



АНДРЕЙ ТЕСЛЯ

Андрей Александрович ТЕСЛЯ —
ведущий специалист по русской
общественной мысли XIX века,
кандидат философских наук.



Основано в 1866 г.

РОССИЙСКОЕ
ИСТОРИЧЕСКОЕ
ОБЩЕСТВО

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС
В РОССИИ

СБОРНИК

«Соловьев в первую очередь
ищет вселенского, реализации
его в конкретном, и это
конкретное воплощение
он находит в России».

Андрей Тесля

Перекрестья русской мысли с Андреем Теслей

Владимир Соловьев

Национальный вопрос в России

«РИПОЛ Классик»

2018

УДК 122/129
ББК 71.0

Соловьев В. С.

Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев — «РИПОЛ
Классик», 2018 — (Перекрестья русской мысли с Андреем Теслей)

ISBN 978-5-386-10710-9

Современный читатель и сейчас может расслышать эхо горячих споров, которые почти два века назад вели между собой выдающиеся русские мыслители, публицисты, литературные критики о судьбах России и ее историческом пути, о сложном переплетении культурных, социальных, политических и религиозных аспектов, которые сформировали невероятно насыщенный и противоречивый облик страны. В книгах серии «Перекрестья русской мысли с Андреем Теслей» делается попытка сдвинуть ключевых персонажей интеллектуальной жизни России XIX века с «насиженных мест» в истории русской философии и создать наиболее точную и объемную картину эпохи. Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) – одна из центральных и наиболее значительных по масштабу влияний на всю последующую мысль фигур в истории русской философии. Не менее важными, чем религиозно-философские исследования великого мыслителя, являются его работы, посвященные «национальному вопросу» России, вопросу о самоопределении и конечном предназначении России в мировой истории. В настоящем сборнике представлены два выпуска «Национального вопроса в России», а также полемика с Владимиром Соловьевым его выдающихся современников И. С. Аксакова, Д. Ф. Самарина и Н. Н. Страхова.

УДК 122/129
ББК 71.0

ISBN 978-5-386-10710-9

© Соловьев В. С., 2018
© РИПОЛ Классик, 2018

Содержание

Андрей Тесля. Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе	7
В. С. Соловьев. Национальный вопрос в России	22
Выпуск первый	22
К третьему изданию	22
Предисловие ко второму изданию	22
I. Нравственность и политика. Исторические обязанности России[90]	24
II. О народности и народных делах России[93]	32
III. Любовь к народу и русский народный идеал[98]	41
IV. Славянский вопрос[104]	51
V. Что требуется от русской партии?[106]	60
VI. Россия и Европа	63
Приложение	100
Предисловие <к первому изданию>	100
Конец ознакомительного фрагмента.	102

РУССКОЙ ПЕРЕКРЕСТЬЯ МЫСЛИ

Владимир Сергеевич Соловьев Национальный вопрос в России (сборник)

Составление и вступительная статья А. А. Тесли



Основано в 1866 г.

РОССИЙСКОЕ
ИСТОРИЧЕСКОЕ
ОБЩЕСТВО

Андрей Тесля. Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе

Когда я был самоуверенным мальчишкой, меня носили на руках и мой действительно «детский лепет» слушали с величайшим почтением. И теперь еще хорошо, что я не могу достигнуть совершенства в смирении, а то бы меня совсем никто не слушал.
Вл. С. Соловьев – И. С. Аксакову [1883]

О цели третьего «национального самоотречения»

В истории отношения Вл. Соловьева к «национальному вопросу» и «национализму» наибольшую известность закономерно приобрели два эпизода: во-первых, выступление с проповедью «национального самоотречения» в 1884 г. и, во-вторых, полемика в 1888–1891 гг., начатая публикацией развернутого резко критического разбора Вл. Соловьевым «России и Европы» Н. Я. Данилевского. Следует отметить, что в сущности теоретическая позиция по поводу «национализма» у Соловьева в этих дебатах не менялась – менялась оценка фактического положения вещей, взгляд Соловьева на степень актуальной опасности, которую представляет собой «национализм».

Эволюцию воззрений Соловьева в 1880–1890-х годах удобно начать с «Трех речей в память Достоевского», в первых двух из которых, относящихся, соответственно, к 1881 и 1882 гг., сформулирована его трактовка национальной проблематики. Уже в первой речи прямо заявлена тема «национального самоотречения» – заканчивая свое поминальное слово о Достоевском, Соловьев говорит:

«[...] народ во имя этой истины, в которую он верит, должен отречься и отрешиться ото всего в нем самом, что не согласуется с религиозною истиной»¹,

а чуть ранее, трактуя роман «Бесы» и образ Шатова, понимает последний как резкую «насмешку над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности»², поскольку «вселенская правда воплощается в Церкви. Окончательный идеал и цель не в народности, которая сама по себе есть только служебная сила, а в Церкви, которая есть высший предмет служения, требующий нравственного подвига не только от личности, но и от целого народа»³. Во второй речи Соловьев особенно акцентирует мессианское понимание русского народа Достоевским, подчеркивая:

«Поэтому Достоевский, говоря о России, не мог иметь в виду национального обособления. Напротив, все значение русского народа он полагает в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея»⁴, а следовательно, важнейшей чертой русского народа объявляется «сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем, отсюда требование лучшей жизни,

¹ Соловьев В.С. Спор о справедливости: Сочинения / Сост., вступ. ст. В. В. Шкода. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 1999. С. 598.

² Там же. С. 597.

³ Там же. С. 599.

⁴ Там же. С. 602.

жажда очищения и подвига. Без этого нет истинной деятельности ни для отдельного лица, ни для целого народа»⁵.

«Истинная Церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая», в которой все «племена и народы», «не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего *национального эгоизма* [выд. нами. – А. Л], могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения»⁶. Тем самым особый статус русского народа вытекает, по Соловьеву в это время, из того, что он ближе всего к идеалу – свободе от «национального эгоизма», в силу сознания «своей греховности»: Достоевский в интерпретации Соловьева «считал Россию избранным народом Божиим» в том смысле, что она «избрана для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества, или вселенской Церкви»⁷. Здесь пока еще нет сложившейся несколько лет спустя терминологии, по которой «национальный эгоизм» будет обозначен как «национализм», т. е. «ложный патриотизм»⁸, однако за этим исключением можно видеть в принципе ту же систему взглядов, которую мы встречаем в работах Соловьева как 2-й половины 1880-х, так и 1890-х годов.

То, что претерпит изменение, не концептуальная рамка, а оценка фактического положения вещей. Для Соловьева конца 1870-х – начала 1880-х Россия и русский народ выступают как носители вселенского идеала (наиболее отчетливо это воззрение выскажется в статье 1877 г. «Три силы», написанной на волне патриотического оживления, вызванного Русско-турецкой войной 1877–1878 гг., и в заключительных, историософских положениях «Чтений о богочеловечестве», 1880 г.), они выражают универсальное начало – служат его конкретным проявлением.

Как отмечал А. Кожев, анализируя воззрения Вл. Соловьева, «даже при чтении самых первых его публикаций складывается впечатление, что и в них мы имеем дело с той же самой метафизической системой, причем в той же степени ее совершенства»: «Метафизика в творчестве Соловьева, взятом в своем единстве, есть не только центр тяжести, но и основной источник и непосредственная основа каждого из его произведений»⁹. Для Соловьева как «философа всеединства»¹⁰, опирающегося на «глубокие и живые интуиции»¹¹, речь применительно к истории идет о богочеловеческом процессе, выходящем, разумеется, за пределы любой национальной или как-либо еще ограниченной истории – рамка его понимания принципиально и неизменно вселенская. То, что будет претерпевать изменение во времени, – вопрос о месте и роли конкретных исторических феноменов в рамках этого целого. Соловьев во 2-й половине 1870-х – начале 1880-х оказывается максимально близок к славянофильству но и при этой близости, тем не менее, между ним и славянофильством, как акцентировал Лосев, остается фундаментальное различие: для славянофилов речь идет в первую очередь о России, русском народе – о его месте в мировой истории, поскольку в рамках романтического национализма национальное призвание есть обладание особым «началом», «идеей», которое данному народу надлежит внести в мировое целое. В обладании или лишенности этой «идеи» состоит различие между народами «историческими» и «неисторическими», и здесь Соловьев будет целиком согласен со славянофилами, не в силу близости к их воззрениям, но через разделяемое с ними

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 601–602.

⁷ Там же. С. 602.

⁸ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. I / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги, примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. С. 377.

⁹ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева / Пер. с фр. А. П. Козырева // Кожев А. Атеизм и другие работы / Предисл. А. М. Руткевича, пер. с фр. А.М. Руткевича и др. – М.: Праксис, 2006. С. 176.

¹⁰ См.: Аосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1900.

¹¹ Кожев А. Указ. соч. С. 185.

общее наследие в лице немецкой философии первых десятилетий XIX в., в первую очередь Шеллинга, но также и Гегеля. Однако – в этом будет основной упрек, основное направление критики со стороны Соловьева – для славянофилов вопрос в том, как обосновать это особое место русского народа в мировой истории: их, если угодно, занимает последняя лишь в той мере, в которой она обосновывает призвание русского народа – последний здесь не имеет «служебного» характера, его «избранность», включенность в число народов исторических, есть нечто презюмируемое, вопрос лишь в конкретизации этого избранничества.

В письме к отцу из Парижа от 16/28 мая 1876 г., после знаменитой поездки в Египет на свидание с «Софией», Соловьев пишет: «Больше уж путешествовать не буду, ни на восточные кладбища, ни в западный н[ужник] не поеду»¹². Взгляды Соловьева в эти годы вполне близки к славянофильским по содержанию – Россия, русский народ выступают в качестве своего рода «универсальной империи» и «универсального народа», православие – вселенская истина. Однако различие со славянофилами не в конкретных воззрениях, а в интенции – Соловьев в первую очередь ищет вселенского, реализации его в конкретном, и это конкретное воплощение он находит в России. Но уже в первые годы 1880-х нарастает разлад между универсальностью видения и стремлений Соловьева и их локализацией – для притязаний, подобных тем, что заявляются Соловьевым, для его надежд, отечественные реалии чем далее, тем предстают все менее соответствующими: живущий напряженным ожиданием непосредственной реализации христианского содержания мировой истории, он лишь на краткое время оказывается готов вместить их в пределы восточного православия и Российской империи.

В этот период, 1881–1882 гг., Соловьев и существующие недуги русского православия интерпретирует вполне по-славянофильски. Так, патриарх Никон обвиняется им в 1881 г. в том, что хотя он и «не переходил в латинство, но основное заблуждение латинства было им безотчетно усвоено»¹³ и «со времени патриарха Никона и по его почину иерархия Русской церкви, оставаясь по вере и учению православною, усвоила в своей внешней деятельности стремления и приемы, обличающие чуждый, не евангельский не православный дух»¹⁴. В это время, вполне в согласии с А. С. Хомяковым, Ю. Ф. Самариным и И. С. Аксаковым, вина – причем не церкви, а церковной иерархии – видится в том, что последняя «уклонила от своего общественного призвания, от того, чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве»¹⁵. Подспудное движение идей, тем не менее, происходит весьма быстро, как отмечает, например, К. В. Мочульский, уже в статье «О расколе в русском народе и обществе» (1882–1883). Соловьев начинает видеть причину раскола «в измене кафоличности церкви»¹⁶: обе стороны, и староверы, и никонианцы, одинаково преданы «своему», только для одних оно отождествляется со своей стариной, для вторых – с греками, но первые, предпочтя верность своей старине, в конце концов оказываются «протестантами местного предания». Уже в этих размышлениях Соловьева о расколе ясно различимы признаки близкого поворота – на передний план выходит вопрос о вселенском характере христианской истины, и, соответственно, зреет вопрос, насколько восточное христианство можно добросовестно считать сохранившим эту вселенскость, насколько она верна ей в своей реальности. В это время Аксакову приходится защищать Соловьева перед лицом обер-прокурора Св. Синода, уверяя К. П. Победоносцева, что «Соловьев не полоумный. Он, напротив, непрестанно зреет и мыслью, и нравственной своей стороною [...]»¹⁷.

¹² Соловьев В. С. Письма. Т. II / Под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1910. С. 28.

¹³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I: Философская публицистика / Вступ. ст. В. Ф. Асмуса, сост. и подгот. текста Н. В. Кортелева, примеч. Н. В. Кортелева и Е. Б. Рашковского. – М.: Правда, 1989. С. 48.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 53.

¹⁶ Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. и послесл. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1995. С. 137.

¹⁷ Цит. по: Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половины

И действительно, в это время Соловьев оборачивается в новую сторону – на его интеллектуальном горизонте появляется проблематика империи, мировой монархии. В ноябре 1883 г. он пишет И.С. Аксакову:

«В [...] моей рукописи, которую я собирался послать Вам сегодня, место об Императоре было уже исключено, не потому чтоб я отказался от этой идеи, а потому, что, изложенная кратко и отрывочно, она действительно могла бы вызвать неверные и грубые представления. Но в существе этой идеи нет ничего грубого. Нужно помнить, что такой многообъемлющий принцип, как „всемирный Император“, „вселенский перво святитель“ и т. п., является прежде всего *как знамя* или как символ, а всякий символ, если его отделить от его идейного и жизненного содержания, есть нечто грубое и вещественное. Например, что может быть грубее креста: палка поперек палки! Впрочем, не думайте, что я усмотрел что-нибудь обидное для себя в Вашем замечании. Это невозможно уже потому, что идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла Данта, а в наш век за нее стоял Тютчев¹⁸, человек, как Вам хорошо известно, чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании „Всемирного спора“ я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева»¹⁹.

Позиция Соловьева претерпевает быстрое изменение – если в оптике начала 1880-х православие выступает как (единственно) истинное христианство, а Россия, соответственно, имеет вселенское предназначение в силу «всечеловечности», то уже в «Великом споре...» (1883) мировая история, идущая через Восток (с его идеей бесчеловечного бога) и Запад (с его обожествленным человеком), находящая истину во Христе (Богочеловеке) и теперь уже в рамках христианства реализующая неполную истину (т. е. в своей односторонности – заблуждение) в западном и восточном христианстве, требует примирения во всеобщей, полной истине христианства вселенского. Но суть затруднения, вполне указанного кн. Е. Н. Трубецким в его анализе «Великого спора», в том, что если рассматривать недостатки восточного (православного) и западного (католического) христианства, то вторые не являются заблуждением по существу, т. е. не требуют исправления через внесение какого-либо иного принципа, извне, а для воссоединения церквей требуется исцеление от общего греха, недостатка взаимной любви²⁰. Но тогда получается, что православию, восточному христианству нечем восполнить западное – оно не имеет преимущества «любви», а той истиной, которая необходима для Вселенской церкви, вполне обладает и западное христианство само по себе: ему необходимо обратиться к собственному достоянию, оно нуждается в изменении, но оно обладает этим внутри себя.

Тем самым, вопрос теперь ставится в иной плоскости – если восточному христианству нечего по существу, по сути привносить от себя, чем не обладало бы западное, то тогда в чем исторический смысл разделения церквей и в чем историческое предназначение России? Именно в этот момент мысль Соловьева достигает наибольшего приближения к мысли Чаада-

1880-х годов. – СПб.: ООО «Издательство „Росток“», 2016. С.165.

¹⁸ И. С. Аксаков был женат на дочери Ф. И. Тютчева, Анне Федоровне, и был первым биографом поэта, идеи которого об Императоре и вселенской монархии изложил в книге о тесте (1874), передав большую часть незаконченной рукописи последнего «Европа и Россия». Сам Вл. Соловьев был очень близок с А. Ф. Аксаковой, в том числе и после кончины И.С. Аксакова, когда, уже вдовой, она поселилась в Сергиевом Посаде, неподалеку от Троице-Сергиевой лавры, где был похоронен ее муж, Соловьев гостил у нее и просил на ее адрес направлять письма.

¹⁹ Соловьев В. С. Письма. Т. IV / Под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Изд-во «Время», 1923. С. 26–27.

²⁰ Трубецкой Е. Н. *ж* кн. Миросозерцание В. С. Соловьева: В 2 т. Т. I / Вступ. ст. А. А. Носова. – М.: Московский Философский фонд, Изд-во «Медиум», 1995. С. 455–456.

ева, как отмечали кн. Е.Н. Трубецкой²¹ и кн. Д.И. Шаховской²², причем приближения, вызванного одним и тем же интеллектуальным затруднением, побуждающим к сходному решению, а отнюдь не непосредственным влиянием: с французским изданием текстов Чаадаева, выпущенным в 1862 г. иезуитом кн. И.С. Гагариным²³, Соловьев познакомился, как он писал другому русскому члену ордена и близкому знакомому Гагарина, о. Мартынову в 1887 г., «лишь недавно»²⁴. Если Россия не единственная хранительница истинного христианства и если она не является местом, где в наибольшей степени реализован идеал христианской жизни, то сама ее «физическая» мощь, пространство оборачиваются вопросом об историческом предназначении. В первоначальной форме ответ уже наличествует у Соловьева к концу 1883 г., как видно из процитированного ранее письма к И.С. Аксакову, однако в законченном виде будет выражен в двух французских текстах: «Русской идее» (1888) и «России и Вселенской Церкви» (1889).

«[...] Вселенская Церковь [...] раскрывается как тройственный богочеловеческий союз»²⁵: (1) союз священства, (2) союз царства и (3) союз пророчества, что выражается в фигурах Папы, Императора и Пророка. Современная ситуация описывается Соловьевым через констатацию двух «в равной мере очевидных фактов: 1) существует всеобщее сознание человеческой солидарности и потребность в интернациональном единстве, в рах Christiana или, если угодно, humana, 2) этого единства налицо в данное время нет»²⁶. «Идея, или, вернее, инстинкт интернациональной солидарности, всегда пребывала в историческом человечестве, выражаясь то в стремлении к всемирной монархии – стремлении, приведшем к идее и факту римского мира (рах romana)», то в учении, «утверждающем единство природы и общность происхождения всего человеческого рода» и дополненного в христианстве учением о «духовном общении всех людей», эта идея «была осуществлена – правда, весьма несовершенно, в христианском средневековье»²⁷.

Для Империи (рах Christiana) нужен Папа – он есть, Император – им надлежит стать русскому царю, не случайно принявшему титул императора (во втором из двух уже совершенных великих исторических самоотречений русского народа – в лице Владимира Святого, отрекшегося от язычества, ради христианской истины, и в лице Петра Великого, от «языческого обособления»²⁸) и Пророк – его имени Соловьев не называет, но нетрудно догадаться, кого именно он подразумевает.

По существу в этой конструкции применительно к России мало что меняется – как и в первой речи в память Достоевского (1881), от русского народа требуется «отречение», но с 1884 г. это звучит уже в жесткой формулировке требования «национального самоотречения»²⁹ – и здесь на передний план выходит необходимость размежевания со славянофильством и его наследниками, ведь ранее мысль двигалась во вполне приемлемых для славянофильской док-

²¹ Там же. С. 74–80.

²² Шаховской Д. И., кн. Письма к И. М. Гревсу / Публикация и коммент. А. А. Злапольской // *Философский век. Альманах*. Вып. 26: История идей в России: исследования и материалы. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2004. С. 152, 169–171.

²³ ма. Т. III / Под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1911. С. 18], ведь только в доступных в то время в «гагаринском» издании текстах можно было увидеть «положительную» сторону Чаадаева, его вариант ответа на вопрос о религиозном предназначении России.

²⁴ Соловьев В. С. Письма. Т. III. С. 18.

²⁵ Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. – М.: Путь, 1911. С. 11.

²⁶ Там же. С. 17–18.

²⁷ Там же. С. 16–17.

²⁸ См.: Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I: Философская публицистика... С. 414–433. Русский народ, пишет Вл. Соловьев в 1889 г., «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». [Там же. С. 428.]

²⁹ Там же. С. 289.

трины рамках – покаяние необходимо именно ради высокого призвания, чем выше национальный идеал, тем строже требования к действительности. Однако теперь исчезает славянофильское согласие между национальным и вселенским идеалом – проповедь «быть самим собой», ведомая Н.Н. Страховым, теперь квалифицируется как «китайский принцип для народа исторического»³⁰, как тождественное по сути утверждению: «Мы и так хороши»³¹.

«Национализм» теперь – не один из грехов, а важнейший, тот, что прямо противостоит реализации теократического идеала, не позволяет России стать империей, и борьба с ним оказывается для Соловьева на первом месте: теперь славянофилы и славянофильствующие не единомышленники, а первые враги, тогда как либералы из «Вестника Европы», не только не разделяющие, но и не понимающие религиозных идей Соловьева, тем не менее, союзники, поскольку, пусть и не ведая того, мостят дорогу Вселенской церкви, утверждая универсалистское видение³². Как отметит Н.Н. Страхов по поводу разбора Соловьевым книги Данилевского, ставшего началом публичного спора о национализме, «[...] вообще статья г. Соловьева должна, несомненно послужить поддержкой того мнения о славянофилах, которое в большом ходу в публике и не раз излагалось на страницах „Вестника Европы“ а именно, что славянофилы – самодовольные, хвастливые патриоты, что они противники прогресса, свободы и европейского просвещения, приверженцы „исключительного национализма“, отвергают „лучшие заветы“ современной науки, поклонники китайщины и застоя. Нельзя сказать, чтобы все это доказывалось в статье г. Соловьева, но именно в эту сторону клонятся его возражения против Данилевского, и он хорошо знал, что в таком смысле он будет понят многими усердными почитателями „Вестника Европы“. Таким образом, *при том положении дел, которое господствует в нашей литературе, мы думаем, что статья его уже не просто статья, а некоторый поступок* [выд. нами. — А. Т.]»³³.

Еще в октябре 1883 г. в письме к И.С. Аксакову Соловьев сформулировал тезис, который публично будет заявлен в следующем году и вызовет яростную отповедь со стороны адресата: «Братское отношение к западной церкви противно нашим естественным интересам и нашему самолюбию, но *именно поэтому* [выд. нами. — А. Т.] оно для нас нравственно обязательно»³⁴. В этом небольшом фрагменте сказывается почти случайно оброненным оборотом специфика этического мировоззрения Соловьева – для него этика предстает не как этика долга, но как самоотречения, т. е. в логике христовой жертвы: исполнение лишь должного, сохранение своего интереса хотя и не может быть поставлено в вину но не есть то, чего требует христианство, – любви по отношению к другому самопожертвования, – и это распространяется в том числе и на социальные отношения, поскольку между индивидуальной и социальной этикой Соловьев не проводит грани, а лишь вынужден принимать большую трудность распространения тех же принципов, что обязательны между людьми, на отношения между группами людей. В этой логике народ призван к самопожертвованию и самоотречению, но при этом речь идет именно о христианском народе: в той мере, в какой это сообщество проникнуто христианством, оно должно действовать в логике «сверхдолжного», если же это требование отвергается, то следует понимать, что вместе с этим отвергается и христианство народа (как в логике К. Леонтьева, для которого взаимодействие народов происходит в логике естественной, животного царства, тогда как христианство обращается именно к лицу, к конкретному человеку, в церкви, а не в миру: динарий надлежит отдать кесарю³⁵).

³⁰ Там же. С. 548.

³¹ Там же.

³² См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. II: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика / Сост. и подгот. текста Н. В. Кортелева и Е.Б. Рашковского. – М.: Правда, 1989. С. 344–369.

³³ Страхов Н.Н. Борьба с Западом / Сост. и коммент. А. В. Белова. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 428.

³⁴ Соловьев В. С. Письма. Т. IV. С. 24, письмо И.С. Аксакову от октября 1883 г.

³⁵ См.: Фетисенко О. А. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерва-

Накал публичных выступлений Соловьева против «национализма» и против славянофильства и славянофилов существенно понижается после 1891 г. – второй выпуск «Национального вопроса...» оказывается высшей точкой в этом споре, и в последующие годы, не меняя своей позиции по существу, Соловьев одновременно будет склонен подчеркивать заслуги славянофильства, защищать его от тех, кто будет воспроизводить суждения, близкие к его собственным предшествовавших лет.

Закономерно, что дискуссионным остается вопрос, каким именно годом можно датировать «разочарование» Соловьева в «теократической утопии» и произошло ли, собственно, это разочарование, поскольку и в весьма поздних, относимых ко времени уже после того, как он вроде бы оставил теократические ожидания, текстах Соловьева можно обнаружить суждения, предполагающие таковые. На наш взгляд, наиболее обоснованной выглядит позиция, разделяемая, в частности, А. Балицким, согласно которой Соловьев никогда до конца не расстался со своими мессианскими чаяниями³⁶ – не поменялась по существу и его трактовка и оценка «национализма», однако борьба с ним явно отошла на второй план. В 1891–1892 гг. Соловьев переживает разочарование и в «русском обществе», и в «русской государственности»³⁷, причем второе важнее первого, ведь именно государственное начало, Императора, должна была привести Россия в построение Вселенской церкви:

«Сломана была, по существу, [...] вера философа в осуществление всемирной теократической империи под скипетром русского царя. Это было равнозначно тому, чтобы отказаться от веры в провиденциальную миссию русского самодержавия [...]»³⁸.

Голод 1891 г., имевший для многих в России большое значение в изменении их общественных представлений, стал рубежом и для Соловьева. Но если светская власть, второй меч будущего зримого *Rex Christiana*, оказался без носителя, если отодвинулись в неизвестное будущее сроки осуществления мечтаемого, то оказалось под вопросом и особое призвание России³⁹.

Таким образом, в свете интересующего нас меняющегося отношения Вл. Соловьева к «национализму», можно выделить три периода:

- (1) «славянофильский», когда универсальное локализуется в русском,
- (2) «теократический», когда Российская империя понимается как основа будущей универсальной монархии, вселенского царства,
- (3) и «посттеократический», когда будущее вселенское царство поставлено под вопрос в исторической перспективе и, по крайней мере, его наступление не мыслится как событие непосредственно предстоящее, а следовательно, грех «национализма» хотя и остается грехом,

тизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). – СПб.: Пушкинский Дом, 2012.

³⁶ См.: Балицкий А. Указ. соч. С. 305–328, Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / Под ред. д.и.н. Е. Б. Рашковского, пер. с польск. С. М. Червонной. – М.: Прогресс-Традиция, 2009.

³⁷ Трубецкой Е. Н. *ж*н. Миросозерцание В. С. Соловьева: В 2 т. Т. II / Послесл. и примеч. А. А. Носова. – М.: Московский Философский фонд, Изд-во «Медиум», 1995. Гл. XVII.

³⁸ Балицкий А. Указ. соч. С. 305.

³⁹ В «Краткой повести об Антихристе» есть остаточный, но радикально переосмысленный след представлений предшествовавших лет: в ней Россия оказывается (1) прибежищем папского престола после того, как папы были вынуждены бежать из Рима – и последним папой, Петром II, становится архиепископ Могилевский – глава русских католиков, (2) православную церковь *de facto* возглавляет старец Иоанн, не только из России, но и тот, в ком одни видят ожившего Иоанна Богослова, а другие – старца Федора Кузьмича, т. е. императора Александра I. В итоге воссоединение Церкви происходит как воссоединение трех союзов: (1) священства – папа Петр II, (2) царства – император/старец Иоанн и (3) пророчества – профессор Паули, но воссоединение это происходит уже на грани «исторического времени», а тысячелетнее царство не предшествует Второму Пришествию, а последует ему.

но уже лишь «одним из», в ряду прочих, а не тем решающим, преодоление которого необходимо для воплощения Империи, пребывающей «на пороге».

В первый период «реальным объектом» ожиданий Соловьева выступает «русский народ» как «народ православный», во второй – применительно к России на смену «русскому народу» приходит Российская империя. Теперь уже русский народ – лишь один из народов, ее составляющих, вместе с польским и еврейским. Российская империя (а не русский народ) призвана реализовать имперское предназначение: «третий Рим» должен стать не только по имени «третьим», но и по существу, став не ненужным, пустым повторением «второго Рима», пришедшего к историческому финалу, а подлинным синтезом Рима первого и второго. Соединение церквей должно стать не юридическим объединением, не соединением в смысле сохранения каждой из них внутренне по существу такой же, какой она является сейчас, а соединением в «химическом» смысле, алхимической свадьбой мировой истории – зримым воплощением на данный момент незримо наличествующей в поместных церквях Вселенской церкви.

Спор о славянофилах

В 1883 г., сообщая А. А. Кирееву о подготовке статьи, которая в следующем году выйдет в «Известиях Петербургского Славянского общества» под заголовком «О народности и народных делах России» (и где прозвучат знаменитые слова о «национальном самоотречении»), Соловьев пока еще определял ее как размежевание не со славянофильством, но со «староверами славянофильства»:

«Чем более известный народ предан вселенской (сверхнародной) идее, тем сам он сильнее, лучше, значительнее. Поэтому я решительный враг *отрицательного национализма* или народного эгоизма, самообожания народности [...]. Я понимаю вторую заповедь безусловно: не сотвори себе кумира, ни *всякого* подобия etc. А староверы славянофильства (к которым Вы *не* принадлежите) делают из народности именно кумира и возносят перед ним свой фимиам многословных и малосодержательных фраз. Хотя бы они подумали о том, что это вовсе не оригинально, – они, которые так хлопочут о самобытности. Что может быть менее самобытно, менее оригинально, менее народно, как эти вечные толки о самобытности, оригинальности, народности, которым предаются патриоты всех стран?»⁴⁰.

Полемика со славянофилами препятствовало в первые годы, среди прочего, и то обстоятельство, что Вл. Соловьеву сложно было найти издание, где его согласились бы печатать – для славянофилов и националистов он становился оппонентом, а для петербургских и московских либералов западнического направления оставался чужим, а в 1886 г. фактически оказался под цензурным запретом, ослабевшим только к следующему году. Обращаясь к Страхову на исходе 1887 г. Соловьев писал: «Национальность есть факт, который никем не игнорируется. Но в славянофильских теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом. Это, пожалуй, тоже факт – на манер чумы или сифилиса. *Смертоносность сего факта особенно стала чувствительна в настоящее время* [выд. нами. – А. Т.], и противодействие ему вполне своевременно и уместно. Как я уже Вам писал, мне поневоле придется ограничиться отрицательной критикой, так как положительная сторона дела и нецензурна, и нелиберальна, впрочем, я излагаю ее достаточно полно в оканчиваемой теперь французской книге *La Russie et l'Eglise Universelle*»⁴¹. В данном случае необходимо напомнить, что для русской аудитории полемика

⁴⁰ Соловьев В. С. Письма. Т. II. С. 103–104.

⁴¹ Соловьев В. С. Письма. Т. I / Под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. С. 45–46.

по вопросу о национализме представляла во многом в искаженной перспективе – основные тексты, в которых Соловьев излагал свое положительное видение, изданные во Франции, стали доступны для широкой публики только в 1910-х годах, его русская публицистика выходила на страницах «Вестника Европы», включаясь в чуждый мысли Соловьева контекст. О том, насколько тяжело Соловьев переживал со своей стороны разрыв со славянофильским лагерем, свидетельствует известное его письмо к А. Ф. Аксаковой, от 14/26 июня 1888 г.:

«По приезде в Париж в первый раз видел во сне Ивана Сергеевича. Очень яркий и кажется занимательный сон. Будто мы с Вами разбирали бумаги и читали печатные корректуры писем И. С. Встретилось какое-то недоразумение, и Вы послали меня на могилу И. С. спросить его самого. Около могилы был недостроенный дом. Я вошел туда и увидел И. С., очень больного. Он позвал меня за собой, и мы перешли в другое здание, огромное и великолепное. Тут И. С. сделался вдруг совсем молодым и цветущим. Он обнял меня и сказал: я и мы, все помогаем тебе. Тут я спросил его: разве Вы не сердитесь на меня, И. С., за то, что я не согласен со славянофильством? Он сказал: да, немного, немного, но это не важно. Потом мы опять вошли в недостроенный дом, и И. С. опять изменился, лицо его сделалось бледно-серым, и он падал от слабости. Я посадил его на красное кресло с колесами, и он сказал мне: здесь мне нечем дышать, неоткуда жизнь брать, скорее туда. Тогда я повез его на кресле к великолепному зданию, но тут меня разбудили. Утром я помнил больше подробностей этого сна, теперь они сгладились»⁴².

Спустя год из-под пера Соловьева появится наиболее жесткая, если не жестокая, серия статей о славянофильстве под общим заглавием «Очерки из истории русского сознания» («Вестник Европы», 1889, № 5–6, 11–12). В них Соловьев доходит до полемических крайностей, например, в стилистике теории Духинского утверждая, что старообрядчество не случайно утвердилось в тех регионах, где силен угро-финский элемент, и, напротив, не получило распространения среди населенных в первую очередь славянами земель⁴³, или, например, в лице русских стариков от Кантемира до Салтыкова-Щедрина, он готов видеть «светских пророков»⁴⁴. В развитии славянофильства он видит «косвенную отрицательную проверку христианского пути»⁴⁵, выделяя следующие фазисы:

(1) содержанием первого является «вопрос о русском платье», чисто внешние начала⁴⁶: «[...] 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»⁴⁷,

(2) второй, начинающийся в 1853 г., определяется «французскими брошюрками» Хомякова: «Та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во им *я русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а

⁴² Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П. П. Гайдено, подгот. текста И. Г. Вишневецкого. – М.: Республика, 1997. С. 254, об отношениях И. С. Аксакова и Вл. Соловьева см. по указателю: Мотин С. В., сост. Аксаков Иван Сергеевич. Материалы для летописи жизни и творчества. Вып. 6: в 2 ч. 1880–1886: Редактор-издатель газеты «Русь». Часть 1: 1880–1884 / Сост. С. В. Мотин, под ред. С. В. Мотина. – Уфа: УЮИ МВД России, 2015.

⁴³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I: Философская публицистика... С. 428, прим.

⁴⁴ Там же. С. 431.

⁴⁵ Там же. С. 432.

⁴⁶ Там же. С. 434–436.

⁴⁷ Там же. С. 435.

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»⁴⁸,

(3) далее Соловьев уже не называет конкретные «фазисы», однако отмечает в качестве «срединной точки в истории славянофильства» «Записку о внутреннем состоянии России» К. С. Аксакова (1855). «Ею, – по словам Вл. Соловьева, – завершается развитие славянофильской мысли и начинается проверка этой мысли на деле»⁴⁹. Самим славянофилам доводится принять участие в освобождении крестьян, как и в ряде других безусловно полезных, с точки зрения Соловьева, дел, однако, хотя «заслуги некоторых славянофилов [...] были несомненны, но это не были заслуги славянофильства»⁵⁰, «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 дожидаться 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 [выд. нами. – А. Т.]»⁵¹,

(4) если история собственно славянофилов на этом заканчивается, то дальнейший ход русской общественной жизни приводит к выяснению того, что содержалось в их учении – закрытое от их собственного взора: «[...]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»⁵², дающая ему видное место в истории русского сознания. В Каткове старое славянофильство нашло свою Немезиду [...]»⁵³,

(5) однако и Катков не доходит до логического предела, «обожествления народа и государства, как фактической силы»⁵⁴: «Он был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. [...] 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 славянофильства»⁵⁵.

⁴⁸ Там же. С. 437.

⁴⁹ Там же. С. 463.

⁵⁰ Там же. С. 444.

⁵¹ Там же. С. 465.

⁵² Аллюзия на ранее цитированную Вл. Соловьевым книгу Н. А. Любимова, редактора «Русского Вестника»: «Катков и его историческая заслуга» (1887).

⁵³ Там же. С. 466.

⁵⁴ Там же. С. 469.

⁵⁵ Там же. С. 469.

Воплощением логического предела становится отрицание единого человечества, единства человеческого истории – то, что постулирует в «России и Европе» Н. Я. Данилевский, впрочем, к собственному достоинству, также не вполне последовательный (что является похвальным для него, как для человека, но ничуть не улучшает отстаиваемые им принципы⁵⁶):

«Или вселенская правда выше и важнее всего, или ее вовсе не существует. К этому последнему решению дилеммы сознание русского общества *пришло в наши дни* [выд. нами. – А. Т]. [...] 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»⁵⁷.

Уточнить позицию Соловьева и те внутренние задачи, которые он ставил перед собой в критике славянофильства, позволяет его реакция на публичную лекцию П. Н. Милюкова «Разложение славянофильства», прочитанную в 1893 г. В своем выступлении Милюков фактически следует теоретической схеме, начерченной Соловьевым во 2-м вып. «Национального вопроса...» (1891), в первую очередь в статье «Славянофильство и его вырождение»⁵⁸, производя позитивистское ее перепрочтение. Милюков предлагает историческую интерпретацию славянофильства как порождения «теории европейского романтизма»⁵⁹: в его основе «лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея всемирно-исторического предназначения»⁶⁰. В отличие от Соловьева, Милюков выстраивает не единую линию «вырождения» славянофильства, а его «разложения», что позволяет включить в эту историю и самого Соловьева, через подразделение разлагающегося славянофильства на «правое» и «левое», по аналогии с гегельянством.

В кратком отклике на лекцию Милюкова Соловьев язвительно указывает, что тот «от себя и по-своему повторяет установленное мною родословие», не считая нужным упомянуть первоисточник, но отнюдь не обидя за литературное заимствование без указания первоисточника движет Соловьевым – он указывает, что это заимствование, произведенное без должного понимания, оказывается ложным, поскольку Соловьев устанавливает «внутреннюю генетическую связь» явлений⁶¹, тогда как Милюков говорит как историк позитивистского направления, из чего вытекает:

«Для меня только *такие* родословия и имеют внутреннюю цену, но для историка-позитивиста, если он последователен, они должны быть так же чужды, как и родословия библейские»⁶², поскольку «ведь катковский

⁵⁶ Там же. С. 333–396, 561–591.

⁵⁷ Там же. С. 470–471.

⁵⁸ Впервые опубликована в составе работы «Очерки из истории русского сознания»: Вестник Европы, 1889, № 6, 11–12.

⁵⁹ Милюков П. Н. Очерки истории исторической науки / Отв. ред., сост. и автор предисл. М. Г. Вандалковская. – М.: Наука, 2003. С. 413.

⁶⁰ Там же. С. 414.

⁶¹ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. II: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика... С. 495.

⁶² Там же.

культ абсолютного государства можно [...] лишь диалектически, а никак не позитивно-исторически связать с славянофильством»⁶³.

Соловьев подчеркивает в ответе Милюкову, что сам он говорил о внутренней логике, диалектике идей – сами славянофилы как таковые были свободны от тех упреков, которые им предъявляет Милюков вслед за Соловьевым, принимая их без должного понимания за упреки фактического плана. Речь не об идеях конкретных славянофилов, а о возможности помыслить все националистическое развитие (или «вырождение») русской мысли как единый процесс:

«И когда один из немногих „легитимистов“⁶⁴ старого славянофильства, не замечая ни практического мотива, ни диалектического характера моей критики, усмотрел в ней злобную клевету на славянофилов, то такая несправедливость нисколько меня не удивила и не обидела со стороны достопочтенного Д. Ф. Самарина⁶⁵. Это было естественное недоразумение: он искал у меня объективной исторической фотографии дорогих ему лиц, тогда как меня интересовала только „связь вещей“ (пехим герим), идеологическая, с одной стороны, практическая – с другой. Но возражения Д. Ф. Самарина, несправедливые относительно меня, были бы вполне правильны и уместны по отношению к П. Н. Милюкову. Он ведь не метафизик и не публицист, а историк исключительно позитивного направления, следовательно, должен только изучать генезис фактов, а не предаваться диалектике идей и соображениям целей»⁶⁶.

Формулируя свое итоговое отношение к славянофильству, Соловьев писал: «В славянофильстве заключался зародыш истинного, универсального понимания христианства. [...] славянофильство конкретное, *слитное*, – умерло и не воскреснет. Умерла ли также и выделившаяся из него универсально-религиозная идея – этот вопрос, произвольно решенный П. Н. Милюковым, еще подлежит высшей инстанции»⁶⁷. Отметим, что сходная формулировка присутствует уже и в статье 1891 г., вошедшей во 2-й выпуск «Национального вопроса...» и по тону резко отличающейся от «Славянофильства и его вырождения», помещенной с ней под одной обложкой, – здесь Соловьев уже не утверждал неправоту славянофильства, а только неполноту их правды, что в рамках философии всеединства применимо ко всему человеческому:

«Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призвания»⁶⁸.

Сложные органы «тела Христова»

Итоговую трактовку своего понимания «национализма» Вл. Соловьев дает в «Оправдании добра» (1897) – опыте построения целостной этической системы. Проблеме национализма посвящена гл. XIV труда, которая начинается с характерного для Вл. Соловьева построения противоположностей: (1) национализма и (2) космополитизма, как отвлеченные начала, они оба

⁶³ Там же.

⁶⁴ Этот оборот использовал П. Н. Милюков во введении к своей лекции: *Милюков П. Н.* Указ. соч. С. 414.

⁶⁵ Имеется в виду серия статей Д. Ф. Самарина в «Новом Времени» «Поборник вселенской правды», затем вышедших отдельной брошюрой (1890). См. публикацию с примечаниями издателя, сына Д. Ф., по истории текста: *Самарин Д. Ф.* Собрание статей, речей и докладов. В 2 т. Т. II: Статьи о приходе. Статьи разнородного содержания. – М., 1908.

⁶⁶ *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. Т. II: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика... С. 494.

⁶⁷ Там же. С. 496.

⁶⁸ *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. Т. I: Философская публицистика... С. 630.

оказываются ложными⁶⁹. Однако степень их ложности явно неодинакова – если космополитизм видит в человечестве лишь индивидов, его составляющих, т. е. мыслит «тело Христово» как простейший организм, состоящий «из одних простых клеточек»⁷⁰, то национализм выступает «в виде проповеди страдательного разложения человечества на его единичные элементы»⁷¹, отрицание реальности человечества, что составляло основной нерв полемики 1888–1891 гг. против Данилевского и его защитников.

Из этого понимания вытекает, что «национализм», будучи последовательным, должен заключаться в стремлении к национальной изоляции – в силу чего весь параграф IV гл. XIV «Оправдания добра» составляют примеры как благих последствий межкультурных взаимодействий, так и дурных последствий национальной изоляции:

«Петр Великий и Пушкин, – провозглашает Соловьев, обращаясь к своему любимому примеру⁷², – достаточно этих двух имен, чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него»⁷³.

Этическая система Соловьева строго иерархична – всякое конкретное благо, всякий конкретный нравственный принцип получает оправдание в высшем, т. е. выступает как служение ему. Вместе с тем речь идет исключительно о «народах исторических»: самоотречение, подчинение себя высшему – это единственный способ вхождения в историю в качестве субъекта, в противном случае народ оказывается либо объектом, народом неисторическим, либо слепым орудием, инструментом высшего («бичом Божиим»):

«История всех народов – древних и новых, – имевших прямое влияние на судьбы человечества [выд. нами. – А. Т.], говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверхнародном*» во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве – национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам. Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т. е. того, что для них важнее всего и *что нужно всему миру, чем они могут послужить ему*, – они живут не для себя только, а для всех. То, во что народ верит и что с верою делает, он непременно признает хорошим *безусловно*, хорошим не как свое, а само по себе, следовательно, для всех, и таковым оно обыкновенно оказывается»⁷⁴.

«Народность» понимается Соловьевым как «внутренняя, неотделимая принадлежность [...] лица, то, что для него в высокой степени дорого и близко»⁷⁵, т. е. это естественная принадлежность лица, природное качество, которое на «той степени развития, какой достигло человечество [...] закрепляется его собственным актом самосознания и воли»⁷⁶. Нравственным требованием является «люби все другие народы, как свой собственный»⁷⁷, «мы должны любить

⁶⁹ «Легко заметить [...], что каждый из двух взглядов находит себе оправдание единственно только в отрицательной стороне взгляда противоположного» [Соловьев В.С. Оправдание добра // Сочинения в 2 т. Т. I... С. 358].

⁷⁰ Там же. С. 365, своего рода «тело без органов».

⁷¹ Там же. С. 357.

⁷² Ср., напр.: Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I: Философская публицистика... С. 432.

⁷³ Соловьев В. С. Оправдание добра... С. 375.

⁷⁴ Там же. С. 375–376.

⁷⁵ Там же. С. 377.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С. 379.

все народности, как свою собственную»⁷⁸, тогда как любовь к своей собственной народности выступает естественным состоянием: «[...] этически равная любовь к ближним (по евангельской заповеди), этически равная любви к самому себе, никогда не может быть с нею психологически одинаковой»⁷⁹. Отмеченная «естественность» не случайное указание – она связана с утверждением, что народы есть «органы человечества», «самостоятельные собирательные существа», хотя этические принципы независимы от подобного утверждения, имея самостоятельное значение⁸⁰:

«Всечеловечество (или та церковь, которую проповедывал апостол [Павел]) не есть отвлеченное понятие, а согласная полнота всех положительных особенностей нового или возрожденного творения, – значит, не только личных, но и народных. Тело Христово как организм совершенный не может состоять из одних простых клеточек, а должно заключать и более сложные и крупные органы, каковые здесь естественно представляются различными народностями»⁸¹.

«Народы» и их качества («народность»), народный характер, мыслятся как связанные биологическим единством – от родоначальника данного народа⁸² – и одновременно совершенно свободны от сопряжения с политическим: в рамках подобной «органической» трактовки «народы»/«нации»/«народности», как обстоятельно поясняет Соловьев, существуют на протяжении истории, в которую они входят, но ею не создаются, в самых разнообразных политических формах – от «городов в Финикии, Греции, Италии» до «государств многонародных», «так называемых „всемирных монархий“», «грубых предварений всечеловеческого союза»⁸³.

Заключение

Таким образом, в отличие от выдвинутого А. И. Миллером тезиса, согласно которому Соловьев «не пытается предъявить права на национализм»⁸⁴ (понимая под этим «предъявление прав» со стороны либерализма), мы полагаем, что центр тяжести трактовки «национализма», даваемой Соловьевым, лежит за пределами подразделения на консерватизм/либерализм, хотя и оказывается в большей степени созвучен с либеральными воззрениями конца XIX столетия. Показательно, что против соловьевской трактовки «национализма» не возражал К. Н. Леонтьев⁸⁵, равно как – что более показательно – и по отношению к леонтьевской трактовке «национализма» Соловьев не высказывал возражений⁸⁶. Далеко не случайно «тема политического представительства не связывается уже у Соловьева с темой нации»⁸⁷: «нация», синонимичная «народу», «народности», оказывается естественным феноменом, тем, что нельзя утратить, подобно своей собственной природе, и тем, что проявляется в действиях лица независимо от его воли и желания. Если «нация» выступает как естественное явление, один из «органов»

⁷⁸ Там же. С. 378.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 366.

⁸² Там же. С. 366, прим.

⁸³ Там же. С. 361.

⁸⁴ Миллер А. И. Нация, или Могущество мифа. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016. С. 75.

⁸⁵ См.: Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. Т. 7. – СПб.: Издание Русского Книжного Т-ва «Деятель», 1913.

⁸⁶ Ср.: Миллер А. И. История понятия «нация» в России // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода. В 2 т. Т. II. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 39–40.

⁸⁷ Миллер А. И. Нация... С. 74.

человечества, то «национализм», напротив, предстает как болезненное, идущее вопреки природе, отделение, обособление от богочеловеческого организма, т. е. политическая логика Соловьева (развиваемая им наиболее явно в т. н. «теократический» период, однако более или менее присущая его мысли на всем протяжении его творчества) принципиально универалистская, вселенская – имперская⁸⁸. «Национализм» – та сила, что разрывает имперское целое: отсюда последовательно отрицательное отношение к национализму со стороны Соловьева как в период его славянофильских симпатий, так и во времена перехода в лагерь «Вестника Европы». Различие в оценках, что наблюдается на протяжении творческой эволюции Соловьева, не относится к «национализму» в том понимании последнего, как оно сформулировано в начале 1880-х годов – динамика заключается в оценке православия: если вплоть до 1883 г. православие есть вселенская истина, тогда как все прочие христианские вероисповедания выступают разнообразными заблуждениями/уклонениями от истины, то уже с 1883 г. совершенно определенно восточное христианство – в лучшем случае такой же осколок вселенской истины, как и западное⁸⁹. Тем самым решительное осуждение «национализма» Вл. Соловьевым оказывается независимым от его либеральных воззрений – оно сочетается с последними, но исходит из совершенно иных, религиозных оснований и их историософской и политической трактовки.

⁸⁸ Так, при всех своих симпатиях к польскому движению, при поддержке широкой автономии для Царства Польского, Соловьев ничуть не сочувствовал стремлению к национальной независимости в политическом плане, поскольку, по формулировке А. Балицкого, «нет смысла множить число отдельных государств» [*Балицкий А.* Указ. соч. С. 289].

⁸⁹ Причем, как справедливо отмечает кн. Е. Н. Трубецкой, если в риторическом плане Вл. Соловьев в 1883 г. пытается «уравновесить» позиции западного и восточного христианства, католичества и православия (в отличие от протестантизма, утратившего апостольское преемство), то по существу именно католичество предстает как истинное, поскольку его «грехи» являются эмпирическими недостатками, существо христианства хранится им в целости, тогда как в православии уклонение от истины затронуло суть [см.: *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание... Т. I. С. 455–456].

В. С. 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 работою 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 отрекся 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 нацио-

нального эгоизма, т. е. желает ему зла и гибели. Истинная 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 противоевропейская 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 разделах). 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 на верное*: 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 твое» (Втор. XXX, 19).

Москва 17 апреля 1888 г.

I. Нравственность и политика. Исторические обязанности России⁹⁰

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 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 дурною 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 политикою⁹¹.

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 Египет⁹². 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

⁹⁰ Напечатано под другим заглавием в журнале «Русь», январь 1883 года.

⁹¹ Таким образом, эта политика вовсе не есть 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.

⁹² Не следует, впрочем, забывать, что в Англии находятся и такие влиятельные вожди партий (как, напр<имер>, 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.

бы нам подражать английской политике: *лучше отказаться от патриотизма, чем от совести*. Но такой альтернативы нет. Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианской 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 насилловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Народом народов считают себя не одни немцы, но также 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 хвастовством, 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 смот-

реть 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* 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 такою 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 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 *все 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 Берклее 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 действительно 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 Христова, народ сохранит ее. Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого *ego*, самой личности, а, напротив, есть возведение этого *ego* на высшую ступень бытия. Точно то же и относительно народа, отвергаясь от 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 противоплагаются 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 соображается 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 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 самомнения 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 последнею 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 своей 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 пре-

имущества 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 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 великие 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 полновластный 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 стало 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 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 не способный 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 Царегородом 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 Россию 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 противоположении 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. Что 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 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 извращенного 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 несообразные 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 лучшая часть 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 исключаяющий 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 церквей 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 церквей, 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 России⁹³

Повсеместное пробуждение национальных чувств и стремлений в XIX веке с первого взгляда может казаться большим шагом назад в общем ходе христианской цивилизации. После господствовавшего в средневековой Европе чувства религиозной солидарности между различ-

⁹³ Напечатано в «Известиях Петербургского Славянского общества», февраль 1884 г.

ными 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 общею 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 слепую 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, – 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?

Поистине 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 религиозная идея обнаруживается с большею 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 своею собирательною 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 самосознания⁹⁴ религиозная истина обращается только к отдельным людям, с пробуждением же национального самосознания эта истина может обращаться уже и к целым народам⁹⁵, тогда она спасает не только индивидуальную человеческую душу,

⁹⁴ В Бревнем мире господствовали национальные *инстинкты*, но национального *самосознания*, за исключением еврейского народа (пророки), еще не было.

⁹⁵ Ибо народ есть нечто большее, чем арифметическая сумма отдельных лиц, его составляющих.

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 преображенном 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: *через Христа*, в котором эта полнота Божества обитает телесно, *в Церкви* которая есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех (ап. Павла к Ефес. I, 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 бессильных органов, что же это будет за всечеловечество, состоящее из бесцветных и бесформенных народностей?⁹⁶

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 отнюдь 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 бессилен 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 Великого⁹⁷. И против этих-то двух великих подвигов народного духа

⁹⁶ 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 славянством» К. Н. Леонтьева.

⁹⁷ Я не говорю о принятии христианства при Владимире Святом, потому что вижу в этом событии не столько подвиг

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. Родона начальники 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, как 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 само-мнением, 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. Родона начальники 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, сострадать *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 у-со-биц.

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 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 порабощены басурманами или же поглощены немцами.

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.

Но в искушениях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь: так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат.

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, происходившим 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 порабощении 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 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 настоящими носителями и выразителями русского народного духа. Они верили в Россию настоящей бесстрашной 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 также 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 мирской 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 норманнские 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 заключает 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 встретить с нашей стороны не религиозное, а только полицейское противодействие, если бы наша церковная правота (поскольку мы правы) не находила себе лучшего оружия, как уголовные законы и принудительная цензура. Бояться 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 облаынена*, 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 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. Этою своею черною работою 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 идеал⁹⁸ (Открытое письмо к И. С. Аксакову)

М<илостивый> г<осударь> 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, разделивший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, *когда эти меры внушены справедливостью и религиозным чувством*, несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения⁹⁹. 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 чужда 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 церквами, 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 вековой 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 дела¹⁰⁰. 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

⁹⁸ Напечатано в «Православном обозрении». Апрель 1884 г.

⁹⁹ 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?

¹⁰⁰ Если нельзя обойтись без полемики, то она должна быть одинаково свободной с обеих сторон. Допущение этого зависит, конечно, от правительства, но показываем ли мы с своей стороны достаточно желания и способности к такой свободе?

национальным чувствам и интересам. Я же, с 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 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» М 6, стр. 11): «В высшей степени замечательно, что г. Соловьев, определяя отношение к народу словами „верить” и „служить”, опустил одно слово... безделицу: *любить!*») И далее (стр. 14) вы повторяете: «Как мы уже сказали, во всем диалектическом мудровании г. 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. (стр. 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. страдал 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» (стр. 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».

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 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. Принадлежа 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 увидел 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» или свой «Novum Organum», 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 палачей¹⁰¹. Драмы Шекспира, 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 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 анти-национализм 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

¹⁰¹ 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 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.

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 *народного*, 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 уголья.

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» (Лк. IX, 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 стр. 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 объяснить, что не имею в виду ни самоубийства, ни отвержения народом и своего хорошего. Тем более я считал это излишним, 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, стр. 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 возносила, 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 souverainete 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» (Лк. XIV, 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 – 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 отречение 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: *аще 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 несправедливою жизнью. Для вас отречение 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, преданность – 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, чем 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 похвалою, 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 самоотвержения, совершенным Россией, нежели хулить ее за дурные проявления национализма¹⁰². 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 хранина безо всякой нравственной солидарности и единства, а на основах человечества духовного, возрожденного под знаменем единого истинного вселенского христианства.

¹⁰² 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»).

Человечество *само по себе* не 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. Противоречия 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 бытового консерватизма вместе с любовью к богатству 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 français), англичанин с любовью говорит: *старая Англия* (old England), немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: *die deutsche Treue*. Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе¹⁰³ 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

¹⁰³ Слава русского имения – иногда встречается в газетах, но это есть перевод с французского.

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 церквей, духовное примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской церкви, что это не есть святое дело, что это не есть именно то действенное 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 совершенным христианства. Но какое же совершенное христианство 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 нежливо 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 *облавынение* 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 церквей 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-что и г. 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: не отделять себя от народа, воссоединиться с русским народным духом. Я не знаю, что вы под этим понимаете, 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 церквей 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 вопрос¹⁰⁴

I

Нельзя считать простою случайностью, что национальное направление в нашей литературе и общественной жизни получило название *нерусского* 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 подпадало 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

¹⁰⁴ Напечатано в «Известиях Слав<янского> общ<ества>». Июнь, 1884.

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 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, Дантом 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 Алигиери 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 веке, а с отделением протестантов в XVI 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 зиждительных 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, взымляй 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 ниче соже, 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 умерети за люди, и не токмо за люди, но да и чада Божия расточеная соберет воедино» (Ин. XI, 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 Назорянин 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» (Ин. XIX, 19–22). Наконец, пророческое достоинство Христа, Его свободно-творческое служение делу Божию засвидетельствовано враждебной Ему толпой, издевавшейся над распятым: «Мимоходящий

же хуляху Его, покиваяще главами своими, и глаголюще: разорят церковь и тремя денми созидайт, спасися Сам» (Мф. XXVII, 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 первосвященническою и царскою 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 богочеловеческой должны восполнять друг друга. Явилось разделение между царским Востоком и первосвященническим Западом, но и в самом западном мире царская власть не надолго примирилась с 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 святость церкви и идеал вселенского единства, но осуществить это единство, устроить и управлять христианский мир, покорив 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 католиче-

стве 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 удалиться 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 славянские 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 разрозненные 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 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 католичности. 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 *папоцентризм*. 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 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 противоборства 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 соборательно – 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 *непременное* ручательство истины или чтобы она признавала собор епископов за *единство* 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 почи-

таются 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 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 *καθολική* 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 *καθολική*, а *συνδική*. Опирались 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 церквей соборное начало проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке. Не говоря о великом множестве частных соборов во всех странах Европы, после разделения церквей 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 consensus ecclesiae*, взятые в связи с 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, находящая 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 церквей 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 пап¹⁰⁵. 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 церквей, 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 дав-

¹⁰⁵ От Первого и Второго Вселенских соборов, как известно, вовсе не осталось актов, а от Пятого – только в латинском переводе.

ней 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 тростия 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 создаем и часто пользуемся трудами этих самых порицаемых нами зодчих. Немало обвинений делается католичеству с 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 исключających 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), 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, разьединенная 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 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 облаынении 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.

V. Что требуется от русской партии?¹⁰⁶

I

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 тою 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 полной 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

¹⁰⁶ 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 бездейному 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».

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 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 Чудь (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 растрavляют 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, остававшаяся 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 дозволенным 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 *политическою* партией: тогда она не будет *русскою*. Ибо у нашего народа политика всегда на 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* 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, 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 осторожного 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

- «Россия и Европа», Н. Я. Данилевского¹⁰⁷.
- «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 направлении¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Мы пользуемся 2-м изданием (1871), которое исправлено и дополнено самим автором.

¹⁰⁸ «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.

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 назвать *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 гибельное 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»¹⁰⁹. 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 систематиче-

¹⁰⁹ См. «Известия Петербургского Славянского общества», № 12, 1886, статья Н. Н. Страхова.

ская 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 вечную 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 присвоивали 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. Бесполезно 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 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 России¹¹⁰ 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.¹¹¹ Но 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 потрясено (как уже и случилось со сродною формой *задруги* 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. Затруднив частное отчуждение крестьянских земель, наш закон избавил всех слабых и беспечных крестьян (т. е. значительное большинство) от немедленного разоре-

¹¹⁰ По примеру самого Данилевского, мы будем иногда для краткости говорить просто «Россия» вместо русско-славянский мир» или «Россия и славянство».

¹¹¹ 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, бы-

ния 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 возвратить 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 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 социализма¹¹².

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 положе-

¹¹² *Maxime Ducamps* 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 механиков», то посредством старомодных букварей.

нии. Головная 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 пригрезились опрометчивому охранителю наших основ.

Желанное общественно-экономическое устройство, обеспечивающее материальное благосостояние и духовное развитие народа, немислимо 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 признать 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 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 науке¹¹³.

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 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: 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.

¹¹³ 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 Собесский, – 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.

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 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 крайнем 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 *пребывание* 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 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 нигилизме¹¹⁴. 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 западнической 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-Демулен и др., частью же и у немцев, как Сарториус, Мёлер¹¹⁵. 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 фило-

¹¹⁴ В «Руси» Аксакова, 1884 г.

¹¹⁵ Если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами.

софии, 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 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»¹¹⁶. 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 области научного творчества.

¹¹⁶ Только в архитектуре и скульптуре нельзя указать никакого первостепенного (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<имер> у абиссинцев, коптов.

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 целою 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 «России 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.

V

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 никакой 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, книгопечатание, компас, писчая бумага давно уже известны китайцам и, вероятно (?), даже от них занесены в Европу»¹¹⁷. 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 наверное. 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 индийскою 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 исклю-

¹¹⁷ «Россия и Европа», 2-е изд., стр. 74.

чительности. 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 *преемственным*. Остановливаясь 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 ассииро-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 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-эллинской культуры¹¹⁸. Итак, вместо простой смены культурно-исторических типов древняя история представляет нам постепенное их *собираание* через 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 *совместившую* в себе все прежние преемственно 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.

¹¹⁸ Тот восточный край, который римляне должны были уступить варварскому Парфянскому царству, совершенно ничтожен сравнительно с огромным приращением культурной области на Западе.

Но еще важнее этого внешнего объединения исторического человечества в Римской империи было развитие самой идеи *единого человечества*. Среди языческого мира¹¹⁹ 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 полной 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 возвещали существенное равенство всех людей. «Природа предписывает, – писал Цицерон, – чтобы человек помогал человеку, кто бы тот ни был, по той самой причине, что он человека (*hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit*)¹²⁰. – «Должно сходиться в общении любви со своими, за своих же почитать всех соединенных человеческою природою»¹²¹. – «Мудрый признает себя гражданином всего мира, как бы одного города»¹²². – «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»¹²³. 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 – святыня 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*¹²⁴.

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 natural* 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 (*ut pote cum jure naturali omnes liberi nascerentur, sed postea... servitus invasit*)¹²⁵.

¹¹⁹ Говорю языческого, ибо у евреев, помимо их великих пророков, уже в древнейшем памятнике их истории все человечество представлено как род одного человека: *эз сэфер тол'дот адам* (Быт. V. 1).

¹²⁰ Cicero. De officiis, III, 6.

¹²¹ Cicero. De legibus, I, 23.

¹²² Ibidem.

¹²³ Gaston Boissier. La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins. Paris, 1874, t. II, pp. 90, 91.

¹²⁴ Ibidem. 91–92.

¹²⁵ Digesta, 1,1, 4.

Если внешнее единство Римской империи с ее военными дорогами материально облегчило и ускорило всесветное распространение евангельской проповеди, как это замечали еще древние христианские писатели¹²⁶, 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 Европой¹²⁷. 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

¹²⁶ «Сам Бог, – говорит Пруденций, – покорил все народы римлянам, чтобы уготовать пути Христу».

¹²⁷ Эта система была, как читатели увидят во втором выпуске «Национального» вопроса», «открыта» за двенадцать лет до того одним малоизвестным немецким историком.

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 значения¹²⁸, 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 человека¹²⁹. Таким образом, вопрос об этих 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 совокупность исторических явлений) могут подразделяться»¹³⁰, 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) германороманский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа (мексиканский и перуанский), погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития»¹³¹.

Мы не думаем, чтобы в отвергаемой Данилевским обыкновенной классификации исторических явлений было так много произвольного и нерационального, как в этой *soi-disant* «естественной» системе истории. О нерациональности ее мы скажем далее более подробно. Но с первого же взгляда поражает крайнюю произвольность 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 *общеизвест-*

¹²⁸ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 107.

¹²⁹ *Ib. passim.*

¹³⁰ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 90.

¹³¹ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 91.

ность, 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 все-сторонне 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 предполагал 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 духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества»¹³². 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». 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?¹³³ «Из десяти культурно-исторических типов, – поясняет Данилевский (<стр.> 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,

¹³² «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 94.

¹³³ «Ces trois divisions (Farameen, le chananeen et Farabe) sont moins celles de trois langues distinctes que de trois ages d'une meme langue, de trois phases par lesquelles a passe le langage semitique, sans jamais perdre le caractere primitif de son identite» (*Ernest Renan. «Histoire generale et Systeme compare des langues semitiques»*. Paris, 1885, tome I. pp. 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 general, il n'y a recellement qu'une seule langue semitique» (*ibid.*, p. 133–134).

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 финикияне 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) отделу¹³⁴. Таким образом, по языку финикияне теснейшим образом примыкают не к ассириянам и вавилонянам, а к евреям. И если кроме языка они имели мало культурной общности с народом израильским, то еще менее имели они ее с ассиро-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 Ассиро-Вавилонскому царству его своеобразный и религиозный и политический строй, ничего общего с финикийскою культурою не имевший¹³⁵. Религия халдейская (по всей вероятности, целиком воспринятая от аккадийцев) отличается, как известно, сложную иерархическою 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 религия¹³⁶, чуждая всякой теософии, чувственно-натуралистическая, с весьма несложным пантеоном, состоявшим, в сущности, лишь из двух солнечных богов да двух женских божеств, носивших только множество названий, с отсутствием организованного священства, с культом преимущественно жертвенным, а не магическим. Такой же контраст представляется в политическом отношении между военною централизованною деспотией ниневииских и вавилонских царей и коммерческою местною аристократией финикийских городских республик с их суффетами. 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 второстепенных диалектов, соединить в одном отделе финикиян с евреями, или, наконец, руководясь при делении не языком, а совокупностью культурных примет, выделить финикиян (с Карфагеном) в особый тип наряду с халдеями, евреями и арабами. Но Данилевский вместо этого предпочел совершенно фантастическое и вовсе уже ни на чем не основанное сочетание Финикии 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

¹³⁴ «La langue des inscriptions pheniciennes, – говорит Ренан. – *est de Vbebreupur*» (ibid., 179, также 184, 186).

¹³⁵ 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 tes empires de Ninive et de Babylone comme semitiques, ne peut guere etre soutenue que par des personnes etrangeres aux etudes semitiques» (ibid., <p. > 63).

¹³⁶ Аналогии между этими двумя религиями имеют лишь самый общий и неопределенный характер. Во всяком случае, финикийская религия гораздо ближе к египетской, нежели к халдейской.

ярким образчиком общерусской оригинальности, состоящей главным образом в умственной беспечности.

А с другой стороны, несомненная возможность отвести такой важной культурной нации, как Финикия, 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 Финикии один из членов единого общесемитического типа, или признать ее, вместе с еврейством, за особую хананейскую или кенаано-пунийскую группу, или, наконец, выделить ее 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 прорвание национальной ограниченности, он говорит: «Здесь не принималось во внимание того, что Франция, Англия, Германия были *только единицами политическими*, а культурною единицей всегда была Европа в целом, – что, следовательно, никакого прорвания национальной ограниченности не было и быть не могло»¹³⁷. 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». 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<имер>, иконописью), нежели с европейским искусством новых времен, которое ведь принадлежит к другой группе, к другому – романо-германскому – куль-

¹³⁷ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 119.

турно-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»¹³⁸. Когда дело идет о романо-германском культурно-историческом типе, то совершенно ясно, что под членами этой группы должно разуместь 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»¹³⁹. 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 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 с 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»¹⁴⁰.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 105.

¹⁴⁰ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 94.

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 пятьюстами 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»¹⁴¹. 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 «индийскою цивилизацией» разумеет совокупность *всех* культурных особенностей, отличающих Индию от других стран, то в таком случае само собой разумеется, что индийская цивилизация может принадлежать только Индии, т. е., другими словами, что Индия может быть только одна. Едва ли, однако, наш автор имел в виду доказывать такой трюизм или просто тавтологизм, о котором и спора быть не может. Вопрос о передаче культур имеет смысл и интерес лишь в том случае, если под культурой разумеет 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»¹⁴². Но под еврейскою

¹⁴¹ «Россия» и «Европа», <стр.> 96.

¹⁴² Ibid.

культурой 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 началом¹⁴³. Следовательно, здесь может быть речь о передаче только религии евреев. Не передавать же им было свою архитектуру, например, финикийцам, 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?¹⁴⁴

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. С 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 холодно¹⁴⁵. Трудно допустить, чтобы наш автор не знал, но, очевидно, он совершенно забыл о Филоне

¹⁴³ «Россия» и Европа», <стр.> 504.

¹⁴⁴ 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, 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 главной образовательной основой 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.

¹⁴⁵ «Россия» и Европа», <стр.> 97–98.

– о *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 молчанием чрезвычайно странное его рассуждение об отношениях римской культуры к греческой (стр. 99). Более интересен вопрос об отношении нашей славяно-русской культуры к греко-византийской. Вот два совершенно различные культурно-исторические 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, с 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 еврейскою, а опять-таки международною, вселенскою идеей, болезненно прорвавшей жесткую оболочку исключительного иудаизма. Как Индия с враждою отвергла свое высшее порождение – буддизм, сделавшийся зато «светом Азию», 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 религиозною истиной 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 религию¹⁴⁶.

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 буддизма¹⁴⁷, 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 коренною и окончательною 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 вообще¹⁴⁸, а католичество – «продуктом лжи, гордости и невежества»¹⁴⁹, Данилевский, по 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»¹⁵⁰. Воззрение нашего автора, вполне несостоятельное с исторической и религиозной точкой зрения, мало выигрывает от слабой попытки дать ему нечто вроде философского оправдания («Россия и Европа», стр. 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»¹⁵¹. Далее поясняется, что род есть или «только отвлечение,

¹⁴⁶ Индусов-мусульман считается теперь около пятидесяти миллионов.

¹⁴⁷ 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 (стр. 116): «Цивилизационный период Индии начинается, кажется, с буддийского движения».

¹⁴⁸ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 212.

¹⁴⁹ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 60.

¹⁵⁰ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 209.

¹⁵¹ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 124.

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 садовой малиной, ежевикой, костяникой, морошкой, поленикой, 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 уже и ниже всякого видового в отдельности, во втором же смысле род будет всевидовое, и потому шире и выше всякого вида»¹⁵². 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 – уже, 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 – *в нечеловеческое*, которое надо отличать от оно *общечеловеческого*, 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»¹⁵³.

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, перенося 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 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»¹⁵⁴. «Интерес человечества» есть бессмысленное выражение для человека, тогда как

¹⁵² «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 125, 126.

¹⁵³ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 127.

¹⁵⁴ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 108.

слово «европейский интерес» не есть пустое слово для француза, немца, англичанина¹⁵⁵. Точно так же для всякого славянина «идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения»¹⁵⁶. 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»¹⁵⁷.

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 не прав. 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 обязанностей 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 вожделенному для человечества событию, но не могло бы даже оправдывать его от обвинения в измене за деятельность, в эту сторону направленную»¹⁵⁸.

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 предвзвешивавшие 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,

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 132.

¹⁵⁷ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 107.

¹⁵⁸ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 108.

стал бы во время Франко-прусской войны на точку зрения высших интересов романогерманского 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 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*¹⁵⁹.

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 основ-

¹⁵⁹ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 129.

ному 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 подчинялся 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 христианскою *идеей*, но и с самим 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 (преимущественные) 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, 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 различных 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 историческою 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, сле-

довательно, 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*, причем народы одного и того же германороманского 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*¹⁶⁰.

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

¹⁶⁰ См. выше.

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 немцем¹⁶¹.

«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»¹⁶². Насколько, впрочем, влияние национального характера подчиняется существенным 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 с 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

¹⁶¹ «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 160.

¹⁶² 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 на степень общего рационального закона из двух случаев в одном участвовали немцы.

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 представляет¹⁶³.

Если же под «самобытной славянской наукой» (согласно основному воззрению «России и Европы») разуместь 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 европейскою 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 – ученым-естествоиспытателем, и в основательном знакомстве с предметами этой области ему, конечно, никто не откажет. С другой стороны, теория Дарвина не касается 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 Гоббса: *bellum omnium contra omnes* 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 много-

¹⁶³ 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, например, «Психология» профессора Владиславлева или «О наказании в русском праве XVII века» профессора Сергеевского?!

стороннее (по крайней мере, с его собственной точки зрения) решение этой мировой задачи, и притом решение, ярко запечатленное русскою духовною 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 дарвинизмом¹⁶⁴.

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 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,

¹⁶⁴ Один довольно обширный отрывок из этой части («О выражении ощущений») был потом напечатан в «Русском вестнике» и вполне подтверждает мое заключение.

в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес. Вот из какого строя жизни нам нужно почерпнуть и уяснить себе начала для понимания человеческой жизни и отношений между людьми, – начала, которыми должен быть внесен лучший смысл в науки 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 Парижской 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 борьбой 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 католических богословов, с большею энергией и трудолюбием боровшихся 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. 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 правильной, ни победоносной. 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 механической 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 над притязаниями Данилевского и г. Страхова — из уст самого г. Страхова и самого Данилевского.

X

«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»¹⁶⁵. «Ни одна из надежд, ни одно из душевных 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 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 ста-

¹⁶⁵ Страхов Н. <Н. > Борьба с Западом в русской литературе. Кн. I (изд. 2-е), стр. 466.

рания 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?»¹⁶⁶

Признания эти многозначительны, хотя, по-видимому, г. Страхов сам не вполне усматривает всей силы произносимого им приговора: придя к заключению, что славянофильству и впереди предстоят 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 нисколько 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 *непременной удачи* нашего национального дела. Если же, как не без основания предвидит г. 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. 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*»¹⁶⁷. 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 шестидесятых 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 уроки¹⁶⁸. «Восточный вопрос, – писал он, – не принадлежит к числу тех, которые подлежат решению дипломатии. Мелкую, текущую дребедень событий предоставляет история

¹⁶⁶ Там же, стр. 471–472.

¹⁶⁷ «Россия и Европа». СПб., 1888 (изд. 3-е), <стр.> 300.

¹⁶⁸ Там же <стр.> 324.

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»¹⁶⁹. Грозный опыт истории, которого с такою уверенностью ждал Данилевский, совершился на наших глазах. Громы и молнии 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 духовного и культурного бессилия было столь же очевидно для него, как и для г. Стрхова. И вот, перечитывая сам то место своей книги, где он говорил, что борьба из-за Царь-града может быть устранена или добровольной уступкой со стороны Европы всем нашим требованиям, «или если Россия, как говорят враги ее, действительно окажется

Больной, расслабленный колосс... —

Данилевский приписал на полях: *«Увы! Начинает оказываться!»*¹⁷⁰

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 романогерманской 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 Царь-град, 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 больным, 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»*.

¹⁶⁹ Там же <стр.> 325.

¹⁷⁰ Там же <стр.> 474–475.

Приложение

Предисловие <к первому изданию>

Тысячелетними стараниями русских государей, трудом и терпением народа создана 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* она существует, *чему* она служит, под *каким* знаменем стоит?

Этот вопрос о знамени и о высшем служении, столь затемненный в нашем теперешнем сознании, был совершенно ясен и понятен прямому уму наших предков. Они не менее нашего любили свою родину, но они, сверх того, знали, *во что* она живет, знали ее знамя. В старину киевляне, например, не говорили, что стоят за Киев, а говорили: *за Св. Софию*, москвичи отстаивали не Москву, а *Дом Пресвятой Богородицы*, и даже новгородцы, столь гордые своим богатством, могуществом и свободой, ставили Св. Софию прежде «Господина Великого Новгорода».

Но если было священное знамя у Киева, у Москвы и у всех городов русских, то ужели его не стало у объединенной России, у Всероссийского царства? И что же другое может быть написано на этом священном всероссийском знамени, как не та же Св. София, тот же Дом Пресвятой Богородицы, только более высокий и обширный – больше и крепче самой России. Не может того быть, чтобы на знамени великого народа было написано только его собственное имя, чтобы он должен был верить только в самого себя, служить только своей корысти. Если люди всегда были склонны к идолопоклонству, то наше время менее всего свободно от этой склонности, хотя мы и не поклоняемся солнцу и звездам, быкам, кошкам и собакам. Наши кумиры менее реальны, более отвлеченны, но столь же недостойны поклонения. Все они могут быть сведены к двум главным: к кумиру общечеловечества и к кумиру народности. Все то есть кумир, что люди признают безусловно достойным и святым, тогда как в действительности оно может быть лишено всякой святости и всякого достоинства. Так, *человечество* в действительности есть собирательное существо характера, одинаково способное и к добру и к злу, и к истине и к лжи. Так же и *народ*, как часть человечества, есть собирательное существо, хотя физически более ограниченное, но все-таки морально неопределенное, ибо и народ может творить и добрые, и худые дела, может быть предан и истине, и заблуждениям. Следовательно, ни человечество, ни народ не могут сами по себе составлять высшего идеала, и когда мы признаем их за таковой, то мы творим себе кумира и нарушаем вторую заповедь. Одно только Божество имеет безусловно определенный характер в смысле сущего и неизменного совершенства. Оно есть единое благое и святое *в самом Себе* дамам и единственный источник всего доброго для остальных существ. Человечество и народ могут быть святы лишь тогда, когда они *освящены* действительною связью с Божеством. Без деятельного союза с божеством, без положительной религии и человечество, и народ ничем не обеспечены от зол, заблуждений и гибели.

Россия не для того отказалась еще при св. Владимире от Перуна, Дажьбога и Велеса, чтобы этих реальных кумиров заменить отвлеченными идолами гуманизма и национализма. На знамени России должно быть написано не «человечество» и не «народ», а «Богочеловечество» и «Богонарод», или, что то же, «единая и всеобъемлющая церковь», вселенский Дом Пресвятой Богородицы.

И явные смуты и нестроения, и тайное томление нашего духа прекратятся только тогда, когда это знамя перестанет быть национальным *вопросом* в России, а действительно соберет вокруг себя наши лучшие общественные силы.

Это есть не только высшая потребность русского национального духа, но и прямая насущная нужда нашей народной действительности. Сама эта действительность ставит неотложный вопрос: как и чем помочь народу в явных и несомненных бедах, которые его удручают? Противники всякого деятельного изменения, желающие, чтобы мы оставляли у себя все как оно есть, должны бы примирить нас с такими явлениями народной жизни, с которыми примириться решительно невозможно, а именно: 1) с оскудением земли в буквальном смысле, с ухудшением сельского хозяйства и обеднением народа, доходящим местами до полного разорения, 2) с упадком семьи, с небывалым распространением пьяного, безобразного разврата со всеми его отвратительными последствиями, 3) с постоянным размножением всяческих сект, порождающих духовную рознь в народе. Это последнее явление бедственно не только в отношении собственно церковном, но и в социальном вообще. Ибо в сектантство идут большею частью наиболее энергичные духовные силы, которые таким образом замыкаются в тесное обособление своей религиозной общины и пропадают для целого народа. Секты берут у народа самые нужные его силы и ничего не дают ему взамен, оставляя все свое хорошее про себя, так что и умственное развитие и материальное довольство сектантов только увеличивают скудость остального народа.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.