



П. Н. МИЛЮКОВ

Разложение славянофильства

Данилевский, Леонтьев, Соловьев
<фрагменты>

Мм. Гг.,

Год тому назад с этой самой кафедры другой лектор, более меня опытный, выяснял те условия, при которых возникло у нас направление, получившее неточное имя славянофильства*. Его слушатели имели возможность отчетливо познакомиться с тем, как много было временного и случайного в той теории европейского романтизма, которая легла в основу русских славянофильских воззрений. Случайное и временное изменяется, отпадает с течением времени; вместе с тем уничтожается и тот своеобразный характер, который дает известному направлению право на установившуюся за ним историческую кличку. Славянофильство перестало существовать в этом смысле, как только подверглась разрушению его старая метафизическая основа. Когда-то, полвека тому назад, два борющиеся направления основывали свои теории о роли русского народа на философских схемах Шеллинга и Гегеля: одно из них — славянофильство — строило по этим схемам свои понятия о самобытных свойствах русского народа и объясняло с их помощью русское прошлое; другое — западничество — старалось вывести из тех же схем общие для всех народов законы исторического развития и построить на них идеалы русского будущего. Но кости немецких мыслителей и их русских последователей давно истлели в могиле; направления более современные, более свежие в своих теоретических основаниях давно успели сменить славянофильство и западничество. Отбросив метафизическую основу теорий старого поколения, эти новые направления искали обоснования

* *Виноградов П. Г. И. В. Киреевский и начало славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11.*

своих воззрений и идеалов в действительной жизни: так явилось народничество на смену славянофильства, и либерализм на смену западничества. Казалось бы, книга истории закрылась над старым славянофильством и западничеством, и не к чему было бы тревожить покойников, делая историю их умирания предметом публичного обсуждения.

В действительности, однако же, разложение славянофильства вовсе не есть процесс давно закончившийся. Напротив, он продолжается — и, как я склонен думать, заканчивается — на наших глазах. Исключительные обстоятельства последнего десятилетия, те самые обстоятельства, которые вызвали столько «новых слов», оказавшихся при ближайшей проверке старыми, которые дали короткий успех теориям личной морали и личного самоусовершенствования, — эти же самые обстоятельства протянули и загробное существование славянофильства вплоть до нашего времени. Как легендарный герой испанского эпоса, покойник был вытащен из могилы своими приверженцами, привязан веревками к своей старой трибуне, и верные слуги его рассчитывали одною мимикой мертвого лица произвести на врагов привычное действие. Но при этом явилось одно непредвиденное осложнение. Гальванизируя труп, различные последователи славянофильства ожидали от него весьма различных и даже прямо противоположных услуг для своего дела. Эпигоны славянофильства резко раскололись на две враждебные партии, которые совершенно разошлись во взгляде на то, что было в нем мертво и что живо. В основе старого славянофильства лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея ее всемирно-исторического предназначения. У последователей школы эти идеи разделились. Идея национальности сделалась исключительным достоянием охранительной, так сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемирно-исторической роли русской национальности возрождена была на наших глазах другою группой, которую можно было бы назвать *левой* славянофильства; связь ее с славянофильством несомненна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя к последователям этого учения. Появление последней фракции вызвало, как и следовало ожидать, резкий отпор и критику со стороны легитимистов славянофильства; но и с своей стороны она не осталась у них в долгу. Посторонним зрителям, следившим за этой взаимной критикой двух родственных, но не познавших друг друга направлений, приходилось подчас испытывать то же впечатление, которое автор «Былого и дум» выносил когда-то из споров старых славянофилов и которое он с своим

обычным остроумием закрепил, сравнив эти пререкания со спором о том, откуда происходят ведьмы: из Новгорода или из Киева¹. Для лиц, имевших основание сомневаться в самом существовании ведьм, спор об их происхождении имел, конечно, мало поучительного.

Представляют ли и все эти споры двух фракций славянофильства, — споры, отголоски которых мы еще встречаем в последних номерах газет и в последних книжках журналов, действительно, не более интереса, чем вопрос о происхождении ведьм? Является ли посмертное развитие славянофильских доктрин их дальнейшим усовершенствованием или их окончательным разложением? Так или иначе, во всяком случае мы не можем отрицать, что полемика обоих направлений вторгается очень заметною струей в среду течений современной общественной мысли. Выделить эту струю из других и указать ей ее надлежащее место — становится именно теперь, в настоящую минуту, далеко не лишним. Вот почему мне и показалось уместным предложить по этому поводу несколько исторических справок.

Позвольте мне начать эти справки с напоминания о том, в чем заключалось, в общих чертах, идейное содержание старого славянофильства. В основе этого учения лежало, как известно, гегелианское представление о том, что всемирная история есть постепенное развитие и обнаружение всемирного духа. Отдельные народности воплощают в себе отдельные ступени развития этого духа: каждый последующий народ, выступающий на сцену всемирной истории, представляет всемирно-историческую идею все в более полном и совершенном выражении. В этом ряду народов, призванных быть выразителем всемирной идеи, России и славянству принадлежит роль последнего и наиболее полного обнаружения всемирного духа, по отношению к которой роль всех предыдущих народов является лишь подготовительной. Западное человечество развивало только одну сторону духа, рассудочную, логическую. Напротив, Россия призвана к гармоническому развитию всех сторон духовной жизни, и прежде всего к обнаружению другой стороны духа, сравнительно с Европой, — к развитию чувства в противоположность рассудочности. Преобладание этой стороны духовного развития выразилось в духовной жизни русского народа как православная форма христианства, а в материальной жизни — как общинное начало. В противоположность мистическому началу православия, религии Запада основываются на рассудочности, — католицизм, так же как и протестантство. В противоположность славянской любовно-братской общине, западный мир стоит на

борьбе интересов, на правах личности, — словом, на развитии юридического начала.

Как видно уже из этой характеристики, в славянофильском мирозерцании всемирно-историческая задача России самым непосредственным образом вытекает из основных свойств народного духа. Было бы совершенно невозможно решить, какой из этих двух элементов был более важен для старого славянофила, национальный или всемирно-исторический; другими словами, дорожил ли он православием и общинным началом только как коренными признаками русской народности, или же, наоборот, самая эта народность была дорога ему только как носительница универсальных идей православия и общины. Самый вопрос о выборе между национальным и общечеловеческим не мог возникнуть для славянофила, так как ни представить себе русскую национальность *без* православия и общинности, ни усомниться в общечеловеческом значении этих начал было для него одинаково невозможно. «Что же такое народность, — спрашивал в 1847 г. Юрий Самарин, — если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенного сочувствия между этим началом и природными свойствами народа?»² Общечеловеческое начало, употребляя сравнение И. Киреевского, есть семя, а свойство народа — та почва, в которую это семя брошено³. То и другое, почва и семя, одинаково необходимы, чтобы произвести плод, который и есть народность. Продолжая то же сравнение, надо, однако, прибавить, что с гегелианской точки зрения не всякая национальная почва удаётся всемирно-исторического семени, не всякая народность служит носительницей общечеловеческого начала: семя единой всемирной идеи растёт и приносит плод только на почве избранных национальностей, и притом поставленных в определённый хронологический ряд, вытянутых в одну непрерывную нить всемирно-исторического развития. Произрастание этого семени в человечестве уподобляется, таким образом, не равномерному посеву, который приносит повсеместную обильную жатву, а, скорее, тому сказочному бобу, по одинокому стеблю которого сказочный мальчик влезает на самое небо. Как же быть со всеми другими побегам, оставшимися в стороне от всемирно-исторического шествия абсолютного духа? И неужели же и те народы, по которым прошёл этот дух, только для того и существовали на свете, чтобы служить ему временными подмостками? Очевидно, всемирно-историческая идея не покрывала идеи народности; далеко не весь этнографический материал су-

ществующих или существовавших народностей укладывался в рамках единого всемирно-исторического плана. Этот план не годился, следовательно, — не мог служить основным принципом философско-исторической теории, так как не объяснял всего, подлежащего объяснению. С поправок к нему и начинается дальнейшее развитие славянофильской доктрины.

I

Первым шагом в этом направлении была известная книга Н. Я. Данилевского, в которой впервые была сделана попытка подвести под воздушный замок славянофильства более или менее солидный научный фундамент. Новое научное обоснование и прилаженная к нему старая фантастическая постройка — таковы, действительно, два составные элемента знаменитого «катехизиса славянофильства». Чуть ли не с каждой страницы «России и Европы» выглядывают на нас эти два различные выражения авторской физиономии, постоянно меняющиеся. То мы видим перед собой спокойное, беспристрастное лицо натуралиста, человека, пережившего так или иначе самый разгар увлечения русского общества естественно-научными знаниями и привыкшего к употреблению строгого метода точных наук. То вдруг выражение этого лица меняется: перед нами раздраженный и осердившийся патриот; его гневные речи производят на непосвященного читателя впечатление полного недоумения; чтобы понять причины этого гнева, теперь нужен, действительно, уже исторический комментарий: необходимо припомнить, что то было время, когда нам пришлось пожать плоды, посеянные николаевскою политикой. Крымская война и Польское восстание обострили враждебное к нам отношение европейского общественного мнения, и русскому патриотизму пришлось вынести тяжелое испытание, в котором сокрушилось много русских либерализмов и распаталось много гуманитарно-космополитических воззрений. <...>

Итак, всемирно-историческую группировку исторических явлений необходимо отбросить как группировку искусственную; чтобы возвести историческую науку на степень естественной классификации, надо положить в основу этой классификации не деление на хронологические периоды, а деление на реальные группы, отдельные национальности. На периоды же или на возрасты развития нужно делить каждую отдельную национальную историю: каждая народность переживает периоды молодости,

зрелости и старости, или, по другой терминологии Данилевского, периоды племенной (этнографический), государственный и цивилизационный; низшие ступени развития Данилевский называет формами *зависимости*, а высшие — формами *свободы*.

Кажется, из всех этих рассуждений мы вправе были бы вывести заключение, что Данилевский признает существование некоторых общих элементов развития всякого человеческого общества. И в таком случае учение Данилевского представляло бы не только в своей критической части, но и в положительной огромный шаг вперед сравнительно со всемирно-исторической точкой зрения. В принципе оно не расходилось бы с основными понятиями современной социологии. И для современной социологии *отдельное общество* составляет исходную точку научного наблюдения, а выводы социологические получаются посредством сравнения сходного в нескольких общественных эволюциях, помимо всяких группировок их по географической или хронологической сложности. По-видимому, и эти социологические выводы или «эмпирические законы», по принятой Данилевским терминологии, находят себе некоторую параллель в тех «законах», которые он сам извлек из сравнения истории различных общественных групп. Но в тот самый момент, когда, находя эти точки соприкосновения, мы готовы провозгласить Данилевского сторонником или, по крайней мере, предшественником современной социологии, автор «России и Европы» останавливает нас неожиданным заявлением: «Общая теория устройства гражданских и политических обществ невозможна». «Теоретическая политика или экономия также невозможна»*. Отдельные общественные группы или члены «естественной системы» истории суть величины несоизмеримые.

Что же, однако, все это значит? Чтобы разъяснить наше недоумение, мы должны обратиться к другой стороне содержания «России и Европы». Дело в том, что научная теория исторических явлений совсем не составляет главного в книге Данилевского и меньше всего служит для автора целью сама по себе. Эта теория представляет для него только *средство*, с помощью которого он приходит к своим практическим выводам. Задача «России и Европы», действительно, по преимуществу практическая. Достаточно вспомнить, что Данилевский начинает свою книгу вопросом, почему Европа ненавидит Россию, а кончает проповедью ненависти России к Европе и грандиозным проектом всеславянской федерации, с Россией во главе и с Констан-

* Данилевский Н. Я. Россия и Европа. 3-е изд. СПб., 1888. С. 170.

тинополем как столицей федеративного союза. В эту оправу вставлена философско-историческая теория Данилевского, и естественно, что в таком соседстве она приняла в конце концов черты, мало соответствующие ее реально-научному основанию.

Черты эти почти все целиком взяты из старого славянофильства. Европа ненавидит Россию потому, что обе они воплощают две совершенно различные всемирно-исторические идеи. Европа уже осуществила свою всемирно-историческую идею и в настоящее время «изжила» свое историческое существование. России предстоит, напротив, великая миродержавная роль. Самое содержание исторических задач Европы и России представляется тоже совершенно согласно со старыми славянофилами. Разница между ними и Данилевским состоит только в том, что, по мнению автора «России и Европы», отдельные народы живут не для того только, чтобы передать своим более счастливым преемникам свою долю работы в развитии единой мировой идеи; напротив, каждый народ живет для себя, имеет свою особую идею, развиваемую им лучше и полнее, чем другими; во всей же полноте и многосторонности идея, вложенная в человечество, осуществляется не в какой-либо данный момент, в каком-либо данном народе, а только в отвлечении, в совокупности всех отдельных исторических развитий. На практике, однако же, и эта разница со старыми славянофилами бледнеет и почти исчезает, так как Данилевский готов признать некоторое провиденциальное преемство и связь в развитии разными народами их мировых задач, а в последней главе «России и Европы» он не прочь даже представить славянство как заключительное звено этой преемственной смены цивилизаций, а славянскую идею — как высшее, всестороннее развитие и осуществление всемирно-исторической задачи. Но в теории он твердо стоит на том, что всемирно-исторической задачи для отдельного народа не существует, а есть только провиденциальный всемирно-исторический план: сознает его только высшее существо, а отдельные национальности только бессознательно выполняют его отдельные составные части. <...>

Национальный эгоизм и исключительность — таков последний практический вывод из философии истории Данилевского. Сравнительно с этим выводом Данилевский справедливо находил учение славянофилов слишком гуманитарным. Какую же можно основать на таком выводе практическую программу? Для Данилевского это, прежде всего, — программа внешней политики: надо разрешить восточный вопрос, освободить славян, завоевать Константинополь, образовать всеславянскую федера-

цию: тогда только станет возможным развитие славянского культурного типа. Перед этими грандиозными планами вопросы внутренней политики совершенно ступшевываются в книге Данилевского. Главный для его теории вопрос, в чем именно будет состоять будущая самобытная славянская культура, — он считает прежде временным: в настоящем только немногие черты указывают на будущее. Там, где Данилевский все-таки принимается характеризовать грядущую славянскую культуру, она представляется ему или как сохранение старого, или же в совершенно неопределенных очертаниях. Религиозная жизнь славянства будет отличаться строго охранительным характером, как и подобает народам, которым вверено охранение чистоты откровенной истины. В государственной жизни русский народ одинаково способен и жертвовать государству личными благами, и пользоваться политической и гражданской свободой: он может «принять и выдержать всякую дозу свободы»*; другими словами, вопрос о форме государственности остается нерешенным. В экономической жизни русская община представляет залог «общественно-экономического переустройства, справедливо обеспечивающего народные массы»: это, кажется, единственный пункт, на котором автор горячо настаивает как на обещающем светлое будущее. Наконец, в собственно культурной жизни (наука, искусство и техника) русский народ «обнаружил достаточно задатков художественного, а в меньшей степени и научного развития»; если эти задатки так и остаются пока одними задатками, то надо принять в расчет молодость русского народа.

Из настоящего, стало быть, действительно, немногое оказалось возможным вывести относительного будущего. Естественно, что такой верный последователь Данилевского, как Н. Н. Страхов, нашел после этого возможным всю программу, вытекающую из теорий учителя, резюмировать в одном совете: «быть самими собой»⁴. Этот совет имеет то большое достоинство, что не исполнять его мы не можем. Мы не можем быть не самими собой и всегда оставались самими собою даже во всех крайностях подражания. К сожалению, по той же причине трудно, при всем желании, найти в совете Н. Н. Стрхова какое-нибудь определенное содержание.

Определенное содержание, определенную программу внутренней политики можно было, однако же, вывести из теории национальной самобытности. Стоило только несколько смелее,

* Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 517.

чем это сделал Данилевский, возвести текущий момент народной жизни в абсолютную характеристику русской национальности, стоило вывести культурно-историческую задачу России из ее прошлого, — и само собой защита этого прошлого, уцелевшего в настоящем, от покушений будущего становилась задачей внутренней политики. Тут должна была повториться та же ошибка, которую отметил сам Данилевский по другому случаю. Формы прошлого, «формы зависимости» были сочтены за специфически национальные; формы настоящего и будущего — «формы свободы» были противопоставлены этому национальному и заподозрены, как общеевропейские, хотя в действительности и они, конечно, вытекали из своих же национальных потребностей и, осуществляясь, принимали по необходимости вполне национальный характер.

II

Я не буду перечислять здесь всех деятелей, которые представляют «славянофильство» в этой стадии его развития. Но я не могу не остановиться на одном из них, наиболее ярком и типичном, дошедшем до крайних выводов в этом направлении и этим самым вполне его исчерпавшем. Я говорю о младшем современнике Н. Я. Данилевского, лет на десять моложе его по возрасту и литературной деятельности, — Константине Леонтьеве*. Пессимист по содержанию своих воззрений и беззастенчивый циник в их выражении, — Леонтьев всегда говорит прямо то, что другие подразумевают; при этом все его выводы, даже самые нелепые, являются прямым логическим последствием раз усвоенного мировоззрения. Такой человек был нужен, чтобы вывести из националистической теории все практические последствия и довести ее до абсурда.

По собственному признанию, Леонтьев начал свою деятельность как «ученик и ревностный последователь» Данилевского. Но очень скоро житейский опыт привел его если не к полному разочарованию в идеалах славянофильства, то к постоянным колебаниям, считать или не считать эти идеалы осуществимыми. То он готов «скорее верить, чем не верить в будущее торжество славянофильских основ»; то все, что он видит кругом, убеждает его, что «культурное славянофильство было только

* Данилевский родился в 1822 г., Леонтьев в 1831 г.

“мечтою, полною благородства и поэзии”^{*}. В общем итоге, гораздо чаще, чем потребность «верить», находят на него «минуты неверия в самобытность славянского гения». «Кто угадает теперь, — спрашивает он, — особую форму этого организованного, проникнутого общими идеями, — *своими* мировыми идеями славянства? До сих пор мы этих общих и своих всемирно-организованных идей, которыми славяне отличались бы резко от других наций и культурных миров, — не видим»^{**}. Южное славянство, как показали Леонтьеву собственные наблюдения в Константинополе, пошло, вопреки ожиданию Данилевского, тою же европейской дорогой, и мечта о всеславянской федерации, — необходимом условии будущей славянской культуры, — оказалось «не то чтобы совсем уже несбыточной, но мало обещающей сбыться»^{***}. И по отношению к России дело обстоит несколько не лучше. <...>

Не будем останавливаться на разборе ошибок изложенной теории и на выделении той доли истины, которая в ней, несомненно, заключается. Для нас интересно здесь, главным образом, то употребление, которое Леонтьев делает из этой теории относительно России. Следовало бы, по-видимому, стоя на его точке зрения, заключить, что Россия также проходит неизбежный и аналогичный западном процесс органического развития, что она находится в известном возрасте этого развития, от определения которого зависит выбор той или другой внутренней политики, прогрессивной или охранительной. Но тут-то и начинаются для Леонтьева различные затруднения. Мы видели, что относительно «возраста» России Леонтьев колеблется: может быть, Россия молода, а может быть, и нет; может быть, она еще процветет, а может быть, и отцветет, не расцветши. По поводу органичности и последовательности русского развития Леонтьев также питает самые тревожные опасения. Черты собственно культурного типа России пока совершенно неясны: это — «нечто подобное виду дальних облаков, из которых по мере приближения могут образоваться самые разнообразные фигуры». Между тем Европа угрожает увлечь Россию на европейский путь (на который, по смыслу теории, она и без того должна роковым образом выйти), заразить ее продуктом своего гниения — «либерально-эгалитарным прогрессом». Что же может противопоставить Россия Европе? Может быть, сравнительно

* Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 2. С. 66, 157.

** Там же. Т. 1. С. 122.

*** Там же. Т. 1. С. 76; Т. 2. С. 66.

низший возраст своего органического развития, как вытекало бы из теории Леонтьева? Или, может быть, коренное различие своего исконного культурного типа, как вытекало бы из теории Данилевского? То и другое было бы достаточно твердым оплотом против уклонений национального развития в сторону. Но оказывается, что ни в то, ни в другое, ни в натурализм собственной органической теории, ни в метафизику славянофильской доктрины — Леонтьев не верит. Национальное развитие России не вытекает у него из законов органического роста; нет у России, по его мнению, и собственных сколько-нибудь выяснившихся черт культурного типа. Противопоставить Европе поэтому она может только старые культурные элементы, заимствованные (вопреки органической теории и теории «культурно-исторических типов», не допускающих заимствований) из Византии. Византийский культурный тип, в противоположность славянскому, вполне определен: византизм в государстве — значит самодержавие, в религии — православие, византизм в нравственном мире есть «наклонность к разочарованию во всем земном», отказ от мечты о земном благоденствии народов, смирение и т. д.* «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм»; им обязана Русь своим прошлым; им же она должна быть обязана и своим будущим».

Итак, вот к чему пришел ученик Данилевского, утверждавшего самобытность и непередаваемость национального духа и его продукта, национальной культуры. В прошлом наша культура создана византизмом, в будущем ей грозит европеизм. <...>

«Надо подморозить Россию, чтобы она не жила»** и чтобы она застыла в настоящем виде до лучших времен, которые, впрочем, могут и не придти никогда, — таков общий смысл всех практических советов Леонтьева. Все средства хороши для этой цели, потому что «политика — не этика». Государственная власть должна действовать в смысле спасительного страха. В том же направлении пусть действует и религия — «это великое учение... столь практическое и верное для сдерживания людских масс железной рукавицей»***. Нечего сентиментальничать о христианстве как религии любви, одной любви без страха: это христианство на розовой водице ничего не имеет общего

* Там же. Т. I. С. 81.

** Там же. Т. II. С. 86.

*** Там же. С. 48.

с христианством настоящим, «христианством монахов и мужиков, просвирен и *прежних* набожных дворян». <...>

Леонтьев не отступает ни перед чем. С тою же смелостью, с какой он набрасывает программу, он дает и имя своему направлению. «Наш (русский) консерватор, — замечает он, — боится, боится не столько действий, сколько слов... Как произнести слово — реакция? Как сознаться, что настало время реакционного движения?» «Пора учиться делать реакцию». «Без насилия нельзя» *. Чтобы приостановить быстрое «таяние» России, необходимы «ретроградные реформы». И особенно необходимо всеми силами бороться против народного образования. Если Россия сопротивлялась еще сколько-нибудь успешно духу времени, то этим мы обязаны до известной степени безграмотности русского народа. Итак, чтобы сохранить «национальное своеобразие», необходимый залог самобытной культуры, надо повременить с грамотностью, пока образованная часть общества сама не будет зрячее. «Надо, чтобы нам не испортили эту роскошную почву, прикасаясь к которой мы сами всякий раз чувствуем в себе новые силы» **. Немногим снисходительнее относится Леонтьев и к высшему образованию. «В наше время, — говорит он, — основание сносного монастыря полезнее учреждения двух университетов и целой сотни реальных училищ».

Таковы последние выводы политики, вытекавшей из теории национальной самобытности, поскольку эта теория отказалась от веры в идеальное культурное содержание национального духа. Ограничившись преклонением перед формами, выработанными историческим прошлым, она поневоле должна была свести задачи внутренней политики к охранению уцелевших в настоящем обломков этого прошлого. Правда, та самая теория органического развития обществ, которую Леонтьев дополнил теорию «культурно-исторических типов», должна бы была, по видимому, привести к несколько иным выводам относительно внутренней политики. Но эту свою теорию Леонтьев прилагает вполне только к объяснению европейского исторического развития; по отношению же к России, как мы видели, он покидает почву органической теории и направляет свои усилия на выяснение основ русского культурного типа и на обсуждение средств для его охранения. Таким образом, научные элементы его учения находятся в еще большем разногласии с элементами практическими, чем это мы видели в учении Данилевского. Но, мо-

* Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 78, 152, 80.

** Там же. Т. I. С. 24—27.

жет быть, оставаясь в сфере чисто практического, прикладного учения обоих авторов, не следует ставить их во взаимную связь? Может быть, выводы Леонтьева не есть следствие основных принципов националистической теории, а только результат случайных увлечений отдельного писателя? Одним словом, может быть, Леонтьев недостаточно типичен, чересчур своеобразен, чтобы представлять собою звено в истории русского национализма? Мне неизвестно, как относился к Леонтьеву сам Данилевский, но я знаю последователей Данилевского, которые с отвращением отшатнулись от выводов этого нигилиста славянофильства и теоретика реакции. Каким образом славянофильство, это догматическое и гуманитарное учение, могло дойти до таких пределов теоретического и нравственного отрицания?

Без Данилевского это действительно было бы довольно трудно понять. Но как раз Данилевский служит нам здесь необходимым связующим звеном. Его «наука» одним концом соприкасается с метафизическим абсолютизмом старого славянофильства, а с другой — переходит в пессимистический фатализм Леонтьева. Его проповедь национальной исключительности стоит также посредине между национальным мессианизмом старых славянофилов и отрицанием всякой национальной самостоятельности, как начала подозрительного, у Леонтьева. Данилевский, правда, оставлял возможность дальнейшего развития многих сторон национальной жизни и в этой возможности видел залог будущего славянского культурного типа; напротив, Леонтьев, не доверяя будущему, возводил результаты прошлой исторической жизни в национальный догмат. <...>

Итак, национальная идея старого славянофильства, лишенная своей гуманитарной подкладки, естественно превратилась в систему национального эгоизма, а из последней столь же естественно была выведена теория реакционного обскурантизма. Далее в этом направлении, как я уже сказал, идти было некуда; идея национальности была вполне исчерпана. Только однажды здравый смысл Данилевского подсказал ему, по одному частному вопросу, то возражение, которое само напрашивалось против этого возведения национальных особенностей в безусловное и исключительное начало исторической жизни. Речь идет об одном из самых коренных гуманистических догматов старого славянофильства, которым не решился поступиться и Данилевский, — о свободе печатного слова. Мы только что видели, что обычный способ Данилевского хвалить какое-нибудь явление состоит в том, чтобы показать, что оно русское, а не чужеземное. На этот раз он не решается доказывать, что свобо-

да слова есть специально русское явление. «Свобода слова, — говорит он, — не есть право или привилегия политическая, а *право естественное*. Следовательно, в освобождении от цензуры, по самой сущности дела, не может уже быть никакого подражания, *ибо иначе и хождение на двух ногах, а не на четвереньках, могло бы считаться подражанием кому-нибудь*»*. Можно сказать, продолжая это сравнение, что наши националисты слишком часто заставляли нас ходить на четвереньках, чтобы мы не казались подражателями двуногих; нас действительно хотели противопоставить остальным двуногим, как особый «план организации», чуть ли не как особый зоологический тип. Данилевский как будто не замечает, что, заговоривши об «естественных правах» человека, он в корень разрушил свою теорию несоизмеримых национальных типов. Называть ли свободу слова старомодным словом «естественного» права или оставить за ним более подходящий термин права политического, остается несомненным, что замечание, сделанное Данилевским по поводу этого права, могло бы быть повторено и относительно массы других признаков, роднящих нас с остальными двуногими. Согласно с действительно научными элементами теорий Данилевского и Леонтьева и вопреки их практическим выводам, из существования этих общечеловеческих черт общественного развития неизбежно следует заключение, что в той же степени, в какой признается единство социальной эволюции человеческих обществ, должно быть признано и единство их общественных идеалов.

III

Протестовать против теории национальной исключительности и против построенной на ней программы внутренней политики можно и должно было, конечно, с самых разнообразных точек зрения. Оставаясь в пределах нашей темы, мы будем, однако, следить только за теми выражениями протеста, которые заявлены были с точки зрения самого славянофильства. До сих пор мы познакомились с судьбой только одной стороны старого славянофильского учения, с судьбой идеи национальности. Мы видели, что логическое развитие этой идеи было вместе с тем и процессом разложения старого славянофильства. Теории, подобные леонтьевским, показали с безусловной убедит-

* Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 302.

тельностью, что идея национальности в своем практическом применении может давать только мертворожденные плоды. Но старый славянофил, если бы дать ему очную ставку с развивателями этих теорий, наверное не признал бы их неудачу — неудачей самого славянофильства. В самом деле, не произошла ли эта неудача только потому, что продолжатели славянофильства оторвали идею национальности от общей славянофильской основы? Развитие национальной идеи после старого славянофильства состояло ведь, в сущности, в постепенном выделении из нее тех гуманистических, идеальных элементов, с которыми у родоначальников славянофильства она была неразрывно связана. Для старых славянофилов, как мы уже говорили, самая национальность была дорога потому, что она считалась носителем высшей идеальной истины, провозвестницей миру вселенской правды. Эта идея мессианизма славянского племени была отброшена как ненаучная и не оправдываемая действительным содержанием русской жизни. Но если славянофильство не окончательно умерло в Данилевском и Леонтьеве, то, оставаясь верным самому себе, оно могло искать своего возрождения только в реставрации своих старых идеальных элементов, — в восстановлении теории всемирно-исторического призвания славянства. Во всяком случае, пока эта последняя сторона славянофильства не была исчерпана до своих последних логических выводов, нельзя было сказать, что славянофильство совершило весь круг возможного для него развития.

На каком именно из идеальных элементов старого славянофильства следовало построить его реставрацию, — относительно этого вопроса также не могло быть спора. Государственность старые славянофилы никогда не считали идеальным началом жизни: апофеоз государственности суждено было выставить одной из фракций нашего западничества. Славянофильская доктрина, строившая общество не на формальном договоре, а на свободном любовном общении его членов, всегда смотрела на государственное начало как на необходимое зло. Более права на всемирно-историческое значение могло иметь само это общественно-экономическое начало славянофилов, — славянофильская община. Одно время общинное начало и выдвинулось на первый план, как по преимуществу всемирно-историческое: конечно, этому особенно содействовало то совпадение, которое находили между ним и социально-экономическими идеалами запада. Но по той же самой причине, по своему близкому соответствию западным учениям, а также и по слишком близкой связи с действительностью, учение об общине скоро перестало

быть специальным достоянием славянофильства и освободилось от его метафизического обоснования. Чтобы проследить дальнейшую судьбу этого учения, нам пришлось бы выйти из пределов славянофильства в область других направлений русской общественной мысли. У истинных славянофилов идея общины никогда не имела самостоятельного значения. Славянофилы ценили общину не столько как справедливую форму социальной организации, сколько как бессознательное выражение чувства христианской любви, т. е. как проявление религиозного начала, присущего русскому народному духу.

Религиозное начало и было тем элементом, который всего удобнее мог быть и действительно был положен в основу славянофильского возрождения. Потребность поставить это религиозное начало выше национального проявляется весьма рано в славянофильстве. Еще в 1858 г. Кошелев сводит к этому свое разногласие с И. С. Аксаковым, по поводу программы, напечатанной Аксаковым при объявлении об издании газеты «Парус»: «Наше знамя, — писал И. С. Аксаков в этом объявлении, — русская народность, как залог новых начал, полнейшего жизненного выражения общечеловеческой истины». «Программа ваша, — отвечает А. И. Кошелев, — хороша, очень хороша; но жаль, что вы выставили знаменем не вещь, а форму... Одна народность не доведет еще нас до общечеловеческого значения... Вера, одна вера может... создать нечто органическое. Ее-то вы, по ложной стыдливости, боитесь поставить... во главу угла. *Без православия наша народность — дрянь.* С православием наша народность имеет мировое значение. Как ваша программа ни хороша, а ее подписать я бы не мог»*.

Исходя из этого заявления, мы могли бы остановиться на деятельности редактора «Русской беседы» и сотрудника другой «Беседы», «в статьях и наклонностях» которой Леонтьев своим привычным нюхом почуял «*другое славянофильство*»⁵, в противоположность «белому славянофильству Данилевского»**. Но это ответвление слишком скоро свело бы нас с почвы славянофильства и привело бы к воззрениям прогрессивной части русского общества. Мы сейчас и придем туда же, но путем несколько более длинным — путем анализа последовательного развития славянофильской богословской идеи. Предварительно отметим, однако же, еще один признак поворота к «другому»

* Колюпанов Н. П. Биография А. И. Кошелева А. И. Кошелев. Т. II. С. 250, 251.

** Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 195.

славянофильству, признак, относящийся ко времени, когда содержание «белого славянофильства» уже вполне выяснилось. Я говорю о знаменитой речи Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике 1880 г., — той речи, в которой автор старца Зосимы провозглашал, что «стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком». В противоположность проповеди национального эгоизма и ненависти к Европе, знаменитый писатель восклицал в этой речи: «о, народы Европы и не знают, как они нам дороги!» и с воодушевлением пророчествовал: «впоследствии — я верю в это — мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить — внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону». Итак, братское единение христиан во всемирной Церкви как цель, и всеобъемлющие свойства русской души как средство, — этот логический вывод из славянофильской идеи о религиозной всемирно-исторической миссии русского народа уже обрисовался в речи Достоевского совершенно отчетливо.

«И ты, Брут!» — восклицает по поводу этой речи К. Леонтьев*. Следя за деятельностью Достоевского, только что он начал надеяться, что автор братьев Карамазовых выйдет, наконец, «на настоящий церковный путь» — «и вдруг эта речь! Опять эти “народы Европы”! Опять это “последнее слово всеобщего примирения”!»

Что бы, в самом деле, значило это «последнее слово» в устах писателя, проповедовавшего смирение и терпение, необходимость нравственного самоусовершенствования и тщету общественной деятельности? С своею моралью монаха и отшельника, каким образом Достоевский рассчитывал осуществить «великую общую гармонию» и «внести примирение в европейские противоречия»? «Братство и гуманность, — мог возразить ему Леонтьев, — действительно рекомендуются Св. Писанием Нового Завета, — для *загробного* спасения *личной* души; но в Св. Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия: Христос нам этого не обе-

* Там же. Т. II. С. 297.

щал», — напротив, Евангелие прямо и ясно говорит об «ухудшении человеческих отношений под конец света» *. Припомним, кстати, и другого нашего знаменитого писателя, который, тоже основываясь на христианской морали, выводил из нее, что всякое усовершенствование в условиях материальной жизни есть только увеличение греха в мире, что истинная жизнь состоит не в сумме материальных благ, а в духовном делании и что когда эта жизнь наступит в полноте, — род человеческий на земле должен прекратиться. Так или иначе, — будет ли конец этого мира сопровождаться всеобщим раздором, войной всех против всех, или одухотворенное человечество незаметно для себя самого перейдет из этого мира в будущий, — во всяком случае, *будущий мир и личное блаженство* остаются конечной целью христианина. Какова же может быть роль христианского начала в настоящей общественной жизни человечества, и какую можно основать на нем социальную мораль и политику?

Ответом на этот вопрос служит вся литературная деятельность нашего блестящего философа Вл. С. Соловьева. Смелою рукой он свел царство Божие с неба на землю и слил религию и прогресс, христианство и альтруизм, небесное и земное, божественное и человеческое в одной основной мистической идее «богочеловечества».

В какой-то своей статье К. Леонтьев сравнивал свою литературную деятельность с луной, которая постоянно обращена к наблюдателю только одною своей стороной; другая — и притом более важная — остается совершенно неизвестною. С гораздо большим основанием можно было бы приложить это сравнение к Вл. С. Соловьеву. Соловьев начал свою деятельность как философ, продолжал как богослов и, кажется, хочет закончить как публицист. Конечно, не по его вине, — только последняя часть его деятельности известна большой публике. Между тем в публицистических статьях своих Вл. Соловьев развивает, — преимущественно в полемической форме, — только критическую, отрицательную часть своего учения. Догматической, конструктивной стороны здесь почти совсем нет, между тем как обе эти стороны его учения находятся в самой тесной связи. <...>

Практические выводы Соловьева из изложенных теорий нет надобности излагать подробно: выводы эти у всех в памяти. Религиозная задача — выше всего на свете и безусловно выше национальности. Задача эта, слияние человечества с Божеством, по самому существу своему всемирная и требует для своего вы-

* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 300.

полнения всемирной Церкви, вооруженной силами всемирного государства. Русский народ призван к решению этой задачи, но первым шагом к этому решению должен быть акт национального самоотречения: отречения от узкой формы национальной церкви. Таково необходимое средство для спасения человеческого рода. Но это средство, первое для осуществления всемирно-исторической миссии России, само является для проповедника абсолютного идеала целью, и довольно отдаленной. К достижению ее должны быть изысканы ближайшие средства. Самым первым препятствием являются при этом все теории и настроения национального самоограничения и эгоизма. Соловьев и делается их горячим противником и вступает на путь публицистической борьбы. Борьба эта сравнительно недавно началась и не может считаться законченной; было бы поэтому преждевременно произносить о ней какое-либо общее суждение. Но нельзя, однако, не заметить, что по мере того как борьба затягивалась, собственная точка зрения публициста-богослова как будто до некоторой степени переставлялась. Не то чтобы мы имели право заключать, что основные задачи Соловьева в чем-нибудь видоизменились: ни в одном из печатных произведений, сколько нам известно, автор ни от чего не отказывался из высказанного раньше. Но его последние цели — проникновение человечества христианством с помощью всемирной Церкви — как-то отодвинулись и ступевались, а ближайшие средства — борьба со всевозможными формами национального эгоизма — все более и более делались целями сами по себе. Вместе с тем все резче подчеркивались точки соприкосновения между взглядами Соловьева и воззрениями прогрессивной части нашего общества, и в то же время все полнее забывались коренные особенности и основные идеи его общего мировоззрения. В результате Соловьева стали, говоря его словами, «укорять в последнее время за то, что он будто бы перешел из славянофильского лагеря в западнический, вступил в союз с либералами» и т. п.* Отвечая на эти «упреки», Соловьев мог с полным основанием доказывать, что своей проповедью он не только не отрицает, а, напротив, возрождает к новой жизни старое славянофильство; что, во всяком случае, развивая его гуманистические элементы, он остается более верным его истинному духу, чем официальные защитники славянофильства из лагеря националистов. Таково, как мы думаем, и есть в действительности отношение соловьевских теорий к идеалам старых славянофилов. <...>

* Национальный вопрос в России. Т. II. С. 322.

Таким образом, теократический идеал был приведен в гармонию с «либерально-эгалитарным прогрессом», вера примирена с неверием. Способ, каким это было сделано, конечно, должен был вызвать протест со стороны того и другого: для верующих оставалось слишком мало христианства в новой исторической конструкции Соловьева, а для неверующих его было все еще слишком много. Оба направления могли бы не без успеха сопоставлять эту конструкцию с действительными историческими данными и находить в них фактические опровержения. Но одно обстоятельство трудно отрицать при всем этом, это — то, что отождествление религии с прогрессом было последним логическим выводом из гуманитарных всемирно-исторических тенденций старого славянофильства. И в этом направлении, как в направлении националистическом, славянофильская доктрина исчерпала сама себя и пришла к своей противоположности. «Либерально-эгалитарный прогресс» представлял, действительно, не меньший контраст с исходными пунктами славянофильской доктрины, чем теория национального эгоизма. Своей критикой русского национализма Соловьев блестящим образом доказал последнее, доказал противоречие между национализмом и истинной сутью славянофильства. Зато своим собственным построением он лучше всего иллюстрировал первое, несовместимость славянофильства с современными этическими и общественными воззрениями. Материал для общего суждения об эволюции славянофильства лежит теперь перед нами, благодаря Соловьеву, законченным, и нам остается только подвести ко всем нашим предыдущим наблюдениям и рассуждениям общий итог.

* * *

В основе старого славянофильства лежало внутреннее противоречие. Идея национальности мешала дать должное развитие идее мессианизма; а мессианская идея мешала раскрытию идеи национальности. В русской народности ценили религиозное начало, а в религиозном начале ценили его народную форму. При дальнейшем развитии учения это противоречие вышло наружу и повело к тому, что две основные идеи старого славянофильства разделились, и каждая из них получила отдельное логическое развитие. В основу этого дальнейшего развития положены были, по-видимому, живые и ценные начала. На помощь при обосновании идеи национальности призвана была историческая и общественная наука; а всемирную задачу России по-

пробовали построить на высших этических требованиях. И однако же результаты вполне последовательного, логического развития обеих идей оказались мало удовлетворительными. В теории это развитие привело русский национализм к метафизической концепции «всемирно-исторического типа», а русский мессианиззм — к химере всемирной теократии. Прилагая эти теории к практике, наши националисты пришли к обскурантизму и к систематической защите реакции; а наши мессианисты спаслись от этих выводов только тем, что, худо ли, хорошо ли, приладили свое мировоззрение к теории прогресса.

Чем же объясняется такая неудовлетворительность результатов? Тем, очевидно, что в самом принципе славянофильского учения заключался элемент, портивший самые верные идеи, самые благие намерения, раз только они соприкасались с славянофильскою почвой и употреблялись для возрождения старого учения. Этим вредным элементом был, с нашей точки зрения, безусловный характер, абсолютизм славянофильского учения, незаконно переживший его метафизическую основу. В учении о национальности нельзя не считать в высшей степени ценной ту идею глубокого своеобразия, оригинальности всякой национальной жизни, на которой стояло славянофильство. Несомненно, что эта идея о вполне индивидуальном характере каждой общественной группы находит свое полное оправдание в современной общественной науке. Но стоит только объяснить это своеобразие национальности из присущего ей народного духа, как этим самым народная индивидуальность делается абсолютной, неразложимой, и все дело оказывается испорченным. Народность без духа — это будет тогда «этнографический материал»; народность одухотворенная — это или звено во всемирно-исторической цепи, или замкнутый в себе «культурно-исторический тип», неподвижный и предустановленный, как зоологические и ботанические типы старого естествознания. Современная общественная наука не знает такой классификации народов — на бездушные и духовные, и не проводит такой резкой разницы между этнографическим материалом и культурною формой. Национальность для нее не есть причина всех явлений национальной истории, а скорее результат истории, равнодействующая, составившаяся из бесконечно сложной суммы отдельных исторических влияний, доступная всяким новым влияниям. Вопрос о заимствовании для нее не есть метафизический вопрос о разрушении народной сущности, а просто вопрос практического удобства. Таким образом, и все ужасы, которыми грозило славянофильство обьевропеившейся России:

потеря самобытного типа, превращение в неорганическую массу и т. д., для современной науки суть только призраки построенного метафизикой воображения. Всякий народ живет для себя и своею жизнью; это признала реальная наука нашего времени, но это не мешает ей признать также, что в основе всех этих отдельных жизней лежат общие социологические законы и что по этой внутренней причине в бесконечном разнообразии национальных существований должны отыскаться и сходные, общие всем им элементы социального развития.

Как абсолютизм национальный чужд современной социологии, точно так же абсолютизм религиозный чужд современной этике. Раз ставши на почву этого абсолютизма, славянофильство, если хотело быть последовательным, действительно не могло помириться ни с каким другим более скромным решением всемирно-исторической задачи, чем водворение царства Божия на земле и всемирная теократия: к этому выводу поневоле приводила безусловность нравственно-религиозного требования. Но такой безусловности не признает современная этика, или, точнее говоря, она ищет обоснования этой безусловности в другом месте, не в метафизике и религии. Самая попытка Соловьева есть, в сущности, некоторый компромисс между современными этическими стремлениями и аскетическим идеалом исторического христианства. Как всякий теоретический компромисс, он должен был в конце концов разложиться на свои противоречия и привести к одному из двух крайних выводов. Противники Соловьева стали на сторону средневекового идеала, сам Соловьев склонился на сторону современных воззрений. Но, не говоря о том, что вопрос о совместимости того и другого остается открытым, и в свое последнее решение Соловьев внес черты религиозно-нравственного абсолютизма. В результате всемирно-историческая задача человечества представилась ему гораздо яснее, чем она представляется современной науке и даже современной прикладной социологии, современной теории прогресса. Это чересчур ясное представление о конечной цели человечества не соединяется ли иногда с недостаточно отчетливым понятием о его ближайших, более низменных, но и более насущных задачах? Не переворачивается ли вверх дном при таком изменении естественной перспективы вся иерархия человеческих целей, стремлений и обязанностей? Не рискуем ли мы при этом ближайшему предпочесть дальнейшее, нравственному требованию отдать преимущество перед требованиями права? Не очутимся ли мы, пойдя этим путем, перед давно знакомым утверждением, что юридические начала слишком

тесны для человечества, призванного к чему-то высокому, «даже, кажется, небесному», как шутливо выразился Алмазов? Все эти вопросы относятся, впрочем, более к теории, чем к теоретику; литературная деятельность Соловьева не дает до сих пор достаточных поводов к тому, чтоб эти вопросы ставить, и тем менее дает достаточно материала для того, чтобы их решать по отношению к нему лично.

Итак, абсолютизм, метафизический и религиозный, составлял и продолжает составлять самую резкую разграничительную черту между славянофильством и современным мировоззрением. В старом славянофильстве абсолютизм этот был вполне понятен: он естественно и необходимо вытекал как из условий воспитания представителей славянофильства в патриархальной семейной среде, так и из состояния тогдашней европейской мысли. Поэтому славянофильство было совершенно органическим продуктом того поколения, которое его создало; и поэтому-то, в сущности, оно должно было умереть с этим поколением. Следующие поколения старались продлить его жизнь путем привлечения свежих элементов со стороны: с помощью реальной науки или социальной морали. Но результаты, как ни смотреть на них, получались, во всяком случае, уже не те. Старый славянофил, в лице И. С. Аксакова или Д. Ф. Самарина, встречаясь с такой ультраславянофильскою попыткой, как теория Соловьева, не узнавал в нем славянофила и отказывался от всякого духовного родства. Почему же? А потому, отвечает нам И. С. Аксаков, что все это — «благородно», «красиво», но... не куплено кровью сердца, не выношено в душе, не вытекает из сильной привязанности, а сочинено и выдуманно «в просторной пустоте» отвлеченной мысли. Старый славянофил мог быть логически непоследователен, мог основывать свое учение на идеях, внутренне противоречивых, но это учение выросло из современной ему действительности и *жило* поэтому своей особенной своеобразной жизнью. Эпигоны славянофильства — последовательнее, но «душа, смысл явлений выпали из их диалектической схемы». А известно, что где нет души, нет и жизни. Стало быть, старый славянофил был прав. Истинное славянофильство, «кровное», не теория только, а живой тип общественной мысли, — это славянофильство прекратило свое существование. Теперь органический процесс русской жизни и мысли давно уже дает другие «кровные» результаты. А славянофильство *было* когда-то... Теперь оно умерло и не воскреснет.

