» Аксакова (если не ошибаюсь, в 1884 г.) статью о нигилизме, где доказывал, что предрассудок есть единственная настоящая основа человеческой жизни.

145

Там же, с. 78.

146

Там же, с. 74.

147

Там же, с. 76 и 77.

148

Там же, с. 79 и 80.

149

Там же, с. 82 и 83.

150

Благородство обязывает (фр.).

151

Там же, с. 89.

152

Это замечает и г-н М-ев, сообщающий, что Катков в одном разговоре прямо сослался на мнение де Местра о роли дворянства, как вполне подходящее к русским историческим началам (там же, с. 85).

153

Там же, с. 84.

154

Там же, с. 84 и 85.

155

Там же, с. 85.

156

Там же, с. 86 и 87. Г-н М-ев, менее последовательный, нежели г-н Ярош и К°, находит в этом взгляде на свободу слабое место деместровой системы и утверждает, что она была с этой стороны восполнена воззрениями наших славянофилов, в особенности братьев Аксаковых. Утверждение голословное и в сущности неверное. Ибо, как мы знаем из «Записки» Константина Аксакова, славянофильское воззрение предоставляло частным элементам в государстве только ту свободу, которую не отнимает у них и де Местр.

157

Там же, с. 88, 89 и 90.

158

«Разъяснение о жертве» (фр.).

159

Там же, с. 94.

160

Весьма замечательно, что разные кровожадные клерикалы (как западные, так и их туземные карикатуры), защищая смертную казнь в смысле искупительной жертвы, совершенно забывают, что, по христианскому вероучению, голгофская жертва раз навсегда упразднила все кровавые жертвоприношения. Оказывается, что не только христианские чувства, но и догматы христианские для этих клерикалов не обязательны.

161

См. в анонимном сочинении «Современная Россия». Изд. 2-е, т. II, с. 184 и 185.

162

«О природе человеческого сознания», статья кн. С. Трубецкого в 1-й книге журнала «Вопросы философии и психологии».

163

Приводимые цитаты связаны между собою обобщающими замечаниями г-на Д. Самарина, за справедливость и объективность которых я, конечно, не отвечаю.

164

Соч. Хомякова, I, с. 283. Вслед за этими словами Хомяков добавляет: «То, что сказано о высшей истине, относится и к философии. По-видимому,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
достижение немногих, она действительно творение и достояние всех».

165

Соч. Хомякова, II, с. 102.

166

Соч. Самарина, т. VI, с. 336.

167

Соч. Киреевского, II, с. 238, 277.

168

Соч. Хомякова, I, с. 204.

169

Соч. Хомякова, IV, с. 417.

170

Соч. Хомякова, I, с. 239.

171

Соч. Хомякова, IV, с. 488.

172

Соч. Хомякова, I, с. 204.

173

Соч. Киреевского, II, с. 241, 261.

174

Соч. Самарина, I, с. 111.

175

Соч. К. С. Аксакова, I, с. 2, 15, 20 и др.

176

Припомним симпатии Хомякова к Англии. Соч. Хомякова, I, с. 10, 139.

177

Соч. Хомякова, I, с. 193.

178

Соч. Хомякова, I, с. 683.

179

Соч. Ю. Ф. Самарина, I, с. 106.

180

Соч. Ю. Ф. Самарина, I, с. 138, 151, 152, 153, 252.

181

Соч. Хомякова, I, с. 550–578, 632. Охотно подписываясь под этими прекрасными славянофильскими словами, я спрашиваю: отчего они остались для настоящего времени только словами? Отчего преемники славянофильства заботятся обо всем, но только не о возведении нашего народного типа до общечеловеческого значения?

182

Над этими преувеличениями смеялся Ив. Аксаков в своих письмах (недавно изданных). В то время он не был вполне славянофилом по своим воззрениям, однако г-н Самарин не заподозрит его в «тайной злобе» против славянофильства.

183

Это место в возражениях г-на Самарина было так неудачно изложено, что имело вид обвинения меня в искажении цитаты, которая, однако, была приведена мною совершенно верно, со включением тех существенных слов, которые я будто бы выпустил, и без тех слов, которые я будто бы вставил от себя. По объяснению редакции «Нового времени» (которое я охотно принимаю) г-н Самарин говорил не о цитате, а о моем толковании по ее поводу; значит, он упрекал меня в том, что я свое толкование изложил своими словами. Вот до какой странности довело моего почтенного противника желание усиливать свои возражения.

184

Хомяков говорит, что с досадою отвергает их (Соч. Хомякова, т. II, 2-е изд. М., 1880, с. 341).

185

«Между взглядом Борд?-Демулена и Хомякова, – говорит он, – есть действительно замечательные совпадения». Ввиду этих совпадений и того факта, что Хомяков был хорошо знаком с современною ему богословскою литературой (гораздо лучше, чем с церковно-историческими источниками), я и утверждаю, что наш писатель находился под сильным влиянием французского. Чтобы изменить это мнение, подожду доказательств, что Хомяков не знал сочинений Борд?-Демулена до 1853 г., когда вышла первая брошюра о западных исповеданиях.

186

Приведя некоторые рассуждения г-на Яроша из «Русского вестника» и изложив затем их сущность своими словами, я заканчиваю это изложение ироническим восклицанием: «Вот то новое слово, которое возвещали и подготовили нам славянофилы!» А г-н Самарин, не упомянув, что дело идет о г-не Яроше, мое изложение мнений этого последнего прямо относит к старым славянофилам.

187

Г-н Самарин пытается доказать, что славянофилы неповинны и в культуре допетровской Руси. Чтобы узнать их настоящие мысли об этом предмете, нужно обращаться не к отдельным фразам из полемических статей, а к связному изложению славянофильского взгляда, и такого изложения искать не у Хомякова, который лишь мимоходом занимался русской историей, а именно у Константина Аксакова, посвятившего этому делу всю свою жизнь. Поэтому я и занялся известною «Запискою» Аксакова, которая и по форме, и по назначению своему есть настоящее *credo* славянофильства по данному вопросу. Отдавши полную справедливость тому, что есть верного в этом исповедании, я подробно разобрал его слабые стороны. Обо всем этом г-н Самарин не нашел нужным упомянуть, увлекшись «культом Ивана Грозного».

188

Г-н Самарин издал свою статью против меня отдельно брошюрой и присоединил к ней дополнение, относящееся к настоящему моему ответу. Мои разъяснения его недоразумений он старается представить как уступки с моей стороны его возражениям. Разъяснять это новое недоразумение, кажется, нет надобности. Хотя я вовсе не стою за безусловную неизменность всех своих мыслей, но в данном случае мне не пришлось изменить ни одной из них.

189

Сюда включаются греки, румыны и мадьяры, но исключаются поляки.

190

Особенно проявилось «славянское благодушие» и «терпимость» в отзывах автора «России и Европы» о протестантстве как об «отрицании религии вообще» и о католичеством как «продукте лжи, гордости и невежества».

191

См. «Национальный вопрос в России». Выпуск 1. 3-е изд., с. 50–53. Первоначально мой ответ Аксакову был напечатан в «Православном обозрении» (апр. 1884).

192

Ibid., с. 10, 32, 115.

193

Ibid., с. 30, 31.

194

Ibid., с. 115.

195

Ibid., с. 10.

196

Ibid., *passim*.

197

Ibid., с. 140.

198

Ibid., вся глава «О народности и народных делах России».

199

Ibid., глава «Россия и Европа».

200

Воля – вот первопричина (нем.).

201

Нац. вопр. в России. Вып. 1. 3-е изд., с. 199–200.

202

К употреблению (лат.).

203

М. Ю. Лермонтов. «Есть речи – значенье...».

204

Поэтому всякое личное противодействие силе, всякая борьба против течения считаются на Востоке безумием. Г-н Страхов с истинно восточною самобытностью объявил «неодобрительным поступком» мой единоличный протест против повального национализма, обуявшего в последнее время наше общество и литературу.

205

Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2, 2-е изд., СПб., 1890.

206

Статья, появившаяся с подписью Русский в журнале «Время» в 1863 г., возбудила всеобщее негодование, и автору пришлось защищать себя и оправдываться не только перед Катковым, но и перед Аксаковым.

207

Под славянофильством разумеется здесь все наше националистическое движение в своей совокупности. Собственно к кружку старых славянофилов Данилевский не принадлежал. Он упрекает их воззрения в примеси гуманитарных идей, а они, т. е. последние из них, остававшиеся в живых при появлении «России и

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org Европы», по-видимому, не признали автора этой книги за своего человека и как бы игнорировали его произведения.

208

В двух статьях под тем же заглавием «Россия и Европа» («Вестн. Евр.», 1888, февраль и апрель), из которых только вторая, более обширная, содержала разбор теории. Обе статьи напечатаны в книге «Национальный вопрос в России» (2-е изд.) и перепечатаны теперь без изменения в третьем издании этой книги (вып. 1).

209

Я тем смелее могу настаивать на том факте, что мой разбор исторической теории Данилевского остался без ответа, несмотря на множество отвечавших, что не приписываю себе в этом случае никакой авторской заслуги. Если сделанные мною возражения не были высказаны в печати гораздо раньше и лучше критиками более меня компетентными, то единственно потому, что они не считали книгу Данилевского требующую особого обсуждения. Именно такой отзыв слышал я ото всех наших историков, с которыми приходилось говорить об этом предмете.

210

Г-н Страхов уверяет теперь, что он имел в виду только выяснить теорию Данилевского, а что до меня ему не было никакого дела. К кому же и к чему в таком случае относится, например, указание на пятую заповедь и рассуждения о любви к отечеству? Неужели это было нужно для выяснения патриотизма Данилевского, в котором никто не сомневался?

211

«Только два типа подробно и тщательно рассматривает книга Данилевского, именно те, которые указаны в заглавии: славянский и германо-романский» («Борьба с Западом». Кн. II. 2-е изд., с. 249). На следующей стр. говорится «про отношения между Россией и Европой, которые составляют самый существенный предмет книги и были путеводною нитью для всех ее мыслей». А в предисловии г-н Страхова к 3-му (2-му) изд. «России и Европы» читаем: «Эта книга названа слишком скромно... Славянство и отношения между Россией и Европой суть не более, как частный случай, – пример, поясняющий общую теорию» (с. XXIII). Извольте согласить: «самый существенный предмет» и «не более как частный случай».

212

Борьба с Зап., с. 544.

213

См. особенно в «России и Европе» главу V, начало VI и начало X. Не привожу собственных слов Данилевского, так как они уже мною приведены в первом разборе. См. «Нац. вопр. в России», вып. 1 (изд. 3).

214

«Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа» («Росс. и Евр.», изд. 1888 г., с. 95).

215

См. выше.

216

Разумеется, и здесь исключительность эта есть только тенденция, в действительности осуществляемая лишь до некоторой степени. Но то правда, что и ныне Китай готов принять одни материально-полезные результаты европейской цивилизации, но оказывается (в массе своей) совершенно непроницаемым для духовных начал христианского мира. Точно в самом деле Данилевский именно на одном Китае основал свою теорию и свои мнимые исторические «законы».

217

Не только универсальная сущность христианства, но и вероисповедные различия, которым Данилевский придает такое преувеличенное значение, служат прекрасным фактическим опровержением его теории. Г-н Страхов, в трех своих статьях совершенно умолчавший об этом предмете, в предисловии к последнему изданию употребляет такое *argumentum ad hominem*: «Мною были оставлены без ответа возражения против существования двух отдельных культурно-исторических типов, греческого и римского, указанных Н. Я. Данилевским. Возражатель (т. е. я) отрицал их разделение в истории и потом упрекал меня за умолчание о таком важном возражении. Между тем этот же возражатель постоянно проповедует о необходимости соединения церквей, из которых одна называется греко-российской, а другая римско-католическою» (с. XI и XII). Неужели г-н Страхов в самом деле не видит, что если бы вероисповедные разделения определялись отдельными культурами в смысле Данилевского, то ни греко-российской, ни римско-католической церковью не могло бы и быть, так как русский народ принадлежит не к греческому, а к отдельному славянскому типу, а римско-католическая церковь не соответствует германо-романскому миру, значительная часть которого принадлежит к особым

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
протестантским исповеданиям. По Данилевскому, должны бы быть в настоящее время две отдельные церкви: славянская и романо-германская, но таковых в действительности не существует. Что касается древних греков и римлян, то различия в их культуре никто не отрицал, мнимая же отдельность их так же мало доказывается разделением греческой и римской церквей, как отделение протестантов от католиков не доказывает и по Данилевскому существования двух отдельных культурных типов в новой Европе.

218

Здесь имеется в виду то, что Данилевский говорит о мадьярах, поляках, румынах и новогреках, а именно: что они должны будут волей-неволей войти в состав российско-славянского мира, к которому они вовсе не желают принадлежать, дорожа своею самостоятельностью.

219

Россия и Европа. Изд. 1888 г., с. 475.

220

Там же, с. 480–482.

221

Там же. с. 483.

222

Там же, с. 486.

223

Там же, с. 488.

224

Там же, с. 496.

225

Там же, с. 504.

226

Там же, с. 497.

227

Там же, с. 498.

228

Б. с з., с. 281, 282.

229

Б. с з., с. 543 и 546. Не сомневаясь в искренности этого раскаяния, к сожалению, не могу считать его серьезным. Г-н Страхов недоволен, что «так вышло», но, в сущности, он очень доволен собою. Как объяснить иначе, что он буквально, без малейших поправок, выпусков и оговорок воспроизводит в настоящем издании все свои полемические грехи, в которых при конце книги как будто кается? Дело доходит до того, что на стр. 221 читатель находит повторенную без всякой оговорки фактическую ошибку г-на Страхова, весьма обидную для его противника, а на стр. 299, если только дойдет до нее, может прочесть и поправку г-на Страхова, признающего в этой своей ошибке. Или, быть может, проповедник серьезного умственного труда просто поленился перечесть свои статьи прежде их перепечатания?

230

Б. с з., с. 543 и 544.

231

Б. с з., с. 548 и 549.

232

Б. с з., с. VIII.

233

Б. с з. Там же.

234

Б. с з., с. 114.

235

Б. с з... с. 115.

236

Там же, с. 117.

237

Там же, с. 121, 122.

238

Там же, с. 126.

239

Там же, с. 127.

240

Там же, с. 138.

241

Там же, с. 145.

242

Там же, с. 139.

243

Там же, с. 133.

244

См. «Россия и Европа» Данилевского, изд. 1888 г., особенно страницы 481 и 483.

245

См. выше заметку «Счастливые мысли Н. Н. Страхова».

246

В своей последней статье г-н Страхов обстоятельно рассказывает, что какой-то историк всегда рекомендовал Данилевского своим гостям как умнейшего человека во всей России.

247

См. Национальный вопрос в России. Вып. 1, изд. 3. Одинаковую, в сущности, с моею оценку «России и Европы» сделал проф. Н. И. Кареев в статье, помещенной в «Русской мысли» прошлого года. Г-н Страхов, на мой разбор отвечавший многословною бранью и обвинениями в недостатке патриотизма и т. п., с проф. Кареевым поступил еще лучше: в подстрочном примечании выставил его почти за своего единомышленника, заметив, что его возражения против теории Данилевского произошли только оттого, что он, Кареев, не читал разъяснений г-на Страхова!

248

«Россия и Европа» Данилевского, изд. Страхова (1888 г.). Предисловие, с. XXV.

249

Lehrbuch der weltgeschichte in organischer Darstellung, von Heinrich R?ckert, Professor an der Universit?t zu Breslau. Leipz., 1857, I Band, s. 31.

250

Ibidem. S. 28.

251

R?ckert. I, 32, 33.

252

R?ckert. I, 64.

253

R?ckert. I, 64, 65.

254

Азбучная истина (фр.).

255

Данилевский. Россия и Европа. 1888, с. 75 и 76.

256

Дан., с. 121.

257

Дан., с. 123.

258

См., между прочим, цитаты в «Вестнике Европы» (апрель) или последнюю главу в «Национальном вопросе» (вып. 1).

259

Указанные моменты, теснейшим образом соединяя известные народы между собою, тем самым разобщают их со всеми прочими и создают таким образом особую группу, более или менее выделяющуюся из общей прагматической связи всемирной истории.

260

R?ckert. I, 92.

261

R?ckert. I, 92–93.

262

R?ckert. I, 93.

263

И Данилевский вслед за Рюккертом не преминул пожалеть об этих культурных народах Америки (т. е. мексиканцах и перуанцах), будто бы погибших насильственной смертью и не успевших совершить своего развития (Россия и Европа. С. 91). Это сожаление о народах погибших, хотя и малоосновательное в данном случае, делало бы, конечно, честь чувствительности нашего панслависта, если бы оно не соединялось у него с совершенно бесчеловечным отношением к некоторым живым и близким народностям, которые он называет «фантастическими» и отнимает у них право на существование.

264

Всеобщий закон, обуславливающий окончательную гибель культурно-исторических индивидуальностей, или, чтобы назвать самую конкретную форму – культурно-исторических народов, – уже изложен выше и изъяснен внутренне из законов случайности и необходимости в их всемирно-историческом значении. Согласно этой аргументации, побеждающие и разрушающие индивидуальности

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
также имеют со своей стороны право на такой образ действия. Но это то же самое право, какое имеет относительно дерева топор в руках рубящего это дерево человека. Топор в своем роде служит высшему образованию, или высшей зиждательной идее, чрез разрушение низшего образования (Gebildes), а потому имеет право делать то, что делает. Но он не знает, что делает и зачем он это делает, а также не знает, что и он, быть может, предназначен быть некогда брошенным в огонь и быть уничтоженным с тем же правом, с каким он сам уничтожал. – Примеч. Рюккерта.

265

R?ckert. I, 93–96.

266

Ее не ломал Данилевский, утверждавший, что все александрийские философы были чистые греки и что финикияне говорили по-ассирийски.

267

Очевидно, Данилевский в качестве натуралиста был компетентен в исторической науке.

268

Остается только ввести китайский язык и литературу в основу классического образования.

269

Россия и Европа. Предисловие Г-на Страхова, с. XXIII–XXV.

270

Там же, с. XXII и XXIII.

271

R?ckert, I, 96–97.

272

Дан., с. 516.

273

Дан., с. 556.

274

А. С. Хомяков. Ключ.

275

Это не тот Anhang, о котором упоминает Г-н Страхов в своем предисловии, а другой.

276

R?ckert. II, 479.

277

R?ckert, II, 481–483.

278

R?ckert. II, 484, 485.

279

Там же, с. 487 и сл.

280

R?ckert. II, 500.

281

R?ckert. II, 502–504.

282

Эти ошибки не искупаются здесь и полную последовательностью взгляда; ибо, в конце концов, и Данилевский, как мы видели, должен был признать единство исторического развития, общий поток всемирной истории.

283

Рюккерт иногда даже проговаривается в обратном смысле, признавая за человечеством истинную реальность. См., напр., том I, с. 35.

284

В каком-то странном самомнении Г-н Страхов принимает измышленные им представления за обязательные нормы всякого мышления. Так, он обличает мою ошибку, состоящую в том, что я от общей сокровищницы неправильно заключаю к общему делу человечества. Но ведь такая ошибка могла бы произойти лишь в том случае, если бы я страховское представление «общей сокровищницы» принимал за исходный пункт своих рассуждений. А так как я, напротив того, считаю это представление пустым вымыслом, то, следовательно, не мог на нем и строить ни правильных, ни неправильных умозаключений.

285

К сожалению, я должен предложить этот совет не одному Г-ну Страхову, но также и Г-ну П. Астафьеву, который, как оказывается из его статьи «К спору с Г-ном Вл. Соловьевым», крайне нуждается в платоновском «припоминании» относительно идеи человечества. Г-н Астафьев уверяет, что человечество выдуманно или сочинено мною («Русский вестник», окт., с. 237, 238). Право же, нет! Это так же несправедливо, как и то, будто необходимо нарочно поддерживать и возбуждать в людях и народах их самочувствие (Selbstgef?hl) и самоутверждение (Selbstbejahung), потому что иначе они погибнут от

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org
избытка любви к ближним и самопожертвования.

286

Пolemические статьи Аксакова, печатавшиеся в «Руси», вошли в IV том собрания его сочинений. Мои статьи, появившиеся в «Известиях Петербургского Славянского общества» и в «Православном обозрении», перепечатаны в кн. «Национальный вопрос в России» (вып. 1, изд. 3).

287

Не русской только, ибо в латинском и производных от него языках слова: conscientia, consciense и т. д. нераздельно совмещают в себе значение теоретического и нравственного сознания (совести).

288

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем Сатаны.
Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал.
Мы враги сухой формальности,
Мы чувствительны душой,
И при виде «благодарности»
Не владеем мы собой.
Вот по этой-то причине я
С умилением гляжу
На управу благочиния,
В ней одной лишь нахожу
В дни печали утешения:
В ней одной лишь не погиб
От напора просвещения
Допетровского «кормления»
Совершенно чистый тип.
Не к пути земному, тесному,
Создан, призван наш народ,
А к чему-то неизвестному,
Непонятному, чудесному,
Даже, кажется, небесному
Тайный глас его зовет.

289

Кстати, о «нечаянном» и «нарочном». Приведя («Русск. обоз.», с. 275) мое замечание, что в истинно народном не должно быть ничего нарочного, иначе вместо народности окажется только народничанье, г-н Астафьев спрашивает: «Отождествляет ли здесь г-н Соловьев нарочное с сознательным? По-видимому, так». Почему же, однако? Из того, что все нарочное тем самым сознательно, никак не следует, что все сознательное должно быть нарочным. В стихотворениях Пушкина, без сомнения сознательных, русский национальный дух высказывается ненарочно (за исключением двух-трех самых слабых), поэтому они и хороши, а в патриотических стихах Розенгейма и т. п. этот дух выражен нарочно, поэтому они никуда и не годятся. Философия Гегеля, сознательно универсальная, носит вместе с тем без его умысла и национально-немецкий характер; но если бы какой-нибудь немец задумал нарочно создать чисто немецкую философию, или англичанин – чисто английскую, то, наверное, кроме чистого вздора, ничего бы не вышло.

290

Воспроизводя («Русск. обозр.», с. 287 и 288) мою выписку из И. С. Аксакова об историческом отношении русского народа к государству, г-н Астафьев мог бы заметить, что я высказал свое полное согласие с Аксаковым в этом пункте и привел его слова как выражающие мою мысль лучше, чем мои собственные.

291

Любопытно, как сами поборники национализма путаются на этот счет в своих понятиях. Так, например, Н. Я. Данилевский, который, по словам его последователя, дал нам «взгляд на всемирную историю, основанный на начале национальности», вместе с тем выставил как высшую социальную группу не народ, а «культурно-исторический тип», – термин, правда, никакого реального смысла не имеющий как плохое обобщение некоторых явлений в жизни человечества; но, значит, и для мысли Данилевского было тесно в пределах обособленной национальности.

292

Весьма удивительное возражение делает г-н Астафьев против идеи человечества как целого организма. «Где и когда, спрашивает он, был известен организм, не имевший своего единого сознания и воли, и были известны органы его,

Соловьев В. Национальный вопрос в России filosoff.org имеющие свое личное сознание и волю?» («Русск. обозр.», с. 279). Во-первых, откуда взял г-н Астафьев, что у человечества не может быть единого сознания и воли, а во-вторых, он не замечает, что если б его возражение имело силу против единства человечества, то оно точно так же упраздняло бы и единство народа. Ведь и это последнее не есть реально чувственное, народ есть лишь моральное и юридическое лицо: его воля и сознание не проявляются непосредственно, а лишь чрез его индивидуальных представителей. Тем не менее славянофилы, по примеру немцев, признавали народ за организм на таких основаниях, которые в существе применимы и к человечеству. Впрочем, я стою не за слово «организм». Для меня важно только, чтобы за человечеством признавалось действительное единство, аналогичное единству национальному.

293

Тайная добродетель, тайное свойство (фр.).

294

Употребляю этот термин не в смысле брани, а как более определенный и яркий, нежели «ретрограды» и т. п. Известно, впрочем, что один и тот же термин может иметь почетное или же оскорбительное значение, смотря по времени и обстоятельствам. Так, например, название «тайные советники» означало прежде людей, которые по своему высокому чину в гражданской иерархии могут совещаться о важных государственных делах, остающихся тайною для прочих смертных; а ныне, если верить некоторым газетам, это название должно относиться к заговорщикам, которые составляют между собою тайный совет на погибель государства. Таким образом, почетное наименование превращается в самое ужасное. Но и наоборот, весьма скверные клички могут входить в почет: так, напр., крепостниками еще недавно назывались люди, по своекорыстным побуждениям мечтающие о восстановлении крепостного права, а теперь это означает, по-видимому, патриотов, радеющих о крепости государственного и земского строения.

295

Некоторые из них, более стыдливые, требуют только замены всех существующих народных школ одними церковно-приходскими. Такое требование может быть совершенно искренним и благонамеренным, но к чему оно сводится на деле – можно заключать из того, что писатели, самым ревностным образом защищающие принцип церковно-приходского обучения, вынуждены сознаться в его практической неосуществимости при данных условиях. Весьма решительно в этом смысле высказался ученик известного С. А. Рачинского, г-н Горбов, в статье, напечатанной в «Православном обозрении» около трех лет тому назад («Неясные стороны русской народной школы»).

296

Движущий дух (лат.).

297

Проповедь «опрощения» связывается обыкновенно с именем графа Л. Н. Толстого; но, помимо правдивого изображения и обличения нашей общественной и семейной жизни, воззрения знаменитого писателя за последние 15 лет его деятельности представляют, так сказать, лишь «феноменологию» его собственного духа и в этом смысле имеют, конечно, значительный интерес, но не подлежат опровержениям. Поэтому я не желал бы, чтобы последующие замечания были приняты за полемику против славного романиста, который не может отвечать за то, что другие выводят из субъективных излияний его артистической природы.

298

В одной газете меня недавно упрекали за высокомерное будто бы отношение к простому народу вообще и к его религиозным верованиям в особенности. Предлогом для такого неожиданного упрека послужило мое рассуждение о фальшивом (по существу) отношении некоторых славянофилов к предметам народного культа, именно к чудотворным иконам. Я утверждал (и утверждаю), что в самом народе иконопочитание имеет вовсе не те субъективные и фантастические мотивы, которые выставлялись славянофилами, а другие, объективные и положительно-религиозные, существовавшие и даже формулированные церковью раньше появления на свет русского народа. Газета не догадалась, что эти самые объективно-религиозные мотивы народного культа принимаю и я (разумеется, в более сознательной и отчетливой форме и не ручаясь за каждый частный случай), а следовательно, и в этом пункте я оказываюсь нравственно солидарным с народом, поклоняясь не ему, а тому, чему он поклоняется. Мое осуждение славянофильского народопочитания газета приняла за презрительное отношение к народному иконопочитанию. Упоминаю об этой забавной ошибке, потому что она мне кажется довольно характеристичной. Очевидно, эти господа не могут даже допустить возможности собственно религиозного убеждения, независимого от практикуемого ими псевдопатриотического приспособления к народу, которое показывает только их полное от него отчуждение.

299

Свидетельство убожества (лат.).

300

Всем помогай по возможности (лат.).

301

Опровержение противоположного взгляда см. в предыдущих главах «Национального вопроса в России»: «Россия и Европа» (выпуск 1, изд. 3), «Мнимая борьба с Западом» (выпуск 2) и «Немецкий подлинник и русский список» (там же).

302

Цензоры нравов (лат.).

303

Один московский публицист, отрицая, по-видимому, всякое влияние европейского просвещения и идей общественной нравственности в деле освобождения крестьян, утверждал недавно, что это дело совершилось исключительно только вследствие существующей у нас формы правления. Мы менее всего склонны умалять огромную историческую заслугу нашего просвещенного и гуманного правительства – напротив, мы ценим его здесь в двойной мере – не за то только, что оно решило освободить крестьян, но и за то еще, что оно в течение полутора веков перед тем создавало и воспитывало тот образованный класс, в котором выяснилась нравственная необходимость освободительного акта и выработались деятели, послужившие верховной власти в его исполнении. Но при этом я решительно отказываюсь понять, какое отношение к данному предмету имеет собственно форма правления, отвлеченно взятая. Ведь и установление крепостного права совершилось при той же самой государственной форме, как и его упразднение; между этими двумя актами не произошло никакой перемены в основах нашего политического строя, а совершалась перемена другого рода, именно постепенное усвоение правительством и обществом тех идей гуманного просвещения, благодаря которым и в других странах, в Европе и в Америке, упразднено крепостное право и рабство при самых различных формах правления. Впрочем, упомянутый публицист, очевидно, понимающий абсолютный характер монархического принципа не в том смысле, какой заключается в моей теократической формуле, совершенно напрасно ссылается на сию последнюю.

304

А. К. Толстой. Послание к М. Н. Лонгинову о дарвинизме.

305

Здесь, нам кажется, почтенный автор не вполне основательно ссылается на св. Павла. Так как в эпоху апостола языков христианская Церковь являлась сама лишь гонимой сектой, то все приведенные выражения могли относиться только к внутренней духовной дисциплине христианских общин, а никак не к внешним принудительным мерам против сектантов.

306

Я говорю: не совсем точному – потому что апостол Павел, по крайней мере с точки зрения православной церкви, не имел никакого особенного, лично ему принадлежащего учения, а возвещал вечные истины по вдохновению свыше.

307

О частных выражениях мысли, например, в интимном разговоре мужа с женой, можно сказать то же, что и о мыслях невыраженных: их свобода неотъемлема и не подлежит никакому вопросу.

308

Неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!