

Наша культура и всемирное единство¹

Замечания на статью г. Влад. Соловьева: *Россия и Европа*.
(„Вестник Европы“, 1888, февр. и апрель).

Чти отца твоего и мать твою и благо ти
будет, и долголетен будеши на земли (Катехизис,
глава: *О любви*).

Как бы нам не ошибиться? Как бы нам не придать этой статье г. Влад. Соловьева больше значения, чем он сам ей придает? В самом деле, не смотря на свой громкий и решительный тон, эта статья просто неуловима по зыбкости своих рассуждений, по разнообразию и неопределенности своих точек зрения. Не даром она так удобно нашла себе место в *Вестнике Европы*. Сначала кажется, что главная цель автора — воевать против „национальной исключительности“; но скоро место этого врага заступает другой — самая книга Н. Я. Данилевского *Россия и Европа*. Дело идет уже не о вредном стремлении книги к „национальной исключительности“, а о том, чтобы отыскать в книге умственную беспечность, „незнакомство с данными“, „произвольные измышления“, одним словом отнять у книги всякое научное достоинство. Для этой цели г. Соловьев часто утверждает то, чего ему вовсе не нужно, и не соглашается на то, что ему ничуть не мешает, но он действует самым решительным образом, как будто именно с уничтожением этой книги у нас должна исчезнуть и всякая „национальная исключительность“.

Кроме того, в статье г. Соловьева рассеяно много самых пессимистических замечаний об нашей культуре, всяких уколов нашему народному самолюбию; именно с этой стороны статья пришлась иным читателям чрезвычайно по вкусу. Но разве все это имеет какую-нибудь силу против национальной исключительности? Г. Соловьев во всех этих замечаниях как будто даже ее одобряет; он как будто хочет сказать не то, что национальная исключительность есть зло, а что мы, русские, не имеем будто бы на нее никакого права, что мы не доросли до нее, не смеем на нее претендовать. Пусть и так, но что же из этого следует?

Между тем, ради этого вывода, г. Соловьев счел нужным рассмотреть и *Дарвинизм* Н. Я. Данилевского, и мои книги *Борьбу с Западом* и *О вечных истинах*. Он старается различными средствами уронить эти книги в глазах читателей, не столько потому, что не согласен с их содержанием, но главным образом для того, чтобы читатели как-нибудь не подумали, что в них есть нечто самобытное, оригинальное. Боже мой! Какие жестокие меры против „народного самочувствия“! Пусть эти книги действительно так слабы и незначительны, как вы того желаете; но ведь есть и будут другие, истинно хорошие русские книги. Что же нам с ними делать? Ужели, необходимо огорчаться от их достоинств и сомневаться в них, сколько хватит сил? Из вражды к „национальной исключительности“ г. Соловьев желает думать, что мы, русские, „один из полудиких народов востока“, что философия у нас даже невозможна, что искусство, наука и литература, хотя существуют у нас, но ничего не обещают впереди и отныне будут клониться к упадку. Какая странная логика! Не лучше ли было бы доказывать, что когда у нас будет много прекрасных, самобытных книг, когда мы перестанем быть полудикими, когда у нас процветет философия, наука и литература, тогда-то мы и будем совершенно безопасны от „национальной исключительности“?

¹ «Русский Вестник», СПб, июнь 1888г., с. 200-256

Но бывает в человеческой душе какое-то странное ожесточение. Когда другие думают и действуют не по-нашему, то мы приходим к мысли и желанию — отнять у них всякую силу и жизненность, обезличить их, обратить в бесцветную и бездейственную массу — и тогда заставить их делать и думать, как мы того желаем, Отсюда высокомерие и недоброжелательство, отсюда слепота и глухота к явлениям жизни. Помешали г. Соловьеву разные русские книги, русское искусство, русская литература: ну он и стал в них сомневаться, чтобы себя потешить; может быть даже ему нужно себя *утешить*, и тогда нам следует пожалеть его.

Впрочем, общие взгляды на способности русского народа, на достоинства и недостатки нашей литературы, искусства, науки, философия, — все это такие неопределенные и широкие вопросы, что в них нельзя и требовать безошибочности и можно дать простор выражению всяких личных вкусов и пристрастий. Многие жестоко негодуют на г. Соловьева за сделанные им оценки, и, думаем, негодуют справедливо; в этих оценках очень ясно обнаружился тот *недостаток любви*, в котором упрекал его когда-то И. С. Аксаков. Г. Соловьев отвечал на это, что он не раз заявлял о своей любви к России: да разве любовь доказывается заявлениями? Она обнаруживается в том сердечном внимании к предмету, которое не допускает легковесных суждений и которое дает нам великую пронизательность в понимании достоинств того, что нам дорого. В этом отношении г. Соловьев, конечно, провинился непростительно своими задорными и небрежными выходками. Но, повторяем, тут он желал воспользоваться неопределенностью предмета; пусть же его пользуется. Все признали, кажется единогласно, что заметки его отличаются более недоброжелательством, чем остроумием и меткостью; вообще, можно надеяться, что за справками о состоянии русской науки и русского искусства никто не пойдет в статью г. Соловьева.

Но на свою беду и к нашему огорчению, на пути, своей мысли он встретил не только общие места, а некоторого определенного писателя и определенную книгу этого писателя. Тут положение дела совершенно изменяется. Книга Н. Я. Данилевского есть произведение превосходное, между прочим, и по ясности и полноте мысли, в ней, изложенной, и по точности выражения этой мысли. Следовательно, тут нет места никаким снисхождением и отговоркам, да тут готова и самая мерка ясности и правильности суждений того, кто читает и критикует. Между тем, г. Соловьев ничуть не остановился в смелости и поверхности своих соображений: он, что называется, *уничтожил*, книгу, и сделал это с такой же легкостью, с какою провозгласил, что будто бы русская наука и литература должны отныне клониться к упадку. Вот его главный грех и вместе главное наказание. Мы попробуем разобрать здесь его возражения, так как считаем некоторым долгом, по мере нашей возможности, помочь в этом деле читателям. Мы увидим, что не то слабо, на что г. Соловьев нападает, но что сам он на этот раз явился печальным образчиком немощи русского просвещения.

I.

Обвинения

Говорю *обвинения* не в переносном смысле, а в буквальном, потому что наш критик переносит в конце концов все дело в область нравственности и религии. Сначала, правда, он, почему-то, вовсе не хотел восходить до этого высшего трибунала. Он говорил:

„Опровергать эти положения (книги *Россия и Европа*) 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*²

Но потом он без всяких оговорок и переходов стал высказывать такого рода суждения:

„Национализм, возведенный в систему нашим автором, противоречит основной христианской и гуманитарной идее (единого человечества)“, так что „это опровергает его в глазах людей с искренними христианскими убеждениями, или же особенно чутких к высшим нравственным требованиям“³.

Какие страшные обвинения! Они до такой степени страшны, что даже теряют правдоподобие. Не даром автор первоначально вовсе не хотел рассматривать дело с этой стороны; он, конечно, чувствовал, что тут нужна величайшая осмотрительность и что в подобные обвинения чаще всего пускаются люди, которые сгоряча ищут не самого правильного, а только самого сильного оружия против своих противников. То ли дело логика, или исторические факты? Почему бы ими не ограничиться?

Но г. Соловьев не удержался и, желая показать всю слабость русских умов, торжественно провозгласил теорию Данилевского не-христианскою.

„Идее племенных и народных делений“, говорит он, „(принятая как высший и окончательный культурно-исторический принцип), столь же мало, как и юлианский календарь, принадлежит русской изобретательности. Со времен вавилонского столпотворения мысль и жизнь всех народов имели в основе своей эту идею национальной исключительности. Но европейское сознание, в особенности благодаря христианству, *возвысилось решительно* над этим по преимуществу языческим началом и, не смотря даже на *позднейшую националистическую реакцию*, никогда *не отрекалось вполне* от высшей идеи единого человечества. Схватиться за низший, на 2.000 лет опереженный человеческим сознанием, языческий принцип суждено было лишь русскому уму“ (апр., стр. 727), и в другом месте:

„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 до-христианскому, но даже до-римскому воззрению“ (стр. 737, апр.).

Обвинения эти, очевидно, заходят так далеко и занеслись так высоко, что падают сами собою. Ну как можно подумать, что человек с таким светлым умом и такой истинный христианин, как Н. Я. Данилевский, стал проповедовать „языческий принцип“? „Что он не разумел главной истины, возвещенной людям в Галилее? Что он „решительно отрекся от высших требований христианской религии и лучших заветов истории“?

Совершенно ясно, что такая странная загадка должна иметь какую-нибудь очень простую разгадку, но что г. Соловьев трудится не над тем, чтобы понимать книги и людей, о которых судить, а напротив избрал темою своего красноречия тот загадочно-нелепый вид, в котором ему представляются эти люди и книги.

Разрешение загадки можно найти уже в приведенных нами местах, в самой формуле ужасных обвинений. Что значит „единое по природе“ человечество? По обыкновенному пониманию это значит, что *природа у всех людей одна*, что они

² „Вестн. Европы“, 1888, февр., стр. 747.

³ „Вестн. Европы“, апрель, стр. 753.

равны между собою по своей природе, следовательно, и „по нравственному назначению“. Г. Соловьев сам нередко употребляет это слово *равенство*; но потом, без всяких оговорок, ставит на место его *единство*, а „единству“ он дает совершенно другой смысл — и в этом-то простейшем софизме заключается источник всего его воодушевления!

Под единством он понимает такое отношение между людьми, по которому они образуют „единое и нераздельное целое“. Вот будто бы в чем „лучший завет истории“, „высшее требование христианства“, вот почему заслужил похвалу и Фихте, воображавший будто бы, что в немецком народе „сосредоточен весь разум человечества“.

Попробуем, однако, ясно и твердо отличить единство от равенства. Это два понятия ничуть не совпадающие, и все рассуждения г. Соловьева превосходно подтверждают только то логическое учение Гегеля, что где есть различие, там непременно в известном отношении окажется противоречие. Если мы признаем всех людей равными, как по-христиански следует и как твердо веровал и исповедовал Н. Я. Данилевский, то каждый человек, взятый отдельно, какого бы племени и положения ни был, будет для нас одинаковым предметом человеколюбия и нравственного долга. Мы тогда не задаем себе никакого вопроса об его отношении к остальному человечеству. Вот к чему ведет понятие *равенства*. Если же мы каждого человека считаем *частью* единого человечества, то, как часть, он, конечно, будет равен другим частям и будет равняться с ними также в том, что, *вообще говоря*, он связан с целым и с соседними ему частями; но тут сейчас же являются вопросы, не различается ли он от других частей в других отношениях? Части всякого целого могут быть различны по своему достоинству, по значению для целого и даже по свойству и по большей и меньшей крепости самой связи, соединяющей их с целым. Таким образом, единство в известном отношении непримиримо с равенством, и равенство не может безусловно согласоваться с единством.

Нет сомнения (как странно нам в этом уверять!), что Данилевский отвергал всякое неравенство людей „перед Богом и его святою церковью“. Но поэтому он даже и не задумывался над тем *единством*, которое г. Соловьев принимает за столь ясную и великую истину. Средоточие человечества, по Данилевскому, находится в Боге, для которого все мы равно дети, как проповедовал Христос. Связь человека с Богом бесконечно сильнее, чем все связи, которые могут существовать и образоваться между людьми; она сохраняет свою силу и тогда, когда эти связи слабеют и разрушаются.

Полагаем, что так это должно быть для всякого истинно-религиозного человека. что это и есть главная христианская идея, высшее требование христианства.

К чему приводит г. Соловьева желание какого-то другого *единства*, мы сейчас увидим. Но все его нападения на Данилевского, все его страшные обвинения происходят только оттого, что он на место истинного равенства подставляет свое мнимое единство.

II.

Начало народности.

Очень жаль, что г. Соловьева, порицая так сильно принцип национальности, нигде не объясняет, чем же именно он противен нравственности, все равно, высшей или низшей. Речь о появлении и свойствах этого принципа находится на страницах

744 и 745 (февр.), но ровно ничего определенного в себе не заключает. Тут бросается в глаза только разве насмешливый отзыв о Фихте: „Прежде всех отличился в этом деле знаменитый Фихте“, при чем ни мало не объясняется, почему такая ирония постигла этого доблестного и по всем правами, знаменитого философа. Мы можем только отсюда видеть, как высоко залетел г. Соловьев, объявляющий себя поклонником *крылатых* теорий. Утешьтесь, русские писатели и художники! Не вы одни кажетесь *ползучими* нашему парящему на высоте мыслителю; вероятно, многие гении и великаны Европы окажутся у него тоже какими-то козявками!

Безнравственность принципа народности г. Соловьев, кажется, считает вовсе и не требующею доказательств. Он, вообще, держится методы не развивать своих мыслей, а только утверждать их на разные лады. Между тем вся его статья, конечно, имела бы некоторый смысл и оправдание именно тогда, если бы он объяснял в ней предполагаемое им противоречие между нравственностью и национализмом. Тогда нам было бы видно также, что это такое, действительное ли убеждение, или только ссылка на него. Но он ограничивается одною ссылкой. В самом начале он говорить о книге Н. Я. Данилевского так:

„Автор стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельскою проповедью“ (стр. 744, февр.).

После этого, что же еще говорить! Если начало народности, на котором основана книга Н. Я. Данилевского, есть не более как начало *племенного и национального раздора*, то, конечно, остается только негодовать и возноситься в сферы „высших нравственных требований“. Посмотрите, ведь тут так и сказано: *раздора*, не разделения или обособления, а прямо *раздора*.

От г. Соловьева можно было бы, казалось, ожидать хоть небольшого умения обращаться с понятиями, умения не брать вещи с одной стороны. Какой предмет, какое явление в человеческом мире не может сделаться источником раздора? Все, что угодно, право, собственность, религия, всякая сфера, где один человек вступает в отношение к другому, все может быть источником и любви и вражды, и согласия и раздора. Человек есть странное животное. Наивный Плиний замечает: „Свирепые львы не воюют между собою, змеи не жалят змей; да и чудища морские и рыбы свирепствуют только против существ другого рода. А человеку, божуся, человек же всего больше наносит бедствий“ (Hist. natur. L. VII). Все это происходит оттого, что, по богатству развития, мир человеческий порождает внутри себя огромное разнообразие, которого вовсе не существует у каких-нибудь животных одного рода; при этом, человек возводит свои мысли и желания до такой силы, что легко ставит их выше своей жизни и смерти; так что и в самом обилии бедствий, терпимых одними людьми от других, все-таки сказывается превосходство человека над животными. Войны, конечно, скоро прекратились бы, если бы вовсе исчезла между людьми готовность жертвовать своею жизнью, то есть черта высокой доблести.

Все это мы говорим не для того, чтобы защищать раздор и войну; мы хотим только показать, что, каким бы великим злом ни были войны, но то, из-за чего они ведутся, и те силы, которые в них действуют, могут быть однако же прекрасными благами. Так, пожар есть, конечно, большое бедствие, но огонь вообще ничуть не зло, а великое и незаменимое благо.

Что касается до начала народности, то положительная сторона его очень ясна. Положительное правило здесь будет такое: народы, уважайте и любите друг друга! Не ищите владычества над другим народом и не вмешивайтесь в его дела!

Эти требования станут нам яснее, если посмотрим, к чему именно они должны быть прилагаемы. Начало народности имеет силу главным образом как поправка или дополнение идеи государства. Государство есть понятие преимущественно юридическое — люди живут, связанные одною властью и

подчиненные одним законам. Это понятие долго имело силу в своем отвлеченном виде. Для государства все равно, к какой народности принадлежит тот или другой его подданный; но мы теперь знаем, что для подданных это не бывает и не может быть равно. И вот, в начале нынешнего века стала возникать сознательная идея (при чем и знаменитый Фихте отличился), что наилучший порядок тот, когда пределы государства совпадают с пределами отдельного народа. Эта идея была возбуждена завоеваниями Наполеона Первого; на факте же, на деле, значение народности обнаружилось в России, в 1812 году, когда силы всей Европы сокрушились от неодолимого сопротивления русского народа. Потом та же идея заправляла всю историю Европы до наших дней: совершилось освобождение Греции, Сербии, Болгарии, соединилась в одно государство Италия, потом Германия, и, даст Бог, эти освобождения и соединения пойдут и дальше и будут доведены до наилучшей сообразности с идеею, которая ими руководит. Европа ищет для себя самого естественного порядка и все тверже и спокойнее укладывается в свои естественные разделы; не будь великого *интернационального* зла, социализма, начало народности, исповедуемое Европою, обещало бы ей успокоение. Г. Соловьев смотрит на это с негодованием; он видит в этом некоторое возвращение языческого начала, „националистическую реакцию“. Как жаль, что он так высоко залетел! Если подойти к делу ближе, то мы увидим, напротив, что одухотворение мира подвигается несколько вперед. Теперь мы требуем, чтобы государство не было только мертвою, сухою формою, чтобы оно имело живую душу, чтобы его подданные соединялись не одними узами закона, а были связаны мыслями и желаниями, родством физическим и нравственным. Нашему веку свойственно меньше понимать и ценить всякие духовные связи и духовные формы. Мы знаем теперь, что языки людей, их обычаи, нравы, вкусы, песни, сказки, и т. д., что все это не произвольные, случайные выдумки, а все тесно связано и растет в этой связи, развиваясь под влиянием глубокого единства. В силу таинственного морфологического процесса род людской разделился на племена, и каждое из них представляет не только особую внешнюю форму, но и особую форму душевной жизни, самый ясный признак которой состоит в особом языке. Принцип национальности и состоит в стремлении к тому, чтобы не чинилось насилия этому человеческому развитию, чтобы не была разрываемая естественная связь между людьми и не были они сковываемы против их воли.

Национализм нашего века вовсе не похож на национализм древнего мира. У язычников, можно сказать, всякий народ хотел завладеть всеми другими народами; у христиан явилось правило, что никакой народ не должен владеть другим народом. Современное учение о народности, очевидно, примыкает к учению любви и свободы.

В одном месте, своей статьи г. Соловьев указывает на различие между взглядами Данилевского и взглядами прежних славянофилов.

„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“.

Это различие, по мнению г. Соловьева, явным образом обращается во вред теории Данилевского.

„Коренные славянофилы, 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“ (стр. 746, февраль).

Тут чересчур много слов и в каждом слове оговорка; но смысл все-таки тот, что признание русского народа „носителем окончательного всечеловеческого просвещения“ ближе к христианской идее, чем теория Н. Я. Данилевского.

Между тем, несколькими строками выше, тот же г. Соловьев, восставая вообще против „национального самочувствия“, говорит, что это самочувствие легко приходит к такой *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“.

Формула, как видит читатель, довольно логическая; но г. Соловьев справедливо осуждает иные ее последствия.

„Такою формулой, говорит он, освящается всякое насилие, угнетение, бесконечные войны, все злое и темное в истории мира“ (стр. 745).

Не ясно ли, однако, что эта формула как раз и совпадает с учением прежних славянофилов? Выходит, что это учение в одно время и ближе к христианской идее, и ближе к „освящению всякого насилия, угнетения“ и пр. и пр. Вот как трудно рассуждать о „солидарности всего человечества!“

Если мы, без шуток, вспомним, что в древности первым народом считали себя греки и римляне, а в новой истории немцы, французы, англичане, то значение этого первенства в истории мира нам представится довольно ясно. В последовательном преобладании этих народов историки именно и видели то, что дает всей истории вид некоторого объединения, хотя это преобладание достигалось, конечно, посредством „всякого насилия, угнетения“ и пр. и пр. Вот отчего и первые славянофилы, когда в них пробудилось живое чувство народности, стали представлять себе будущее России в том самом виде, в каком историки изображали судьбы всякого великого народа, то есть, в виде преобладания над другими народами и управления ходом всемирного прогресса.

Н. Я. Данилевский первый почувствовал и призрачность этих понятий об истории, и всю опасность и мечтательность этих притязаний на будущее первенство. Нельзя не подивиться той ясности ума и чуткости сердца, которая обнаружилась в этом случае. Еще недавно кто-то самодовольно утверждал, что Россия, будто бы, государство завоевательное. Данилевский в своей книге очень основательно и обстоятельно отказывается от такой ужасной чести. И кто вдумается в его теорию, тот, конечно, должен будет признать, что, отказываясь от „солидарности всего человечества“, он имел в виду также избежать и „всякого насилия, угнетения“ и пр. и пр., посредством которых некогда достигалась видимость этой солидарности; следовательно, он в своей теории ближе к христианской идее, чем иные мыслители.

Вообще, книга Н. Я. Данилевского дышит истинно славянским благодушием, отсутствием всякой народной ненависти, и, говоря о будущем, дает России только одни справедливые и великодушные задачи. Этот дух книги есть и дух теории, которая в ней излагается. Повторю здесь суждение, высказанное мною при первом появлении книги:

„Славяне не предназначены обновить весь мир, найти „для всего человечества решение исторической задачи; они *суть* только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов. Вот решение, разом устраняющее многие затруднения, полагающее предел иным несбыточным мечтаниям и сводящее нас на твердую почву действительности. Сверх того, очевидно, что это решение — чисто славянское, представляющее тот характер терпимости, которого вообще мы не находим во взглядах Европы, насильственной и властолюбивой не только на практике, но и в своих умственных построениях“⁴.

Если Карамзин горестно замечал: „прелестная мечта всемирного согласия и братства, столь милая душам нежным! для чего ты была всегда мечтою?“, то Н. Я. Данилевский, мне думается, больше других имел право предаваться мыслям

⁴ *Россия и Европа*, Предисл., стр. XXVI.

о временах грядущих,
Когда народы, распри позабыв,
В великую семью соединятся.

III.

Человечество, как организм.

Понятно теперь, почему у г. Соловьева нет вовсе доводов, объясняющих безнравственность начала народности; таких доводов и быть не может. Поэтому, на первый план он выдвигает другого рода аргумент. Главный тезис его статьи тот, что человечество образует *единый организм*. Вот что он считает „основною христианскою и гуманитарною идеею“. Сюда он подводит все те мысли о любви к *каждому* человеку, о равенстве *всех* людей, об *одинаковой* у них природе и душе, — мысли, столь знакомые и обыкновенные для нас, христиан.

„Автор *России и Европы*“, говорит г. Соловьев, „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 также 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 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 не мог отделаться и сам Данилевский, называющий в одном месте свои „культурно-исторические типы“ — *живыми и деятельными органами человечества*⁵. К сожалению, в этих словах можно видеть именно только проявление безотчетного инстинкта истины. Если бы это была серьезная и сознательная мысль автора, то ему пришлось бы отречься от всего содержания и даже от самых мотивов его труда. Если, в самом деле, культурно-исторические типы суть живые и деятельные (а следовательно в некоторой степени и сознательные) органы человечества, как единого духовно-физического организма, то понятия „общечеловеческого“ и „всечеловеческого“ получают, по отношению к частным группам, такое положительное и существенное значение, которое прямо противоречит основному воззрению Данилевского на коренную самостоятельность и необходимое обособление культурно-исторических типов. Тогда уже нужно бросить и то практическое заключение, что будто бы интересы человечества для нас не существуют и не должны существовать, и будто бы никаких обязанностей мы к нему 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

⁵ *Россия и Европа*, стр. 131.

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“ (апрель, стр. 752, 753).

Вот главное место статьи, центральное по содержанию, торжественно заявляющее определенные догматы и громко празднующее их победу. Что же мы скажем? Если такие прыжки, такие, можно сказать, „преухищренные измечтания“ необходимы для опровержения Данилевского, то, должно быть, он совершенно прав. Он непобедим, если для победы над ним, для уличения его в отсутствии истинного человеколюбия, непременно понадобилось признать, что человечество есть организм, т. е. некоторое существо, столь же обособленное и централизованное, как отдельное животное или растение.

Слова *организм, органический* употребляются беспрестанно, но многих они сбивают с пути правильного понимания. Не нужно никогда забывать, что эти выражения часто указывают только *аналогию*, только уподобление действительным организмам. Когда мы говорим о *движении* дел в каком-нибудь ведомстве, о *механизме* какого-нибудь управления, то, конечно, никто не воображает, что в присутственных местах вместо живых чиновников находятся мертвые винты, рычаги и колеса, которыми и производится дело. То же самое различие нужно делать и при употреблении терминов *орган, органический* и т. д. По аналогии с известными явлениями, можно назвать организмом государство, армию, школу, департамент, но еще лучше — народ, язык, мифологию, семейство, всякую форму, которая растет сама собою, где намеренность и сознательность отступают на задний план. Но не отличать всего этого от действительных организмов было бы большою нелепостью⁶.

Лет за пятьсот до Р. Х. сравнение государства с организмом сыграло, как рассказывают, важную роль в истории самого государственного из народов земли, римлян. Менений Агриппа укротил возмущение плебеев, рассказав возмутившимся, какая беда случилась, когда члены человеческого тела вздумали однажды восстать против брюха, и руки перестали носить пищу в рот, рот перестал ее брать, а зубы жевать; тогда все тело и все члены стали гибнуть от истощения. Та же басня теперь направлена г. Соловьевым против „узкого и неразумного патриотизма покойного Данилевского“ (апр. стр. 731). Г. Соловьев утверждает, что человечество есть „живое целое“, что оно „относится к племенам и народам, его составляющим, как реальный и живой организм к своим органам и членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела“. Значит, это есть существо даже превосходящее своим сосредоточением то, что мы обыкновенно называем организмами; ибо и в теле человека, самого совершенного действительного организма, бывает, как показал Вирхов, много местных явлений, независящих *существенно и необходимо* от жизни всего тела.

Но чем же доказывается такая организация человечества? У г. Соловьева — ничем; он, по-видимому, думает, что это вовсе и не нуждается в доказательствах. Он только пышными словами ссылается на различные авторитеты: 1) на Сенеку, 2) на Ап. Павла, 3) на „положительно-научную философию“, т. е. на Огюста Конта; он утверждает, что будто бы этот взгляд, уже со времен Ап. Павла и Сенеки вообще „разделялся лучшими умами Европы“ и даже „вошел в духовные инстинкты мыслящих людей“.

⁶ Кстати поправим здесь ссылку, сделанную г. Соловьевым. Данилевский нигде не называет культурно-исторические типы вообще *органами человечества*; но в одном месте он говорит о славянах: „ежели они по внешним или внутренним причинам не в состоянии *выработать самобытной цивилизации*, т. е. стать на степень *развитого* культурно-исторического типа, — живого и деятельного органа человечества, то..“ и проч. Тут, очевидно, другой смысл, тут разумеется некоторое участие в том, что тот же Данилевский называет *общею жизнью, общим развитием* человечества, и о чем, речь будет дальше.

Не слишком ли уже много этих ссылок? Притом, очень жаль, что все это *глухие* ссылки, то есть не показано, что те, кто тут назван по имени, или те, кто принадлежит к толпе таинственных незнакомцев, названных гуртом „лучшими умами Европы“, что они держались именно того мнения, которое так определенно и решительно высказал г. Соловьев. Нельзя же считать приверженцем теории *единого организма* всякого, кто высказывал чувство всеобщего человеколюбия, или мысль о происхождении всех людей от Адама и об одинаковом отношении их к Богу. Читатель, например, не может не почувствовать, что есть, вероятно, не малая разница между мнениями стоического пантеиста Сенеки, христианина Ап. Павла и атеиста Огюста Конта. Сей последний представитель „лучших умов Европы“ и выразитель „духовных инстинктов мыслящих людей“ именно нашего века — мог бы подать повод ко многим замечаниям. Он отвергал бытие Бога, но придумал, как известно, свою собственную троицу и проповедовал поклонение ей, Кроме Великого Существа (Grand-Etre), соответствующего тому, что г. Соловьев называет организмом человечества, Конт признавал еще Великого Фетиша, т. е. земную планету, и Великую Среду, т. е. пространство. Ничего нет мудреного, что мыслитель, одолеваемый таким неудержимым стремлением создавать мифы, воплощать, олицетворять всякие предметы, что, такой мыслитель признал человечество за единый организм. Впрочем, он ведь вводил в свое Великое Существо не одних людей, а считал его членами также лошадей, собак и вообще животных, служащих людям. Что скажет на это г. Соловьев? Не принять ли нам лучше, что все животное царство составляет один организм? Тогда мы станем, пожалуй, несколько ближе к пантеизму стоиков, который ведь, как хотите, есть действительный фазис философской мысли, не то что ваша пресловутая „положительно-научная философия“, интересная только по тупому упорству, с которым она держится своей односторонности.

Но мы оставим все эти блуждания по истории человеческой мысли. Нет никакой надобности старательно доказывать, что г. Соловьев сделал совершенно голословную ссылку на эту историю. Возьмем прямо мысль, за которую он стоит. Если человечество есть организм, то где его органы? На какие системы эти органы распадаются и как между собою связаны? Где его центральные части и где побочные, служебные? Напрасно г. Соловьев говорить, что как только Данилевский признал бы мысль *единого организма*, то „ему пришлось бы отречься от всего содержания и даже от самых мотивов его труда“. Ничуть не бывало. Книга Данилевского представляет нам, так сказать, очерк *анатомии и физиологии человечества*. Если бы мы даже вовсе отказались от физиологии, предложенной в этой книге, то анатомия осталась бы, однако, еще неприкосновенною. Культурно-исторические типы, их внутренний состав, их взаимное положение и последовательность — весь, этот анализ нам необходимо будет вполне признать, все равно, будем ли мы думать, как Данилевский, что эти типы суть *как будто* отдельные организмы, последовательно возникающие и совершающие цикл своей жизни, или же мы, вместе с г. Соловьевым, вообразим, что это „живые и деятельные (а следовательно в некоторой степени и сознательные) органы человечества, как единого духовно-физического организма“. Какую бы тесную связь между органами мы ни предполагали, но прежде всего сами органы должны быть налицо; какое бы соподчинение жизненных явлений мы ни воображали, но прежде всего должно быть дано то разнообразие, которое подчиняется единству.

Об этом совершенно забыл г. Соловьев, весь поглощенный своими мыслями об отвлеченном единстве. Он вовсе и не думает, что должен бы хоть намекнуть нам, как он представляет себе организацию человечества. Какое же право мы имеем называть что-нибудь организмом, если не можем указать в нем ни одной черты органического строения? Вместо того, г. Соловьев с величайшими усилиями

вооружается против культурно-исторических типов Данилевского и старается подорвать их со всевозможных сторон, очевидно, воображая, что, когда человечество явится перед нами в виде бесформенной однородной массы, в виде простого скопления человеческих неделимых, тогда-то оно будет всего больше походить на „живое целое“.

IV.

Естественная система в истории.

Обо всей истории культурно-исторических типов, об этой „естественной системе“ истории, г. Соловьев, на основании своего разбора, произносит следующий заключительный приговор:

„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“ (стр. 758, апрель).

Боже! Как громко и резко, а какая пуганица! Я хочу сказать, что тут набраны всякие, самые разнородные, но все *общие* упреки, так что эту характеристику можно отнести ко всякому очень плохому рассуждению, и, например, она к статье г. Соловьева применяется как нельзя лучше. Если система Данилевского несостоятельна, то, очевидно, нужно открыть ее *главный грех*, и тогда мы вполне пойдем ее несостоятельность, и не нужно будет подбирать разных частных доказательств из которых не выходит одного общего. „Произвольное измышление, обусловленное незнанием с данными“! Да что же может быть *обусловлено незнанием*? Если человек чего-нибудь не знает, то разве он так сейчас и пустится в *измышления* и притом совершенно *произвольные*?

Прошу извинения за это отступление; слог и логика г. Соловьева занимают меня, может быть, больше, чем читателя. Обратимся к делу.

Прежде всего г. Соловьев без сомнения вовсе не понимает требований естественной системы. Он приступает к Данилевскому с вопросом: „почему принято столько типов, а не больше и не меньше?“ а потом с упреком, что тот „не предпослал своей таблице прямого определения того, что он признает за особый культурно-исторический тип“ (стр. 733, 734, апрель). Можно подумать, что дело идет не об опытной, а о какой-нибудь априорной науке, напр., о геометрии. Там сперва определяют, что такое треугольник, а потом выводят различные виды этой фигуры, напр., что треугольники бывают равносторонние, равнобедренные и неравносторонние.

Но в науке наблюдательной, как история, и определение, и разделение не даны наперед, а напротив составляют искомое, суть то, что должно еще получиться из наших наблюдений и сравнений. Тип у Данилевского есть просто высшее деление, какое можно найти в истории, то есть самая широкая группа людей, о которой бы можно было сказать, что она при смене своих поколений действительно переживает некоторую историю, имеет историческую, следовательно, культурную жизнь, действительно бывает и молодою, и зрелою, и дряхлою, и наконец совершенно отживает свою жизнь. Самые ясные из этих групп прямо бросаются нам в глаза, и потому Данилевский и указывает, на них прямо, как на нечто всем известное. Но, разумеется, и точное разграничение их, и правильная характеристика, также как изложение особенностей жизни и развития каждой группы составляют

предмет долгих изысканий и совершенствуются вместе с успехами самой науки истории. Так и в зоологии, и в ботанике, некоторые главные, крупные черты естественной системы животных и растений приняты с самого начала и остаются давно неизменными, но в частности, в оценке отношений между группами, в подразделениях на меньшие группы, делаются все новые и новые шаги к полной определенности и всесторонности.

Чтобы дать оправдание некоторым своим возражениям, г. Соловьев говорит, что не стал бы их делать, «если бы мы имели дело с обыкновенною приблизительною классификациею явлений, а не с претензией на строго-определенную и точную „естественную систему истории“» (стр. 737, апр.).

Значит, г. Соловьев не понимает, что *строго-определенными и точными* бывают сразу только искусственные системы, а для естественных систем строгая определенность и точность есть лишь идеал, о полном достижении которого сейчас же — могут говорить только те, кто вовсе не понимает важности и трудности задачи. Книга Данилевского указывает только методу и общий план исследования, а вовсе не есть полная *естественная; система истории*, потому что ведь это была бы наука истории в полном ее составе. Иное дело искусственная система — она сразу бывает точна и определена. Так у нас в большом ходу деление истории по столетиям, и тут уж нет ни колебаний, ни успехов. Если событие случилось в 1799 году, то оно относится к восемнадцатому веку, а если в 1800, то к девятнадцатому. Очень точно и удобно, но именно потому, что тут не обращается внимания ни на какие естественные отношения.

Должно быть, однако же, г. Соловьев кой-что знает о естественной системе. Так у него проскользнуло следующее замечание: „В особенности составителям естественных систем приходилось устранять многое общеизвестное. Иначе, например, в классификации животных пришлось бы принять кита за рыбу“ (стр. 733, апрель).

Вот пример, прекрасно поясняющий дело. Класс рыб есть общеизвестный класс, группа, признаваемая вне всякой науки. В то же время, это группа чрезвычайно естественная, почему она и была с самого начала принята в естественной системе. Эта система, однако, вникая глубже в устройство животных, *поправила* общеизвестную группу рыб, именно отделила от нее кита, и тогда эта группа стала *совершенно* естественною.

Итак, поправки, которым постепенно подвергается естественная система, не значат, что эта система разрушается, а напротив ведут ее только к большей и большей естественности.

Между тем г. Соловьев очень смутно сообразил эти понятия и совершенно сбился в своих выводах. Он упрекает Данилевского в том, что тот прямо берет общеизвестные культурные типы; в этом он видит только „крайнюю произвольность“. Когда же он заметил, что один тип Данилевского допускает поправку, что тут нашелся кит, которого нужно отделить от рыб, то г. Соловьев чрезвычайно обрадовался этому, как отличнейшему средству для своей цели, состоящей только не в том, чтобы найти истинную систему истории, а в том, чтобы опровергнуть Данилевского.

Кит, о котором идет речь, — финикияне. Данилевский вовсе не рассуждает об этом народе и его истории; он только голословно, ссылаясь на одну лишь *общеизвестность*, соединил его (в своем перечислении типов) в один тип с ассириями и вавилонянами. Против этой *одной* строчки г. Соловьев написал несколько страниц, блистающих самою свежелою ученостью и ссылками даже на подлинные слова Ренана.

А какой же вывод из ученых изысканий? Прежде всего наш критик утверждает следующую „возможность“:

„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 во Финикии один из членов единого обще-семитического типа, или признать ее, вместе с еврейством за особую хананейскую или кенаано-пунийскую группу, или наконец выделить ее в отдельный культурно-исторический тип“ (стр. 737, апр.).

Ну так в чем же дело? Мы видим, что тут исчерпаны все возможности; когда нужно определить положение какого-нибудь предмета в системе, то можно: 1) или подвести его под класс уже известный, 2) или составить из него особый класс, притом: а) из него одного, или б) с присоединением каких-нибудь других сродных предметов. Чтобы решить вопрос, нужно приняться за точные и обстоятельные исследования; так и теперь, нужно, значит, пуститься в изучение истории финикиян, которой Данилевский никогда не изучал, почему и судил в этом случае по неточным сведениям об истории Востока, какие были общеизвестны во время писания его книги.

Но г. Соловьеву ни история вообще, ни финикияне в частности вовсе не нужны; почему он и приходит к совершенно другому заключению, преудивительному:

„Эта одинаковая возможность принять по этому предмету три различные взгляда, из коих каждый имеет свое научное 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 социальные единицы“ (там же).

Как *одинаковая возможность*? Но ведь только логически эти три случая одинаково возможны, т. е. когда дело идет о предмете неизвестном, или лучше о неизвестно каком предмете. В действительности же, когда предмет нам дан, то не три случая могут разом иметь место, а только *один из трех*. Разве же тут возможно совершенно равное „научное оправдание“? Злополучные финикияне, очевидно, только тогда не могли бы найти себе места в системе истории, если бы было доказано, что самое понятие особой культуры вовсе неприложимо к человечеству, что нет и не бывало культур, постепенно развивающихся, процветающих и падающих. Но о культуре вообще, о том понятии различных культур, в котором заключается весь узел вопроса, г. Соловьев ровно ничего не говорит. Он думал обойтись побочными средствами.

Между тем ясно, что для него осталась только *четвертая* возможность, о которой он однако не упоминает. Эта четвертая возможность та, что в человечестве и его истории вовсе не существуете, никаких делений, никакой системы. Логика самого предмета невольно вынуждает г. Соловьева к такому заключению, которое высказать он только затрудняется. Так, упомянув о том, что деление человечества по частям света и деление истории на древнюю, среднюю и новую обличаются Данилевским в искусственности, неточности и нелогичности, он замечает:

„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*, — иначе представляется дело для Данилевского“ (стр. 732 апр.).

Совершенно справедливо! Данилевский никогда не думал, никак не мог и представить себе, что деление в какой бы то ни было науке, в каком бы то ни было предмете имеет малое значение, будто бы во всех отношениях второстепенное. Только крылатые мыслители подымаются до такой высокой мысли. Данилевский же, очевидно, как способный лишь к *ползучим* теориям, вздумал воевать против того недостатка научной строгости, который так обыкновенен в исторических

сочинениях и так по душе приходится г. Соловьеву. В самом деле, историки постоянно подвержены и постоянно поддаются искушению в том отношении, что порядок фактов их науки, по-видимому, им дан заранее, именно порядок *времени* этих фактов. Поэтому иные излагатели истории вовсе и не думают о надобности точного определения периодов, а также о такой группировке явлений, которая может не совпадать с единою прямою линиею времени. Но, чем глубже понимает свое дело историк, тем чаще его рассказ вынуждает его отступать от порядка простой хроники. Вместо этих попыток, предоставленных уму и взгляду каждого историка, и вместо грубых крупных делений, не играющих никакой существенной роли, Данилевский и пожелал ясного и точного распределения фактов, общей группировки их по степени их естественного сродства и предложил теорию культурных типов. Вот его преступление против тех, кому низшие требования науки мешают предаваться высшим полетам.

На странице 739-й (апрель) г. Соловьев совершенно спутывает мысли Данилевского. Он приводит его правило: „группы должны быть однородны, то есть степень „сродства, соединяющая их членов, должна быть одинакова в одноименных группах“, и толкует, что здесь под *членами* должно разуметь отдельные народы, входящие в состав культурного типа.

Никогда этой мысли не было у Данилевского. Под членами он тут понимал всякого рода исторические события и хотел сказать, что только события, относящаяся к истории одного культурного типа, бывают связаны между собою столь же тесно, как события другого типа между собою. Это суть явления, переживаемые типом в неразрывной цепи поколений) и потому составляющие действительную историю; — такой связи не может быть между явлениями различных типов.

Между тем г. Соловьев, превратно поняв правило, выставляет против него целый ряд возражений. Например: „Любопытно было бы знать, какие члены деления — соответствующие целым великим нациям, на которые делится Европа, — можно найти в древне-египетском, или в еврейском культурном типе?“ (стр. 739). Вот в каком явном и грубом недосмотре решился обвинять Данилевского г. Соловьев, вероятно разлакомившись своими финикиянами. А затем и готово: система эта обусловлена-де незнакомством с данными истории!

Вообще заметим, что в книге Данилевского нет какого-нибудь исследования всех указанных им типов; различные свойства этих типов, различный их состав, различная история — все это предлежит труду историков. Поправки и всякое углубление и уяснение черт раз намеченных и неизбежны, и желательны: но самая идея типов вполне останется и получит лишь большую твердость .

Только два типа подробно и тщательно рассматривает книга Данилевского, именно те, которые указаны в заглавии: славянский и германо-романский; тут много определенных и обстоятельных замечаний об их составе, их исторической судьбе, их духовных свойствах и взаимных отношениях, — так что именно на этих двух типах мы можем (если желаем) изучать, что такое Данилевский называет культурным типом, и точно ли он прав, утверждая, что такие типы существуют в истории. И что же? Г. Соловьев, критикующий эту книгу, очень заинтересовался финикиянами, о которых в ней только упомянуто, и вовсе не рассуждает о типах славянском и германо-романском! Его статья называется *Россия и Европа*, но в ней вовсе не разбираются все те отношения между Россией и Европою, которые составляют самый существенный предмет книги и были путеводною нитью для всех ее мыслей! Просвещенный читатель „Вестника Европы“ не получит по статье г. Соловьева даже слабого понятия о содержании книги Данилевского. О, крылатая критика! Ты плохо видишь; но точно ли от того это происходит, что ты высоко летаешь?

V.

Объединители.

Если мы не будем признавать никаких культурных типов, если будем всячески доказывать, что в истории все путается и переплетается, так что нельзя найти в ней никаких правильных групп явлений, и бедным финикиянам нельзя вовсе указать определенного места, то отсюда еще не следует, что человечество представится нам в виде „живого целого“, в виде организма. Для такого представления, очевидно, нужно, напротив, показать в человечестве хоть какой-нибудь порядок, нужно хоть с какой-нибудь стороны, хоть в малой мере внушить мысль, что в этом организме не одна путаница, а есть и некоторое единство. Г. Соловьев это и делает в следующем месте:

„Тот обширный и законченный период в жизни исторических народов, который называется древнею историею, рядом с господством национального сепаратизма, представляет, однако, несомненное движение вперед в смысле все большего и большего объединения чуждых в начале и враждебных друг другу народностей и государств“. „Те нации, которые не принимали участия в этом движении, получили тем самым совершенно особый анти-исторический характер“.

И так, вообще говоря, в древней истории совершалось некоторое *объединение*; процесс этого объединения г. Соловьев описывает следующим образом:

„Политическая и культурная централизация не ограничивалась отдельными народами, ни даже определенными группами народов, а стремилась перейти в так называемое всемирное владычество, и это стремление действительно приближалось все более и более к своей цели, хотя и не могло осуществиться вполне. Монархия Кира и Дария далеко не была только выражением иранского культурно-исторического типа, сменившего тип халдейский. Вобравши в себя всю прежнюю ассиро-вавилонскую монархию и широко раздвинувшись во все стороны между Грецией и Индией, Скифией и Эфиопией, держава великого царя во все время своего процветания обнимала собою не один, а по крайней мере целых четыре культурно-исторических типа (по классификации Данилевского), а именно мидо-персидский, сиро-халдейский, египетский и еврейский, из коих каждый, подчиняясь политическому, а до некоторой степени и культурному единству целого, сохранял, однако, свои главные образовательные особенности и вовсе не становился простым этнографическим материалом (*т. е. культурного единства не было?*). Царство Александра Македонского (распавшееся после него лишь политически, но сохранившее во всем объеме новое культурное единство (*откуда же новое, когда никакого старого не было?*) эллинизма) расширило пределы прежней мировой державы, включивши в них с запада всю область греческого типа, а на востоке захвативши часть Индии. Наконец, Римская империя, вместе с новым культурным элементом, латинским, ввела в общее движение всю западную Европу и северную Африку, соединив с ними весь захваченный Римом мир восточно-эллинической культуры“ (апр. 727, 728).

Этот рассказ заслуживает нашего полного внимания, так как он есть единственная попытка г. Соловьева указать некоторую органическую цельность в истории человечества, несогласную будто бы с теорией Данилевского.

Но что же мы видим здесь? Если г. Соловьев действительно признает человечество за организм, то из приведенного рассказа видно, что оно есть какой-то удивительный организм, вовсе непохожий на обыкновенные организмы. Того

единства, которое изначально свойственно каждому обыкновенному организму, в человечестве сперва вовсе не было; напротив, нам говорят, что в начале человечество состояло „из чуждых и враждебных друг другу народностей и государств“. Потом, однако же, происходит „все большее и большее объединение“; но это ведь значит, что единства все-таки еще нет, а что совершается только „несомненное движение“ к единству. Три степени этого движения указывает г. Соловьев: 1) монархию Кира и Дария, 2) царство Александра Македонского и 3) Римскую империю; но он забывает прибавить, что за каждой степенью следует нечто особенное; именно, обыкновенно объединение, достигшее более высокой степени, опять разрушается. Так рассыпалось царство Александра Македонского, так распалась потом и сама Римская империя, которую г. Соловьев называет „воистину всемирною империю“ (стр. 728).

Вот какой странный процесс происходил в человечестве, при его стремлении к единству; но не нужно кроме того забывать, что были еще в человечестве *анти-исторические части*, вовсе „не принимавшие участия в этом движении“.

Не правда ли, что все это так нескладно, как только возможно? Мнимый организм человечества есть такой непонятный и путанный организм, что другого подобного нарочно не выдумаешь. Не прав ли Данилевский, разрешающий всю эту путаницу своими культурными типами?

Между тем, это не помешало г. Соловьеву заключить свой краткий обзор древней истории следующими громкими и торжественными словами:

„И так, вместо простой смены культурно-исторических типов, древняя история представляет нам постепенное их *собрание* чрез подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры. Под конец этого процесса вся сцена истории занимается единою Римскою империюю, не сменившею только, а совместившею в себе все прежние преемственно выступавшие культурно-исторические типы“ (стр. 728).

Заметьте, как тут ловко подставлена *культура*! И как хорошо выбрано слово *совместившею*, делающее такое впечатление, как будто разные культуры слились в одну. Мы видели, что объединение совершалось, как указывает сам же г. Соловьев, *через* завоевание, посредством покорения многих народов одной общей государственной власти. Так, сперва персидские цари пытались покорить Грецию, потом греки покорили персидское царство, потом римляне покорили и греков, и все страны, некогда покоренные персами. И вдруг нам говорят, что все эти перекрестные завоевания были ничто иное, как „*собрание* культурных типов“ и что это *собрание* происходило „*через* подчинение узких начал культуры началам более широким“! Не ясно ли, однако, что, напротив, это была яростная борьба между народами, ряд постоянных покушений одного народа завладеть другими, и одной культуры — подавить все другие культуры? Остановка в этой борьбе совершилась и могла совершиться только тогда, когда нашелся наконец народ, единственный в целой истории человечества и по своей воинственности, и по своей государственности, а потому и одолевший все другие народы и сумевший надолго удержать их в своей власти. Правда, дух человеческий обращает в свою пользу все случаи, и даже встреча на поле битвы становится не только взаимным убийством, но и взаимным знакомством. Правда, эти два гениальные народа, греки и римляне, внесли много души и ума во все свои дела и, можно сказать, по праву владычествовали над миром. Но это совершенно другой разряд явлений, другое течение в глубоких водах истории. Распространителями культуры одинаково бывают и победители и побежденные. Объединитель Александр Македонский накладывал свою культуру на Восток, но объединители римляне сами подверглись влиянию Греции, которую покорили. И какую бы важность мы ни придавали великой государственности и гражданственности Рима, а все-таки нужно благословлять

судьбу, что лишь немногие народы были романизованы. история христианского мира есть в сущности история новых народов.

Скучно и почти бесполезно распутывать то гладкое и красивое, но обманчивое сочетание слов, которому часто предается г. Соловьев в своей статье, и пример которого мы видели в предыдущей выдержке. Интересно здесь только его ослепление мыслью о единстве, ослепление, вследствие которого ему кажется, что всякие объединители работали не для себя самих, а на пользу человечества. Особенно он чувствует расположение к Риму. К несчастью, почему-то он сделал очерк только древней истории, а о новой ничего не говорит, кроме разве странных слов, уже нами приведенных, будто бы „европейское сознание“ сперва „возвысилось решительно“ до „идеи единого человечества“, но затем только „никогда не отрекалось от нее вполне“ (см. выше, стр. 204). Судя по насмешке над Фихте, г. Соловьев должен в новой истории сочувствовать Наполеону, от владычества которого Фихте испытывал такое неразумное страдание. Точно также в англичанах г. Соловьеву, должно быть, приятно видеть их постоянное стремление завладеть народами других культурных типов; они наверное имеют в виду не открыть себе новые рынки, а „подчинить узкие и частные образовательные элементы началам более широкой и универсальной культуры“. Что же касается до австрийских жандармов, то это, конечно, превосходные объединители!

Однако, через несколько строк после приведенных слов, г. Соловьев почувствовал потребность немножко поправить и оговорить свои положения и продолжает свое рассуждение о древней истории следующим образом:

„Но еще важнее этого внешнего объединения исторического человечества в Римской империи (*как? подчинение всех культур одной есть только внешнее объединение?*) было развитие самой идеи *единого человечества*. Среди языческого мира эту идею не могли выработать ни восточные народы, слишком подчиненные местным условиям в своем мирозерцании, ни греки, слишком самодовольные в своей высокой 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 на веки неустрашимую 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 человек“ и т. д. (стр. 728, 729, аир.).

Это место в статье г. Соловьева поразительно. История человеческой мысли тут извращена самым грубым, без зазрения идущим против очевидности образом. Посмотрите, как тут подставлены одни слова вместо других. Сперва *единство человечества*, а потом просто *равенство всех людей*. Сперва вообще *греки не могли*, а потом не могли только *представители собственно-греческой мысли*; как будто циники и стоики не принадлежат к „*собственно-греческой мысли*“! Сперва *выработать идею*, а потом только *нашлась умственная почва*, и не *выработали*, а только *поняли и провозгласили*. И еще — у стоиков это был *отвлеченный космополитизм*, а у римлян *полная определенность и последовательность*. Как будто одно другому противоположно!

Возможно ли писать подобным образом! Кому же неизвестно, что идея

равенства всех людей есть именно плод светлого греческого гения и что она „с полной определенностью и последовательностью“ проповедовалась школами циников и стоиков за несколько столетий до Цицерона и Сенеки? Так как дело идет о философии, то можно назвать черною неблагодарностью эту попытку отнять у греков заслугу в выработке философских идей и приписать ее — кому же? — римлянам. Ни один культурный тип в целой истории рода человеческого не может равняться с греками по наследию, которое он завещал нам, по всесторонности и силе своего творчества в искусстве и поэзии, в науках и философии. Между тем, римляне составляют знаменитый пример односторонности: от них не осталось нам ни единой математической теоремы, и точно также у них не развилось ни единой самобытной философской идеи. Цицерон и Сенека, которые, по осторожному выражению г. Соловьева, суть неважные философы в сравнении с Аристотелем, в сущности почти не заслуживают самого имени философов, так как были простые компиляторы или перифразировщики учений, созданных греками, притом компиляторы бессвязные и односторонние. Слова об обязанности равно помогать всем людям сам Цицерон вовсе и не выдает за выражение своего мнения, а прямо выставляет их как изложение учения стоиков, Панэция, Хризиппа и самого Зенона (см. *De finibus*, 1. III. с. 19). После этого нужна удивительная смелость, чтобы говорить, что греки не могли возвыситься до этой идеи, а вот Цицерон возвысился!

А все из-за чего? Все из-за того, чтобы государственному объединению народов в Римской империи приписать как можно больше культурного значения. Г. Соловьева постоянно пленяет мысль не о равенстве, а *об единстве* людей, и потому он хватается в истории за всякие примеры насильственного объединения и видит в них нечто великое и в духовном отношении. Он готов считать за сердце человечества, как „единого организма“, то Вавилон, то Рим, те самые Вавилон и Рим, имена которых не даром же в Библии составляют символ всякого насилия, воплощения темной силы, враждебной царству духа. „На реках Вавилонских, там мы сидели и плакали“. Вавилон был жестоким мучителем народа Божия, а Рим был сверх того гонителем христиан. В гонениях христиан, людей никогда не возмущавшихся и никогда не сопротивлявшихся, хорошо обнаружилось, что такое то единство Римской империи, которое г. Соловьев считает столь необходимым для идеи человеческого братства. Даже лучший из римских стоиков, император Марк Аврелий допускал и одобрял страшные казни христиан, покорно следуя в этом случае священной идее римского государства. Мы видим отсюда, что идея единства не только не совпадает вообще с идеею братства, а может стать и беспрестанно становится в жестокое с нею противоречие. Мысль о всемирном владычестве пустила глубокие корни в Риме и до сих пор живет в нем. Вместо распавшегося мирского царства, там возникло духовное царство, питающее такую же мысль о своем единстве. Казалось бы, тут уже нельзя было ожидать гонений, но мы знаем, что казни и преследования, возбужденные римскою церковью, далеко превзошли своим обилием, своим огнем и кровью, все ужасы, некогда совершенные безбожными императорами Рима. Что и говорить — единство есть дело прекрасное, но только когда мы твердо помним, что под ним нужно разуметь единение душ и сердец. Когда-то и была христианская церковь в этом смысле единою по всей земле. Если же она потом распалась, если сперва произошло разделение между западными и восточными христианами, а потом в западной части между северными и южными, то причиною распада во всяком случае был недостаток главного условия духовного единения, недостаток свободы; одна часть церкви стремилась к такой власти над другими частями, следовательно, к такому единству, которое было противно духовной свободе. Г. Соловьев называет начало народности началом племенного *раздора*; если следовать его манере, то несравненно основательнее можно бы назвать начало единства человечества началом *насилия*; насилие же всегда, ведет к

ненависти, к возмущению и к неугасимой вражде расторгающихся частей.

Об цивилизации древнего Рима, конечно, пришлось бы много говорить, если бы мы стали судить об ее действительном содержании и об ее значении в истории. Христианские писатели часто указывают на то, что соединение народов под одною властью благоприятствовало распространению христианства, и видят в этом пути Провидения. Можно указать и другие блага, которые зависели от развития римского владычества. Но не нужно забывать — и этим замечанием мы ограничимся — что тут многое происходило никак не вследствие объединения людей под одною властью, а вовсе помимо этой власти, и даже вопреки ее прямым целям. Дух человеческий обращает в свою пользу всякие обстоятельства. Неправильно думать, что самым источником его побед было то, что, может быть, было лишь препятствием, которое ему пришлось побеждать.

Кстати: у Данилевского есть прекрасная страница (99 и 100), содержащая некоторую характеристику римской культуры. Мы были очень удивлены, встретив об этой странице такую фразу у г. Соловьева:

„Из уважения к памяти покойного писателя; мы пройдем молчаливым и чрезвычайно странным его рассуждением об отношениях римской культуры к греческой“ (стр. 99) (Апрель, стр. 744).

В таком изъявлении уважения, заключающем в себе пушную обиду, иной читатель может увидеть, пожалуй, только нахальство над „покойным писателем“; но мы вполне уверены, что живой автор в своей высокомерии просто не заметил смысла своих слов.

VI.

Общая сокровищница.

Человечество не представляет собою чего-то единого, „живого целого“, а скорее походит на некоторую живую стихию, стремящуюся на всех точках складываться в такие формы, которые представляют большую или меньшую аналогию с организмами. Самые крупные из этих форм, имеющие ясную связь между частями и ясную линию общего развития, составляют то, что Данилевский назвал культурно-историческими типами. Чтобы убедиться в их существовании, нужно только ясно представить себе некоторую совокупность множества людей, связанных и соседством по месту, и общностью языка, душевного склада и всего быта, и вообразить, что в подобной массе, по мере того, как поколения следуют за поколениями, совершается ясное культурное развитие, нарастание, расцвет и одряхление особого склада всех сфер человеческой жизни. Тут, очевидно, существует некоторая реальная и органическая связь между отдельными людьми, какой мы ни как не можем видеть в человечестве, взятом в совокупности. В то же время, история нам показывает, что эта связь имеет великую важность, потому что только в таких больших группах мы и находим высокое развитие человеческих сил и действий, так что только судьба таких групп и составляет настоящий предмет истории.

Но из этих ясных и несомненных фактов вовсе не следует, чтобы не было таких нравственных обязанностей и таких естественных прав, в которых все люди равны между собою; не следует, вообще, что вовсе нет такой общей области, которая стоит выше культурных типов, и историю которой можно в известном смысле назвать жизнью человечества. Дело это ясное, и если мы не будем его умышленно путать, то легко усвоим себе то разграничение, которое нужно при этом делать. Вот

как выражается об этом предмете Н. Я. Данилевский:

„Народы каждого культурно-исторического типа не вотще трудятся; результаты их труда остаются собственностью всех других народов, достигающих цивилизационного периода своего развития, и труда этого повторять незачем“.

Например:

„Развитие положительной науки о природе составляет существеннейший результат германо-романской цивилизации, плод европейского культурно-исторического типа; так точно, как искусство, развитие идеи прекрасного, было преимущественным плодом цивилизации греческой: право и политическая организация государства — плодом цивилизации римской; развитие религиозной идеи единого истинного Бога — плодом цивилизации еврейской“ (*Россия и Европа*, стр. 134).

В другом месте:

„Науки и искусства (и преимущественно науки) составляют драгоценнейшее наследие, оставляемое после себя культурно-историческими типами, составляют самый существенный вклад в общую сокровищницу человечества“ (стр. 136).

И так существует *общая сокровищница* человечества, в которую каждый тип вносит *плод* своей цивилизации, как некоторое *наследие*, равно принадлежащее всем существующим и будущим типам. То, что раз вошло в эту сокровищницу, сохраняется там навсегда, и сокровищница растет, хотя типы сменяются и исчезают. Человечество живет, постоянно пользуясь этими общими сокровищами, так что отвлеченно можно сказать, что жизнь человечества становится все богаче и богаче.

Вот в какой области и какой прогресс признавал Н. Я. Данилевский в общем ходе истории.

Всем нам очень хорошо известно существование этих наследственных богатств, и все мы знаем, какая разница между этим общечеловеческим достоянием и тем имуществом, которое принадлежит нам, как членам особого культурного типа. Носители нашей родной культуры суть живые люди, которые нас родили и воспитали, среди которых мы живем и действуем. Общая же сокровищница не имеет живых носителей в точном смысле слова; она хранится в книгах и всякого рода памятниках, равно всем доступных и дорогих, но и равно всем чуждых, ни с кем прямо не связанных. Разница всего яснее на отношениях, в которых, например, мы стоим к нашему родному языку и родной литературе и к какой-нибудь древней письменности, латинской, греческой. Для образования нашего ума и чувства, для понимания поэзии и красоты человеческой речи, Пушкин и Гоголь служат нам больше, чем Гомер и Вергилий, какие бы усилия мы ни делали, чтобы усвоить себе эти творения отживших народов. Да мы хорошо знаем, что и богатства общей сокровищницы всего больше доступны именно тому, кто умеет вполне владеть и наслаждаться своими родовыми богатствами.

Но, с другой стороны, существование общей сокровищницы есть великое благо, которым хотя отчасти восполняется всегдашняя ограниченность и слабость человеческих сил. „Для человечества“, пишет Н. Я. Данилевский, „как для коллективного и все-таки конечного существа — нет другого назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития“ (стр. 124).

Не может никакой человек быть всесторонним, совмещать в себе все направления человеческой деятельности; так точно и те огромные скопления людей, которые соединены культурною связью, хотя расширяют и углубляют свою деятельность в течение множества поколений, хотя в силу этого в таких скоплениях развитие человеческой души достигает высшей степени, но и они никогда не

представляют всесторонности, и их культура запечатлена некоторым органическим своеобразием. Поэтому люди спохватились и стали собирать общую сокровищницу, в которой сохранялось бы все, чем они могут владеть, но чего сами добыть не в состоянии. Стали хранить и изучать историю, стали печатать и изучать книги минувших культурных типов, построили архивы и музеи для всякого рода памятников. В людях живет всеобъемлющее духовное начало, и потому человечество постоянно борется с своею ограниченностью и с разрушительною силою времени. Наша сокровищница уже очень обильна и содержит величайшие драгоценности.

Но какое значение она имеет в действительной жизни народов? Хотя она всем открыта и, в силу самой своей идеи, должна содержать все общечеловеческое, оказывается, что пользоваться ею очень трудно. „Наши библиотеки“, писал Сен-Симон, „эти собрания всевозможных заблуждений, противоречий и нелепостей“, — и он прав: бережно сохраняются в наших библиотеках всевозможные заблуждения, противоречия и нелепости в тысячекратно большем количестве, чем истина, и без живых руководителей безмерно трудно было бы найти ее в одних мертвых книгах. Один из крымских ханов (если не ошибаюсь, последний), для просвещения своего народа желал, чтобы была переведена на татарский язык энциклопедия Дидро и Даламбера. Не великое бы вышло просвещение!

Мы знаем, что всего легче заимствуется из общей сокровищницы: печатные станки, железные дороги, телеграфы и пр. Но знаем, что во всем этом еще не заключается образование. Оказывается, что для того, чтобы народ мог пользоваться сокровищницей человечества, он должен уже до известной степени развить свою собственную культуру, совершенно так, как, для перевода гениального поэта на другой язык, нужно, чтобы это был язык уже богатый и гибкий.

VII .

Религия и наука.

После того, что сейчас сказано, для читателя, конечно, не может быть никаких сомнений и неясностей в вопросе, как понимал Н. Я. Данилевский отношение науки и религии к народному и к общечеловеческому. Наука, как дело, по самому существу своему, совершенно отвлеченное, должна целиком поступать в общую сокровищницу человечества. Значение народности может здесь состоять только в том, что в многосложном и многотрудном деле науки одна народность более способна производить одну работу, а другая другую, почему и необходимо для успехов науки, чтобы различные народности содействовали постройке общего здания. Религия, по тому понятию, до которого давно уже возвысилось человеческое сознание, есть также нечто универсальное, долженствующее иметь силу для всех людей одинаково. Так смотрим на религию не только мы, христиане, но также смотрят и буддисты, и магометане. Совершенно несправедливо Ренан недавно упрекал покойного императора Вильгельма за привычку говорить: *наш Бог*. Ренан выводит из этих слов, что император признавал особого „Бога немцев“⁷. Но подобная мысль об особом Боге давно уже стада для людей вовсе невозможною: *наш Бог* значит просто — тот Бог, которого мы безусловно исповедуем, которому всецело предаем себя, но который есть единый истинный Бог, и если не всеми еще признается, то должен быть признаваем всеми людьми. Может существовать местная церковь, но местная религия есть для нас уже *contradictio in adjecto*.

⁷ Historie du peuple d'Israel, t. I, p. 264.

Между тем, г. Соловьев, упорно закрывая глаза на эту правильную и вполне очевидную постановку дела, наставил в своей статье множество возражений Н. Я. Данилевскому, в сущности не нуждающихся ни в каком опровержении. Например:

„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. Не даром наш автор во всех своих 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, — за то 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, однакоже, сохранила свой универсальный международный характер и исповедуется пятью или шестьюстами миллионов людей, рассеянных от Цейлона до Сибири и от Непала до Калифорнии — вот колоссальное фактическое опровержение всей теории Данилевского; ибо нет никакой возможности ни отрицать великой культурно-исторической важности буддизма, ни приурочить его к какому-нибудь отдельному племени или типу“ (апр. 740, 741).

Да кто же вас просил приурочивать? Разве Данилевский когда-нибудь учил, что каждый тип должен иметь *свою* религию? При том, истинное отношение вещей как нельзя яснее выступает в том самом очерке судеб буддизма, который сделан г. Соловьевым. Несмотря на „великую культурно-историческую важность“ этой религии, она распространилась по народам, которые „в других отношениях не имеют ничего общего“ между собою; т. е. культурные типы продолжают существовать, несмотря на общую религию. Вот „колоссальное фактическое“ доказательство правды Данилевского. Г. Соловьев сам не замечает, что, когда он хочет выставить на вид внутреннюю *силу* буддистской религии, то приписывает ей „великую культурно-историческую важность“, называет ее „верховным определяющим началом цивилизации“, когда же дело коснется ее *универсальности*, то он начинает упираться на полное различие народов, на „своеобразные местные культуры“. Странное неумение справиться с очень простыми отношениями понятий! Если бы г. Соловьев догадался, что ему нужно уяснить себе отношение культуры и религии, о чем он ни слова не говорит, и что нет ни малейшей надобности ни отрицать значение религии из-за культурных типов, ни жертвовать культурными типами из-за религии, то все его недоумения разом бы исчезли, и он вполне согласился бы с Данилевским.

В судьбах буддизма особенно интересен факт, что он почти исчез в самой Индии, его породившей. Не то же ли мы видим в христианстве, не удержавшемся в той еврейской культуре, которая была его первоначальной почвой? Такова сила особой культуры, ее неизбежная ограниченность; другие типы должны бывают принять на себя дело, которое превышает жизненный захват первоначальной культуры. К доказательствам неодолимой силы типового культурного развития следует отнести и то своеобразие, которое накладывается различными типами на общую им религию.

Что касается до науки, то, по-видимому, тут нет и повода к сомнениям и недоумениям. Христианство есть единая истинная религия; но и буддизм и магометанство имеют притязание на такой же характер универсальности. Наука же одна для всего земного шара, и человек, столь глубоко, можно сказать страстно, преданный науке, как Н. Я. Данилевский, не мог не понимать этой ее существенной

черты. Между тем г. Соловьев преспокойно приписал ему дикое и даже неудобопонятное мнение, что между различными науками одна принадлежит одному типу, другая другому и т. д., и потом пространно потешается доказательствами, как это нелепо. Свои рассуждения об науке г. Соловьев прямо начинает так:

„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?“ (апр. стр. 754).

Нет, г. Соловьев, это вовсе не „позволительно прежде всего“. Ни прежде, ни после нельзя предлагать вопроса, к которому разбираемый автор не подавал никакого повода. Между тем наш критик распространяется:

„Древний грек (Гиппарх) создает искусственную систему для астрономии, славянин (Коперник) возводит эту науку на степень естественной системы, немец (Кеплер)⁸, 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?“ (апр. стр. 754, 755).

Странная логика! Именно из того, что успехи астрономии потребовали участия различных народов и даже различных культурно-исторических типов, именно из этого и выходит подтверждение мысли Данилевского, что для прогресса человечества необходимо это разнообразие и особое развитие больших человеческих групп. С необыкновенным остроумием Данилевский старался даже показать, какой народ представляет явную способность к известным научным задачам, и какой другой к другим. Но и вообще, отвлеченно, мы имеем право утверждать, что без поляка может быть долго еще не была бы найдена истинная система мира, без немца — ее эмпирические законы, без англичанина — ее общий закон. По какой же логике можно вывести из этих фактов, что типы не имеют никакого значения для науки, потому-де, что одна и та же наука никак не развивается в одном лишь типе?

Для нас просто непостижима та развязность, с которой г. Соловьев навязывает Данилевскому мнение, что науки должны быть разделены по типам. Возьмем одно место:

«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“».

Видите ли, какое прекрасное объяснение! У Данилевского совсем выскочили из головы его культурно-исторические типы — как это правдоподобно! Вот отчего и вышли у него „неясные и неопределенные“ суждения о славянской науке, которые уяснить в его духе г. Соловьев считает теперь долгом. Он продолжает:

„Ожидать от славянства, т. е. прежде всего от России, деятельного и самостоятельного участия в развитии „романо-германской“ науки было бы, *конечно*, несогласно с общим воззрением нашего автора, но не заключало бы в себе никакой внутренней невозможности“ (апр. 757).

Надеемся, нет нужды доказывать, как нелепы подобные соображения о взглядах Данилевского. Мы только заметим по случаю этих толков о науке, что, вообще, статья г. Соловьева должна несомненно послужить поддержкою 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

⁸ Весьма неприятно, что г. Соловьев искажил это знаменитое имя, а ученая редакция не рассмотрела и напечатала *Кепелер*. В кенаано-пунийских именах такая ошибка, конечно, была бы простибельна.

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. Чем бы он при этом ни руководился, мы можем разве только пожалеть его, но никак не одобрить.

VIII.

Научная самобытность.

Для чего г. Соловьев включил в свое рассуждение замечания на книги: *Дарвинизм, Борьба с Западом, О вечных истинах?* Мы вовсе не думаем тут о каких-нибудь „высших нравственных требованиях“, а просто хотим только спросить, какую тему он желал доказать своими замечаниями?

Он, видите ли, думает, что под „самобытную славянскую науку“ нужно, „согласно основному воззрению *России и Европы*, разуместь особый, небывалый доселе тип науки, существенно отличный от европейского“ (апр. 758), а потому и принялся искать этого „небывалого типа“ в названных книгах, авторы которых будто бы заявляли стремление к такому „вполне самобытному научному творчеству“.

Можно бы подумать, что г. Соловьев пишет все это на смех, что он только шутит над дикою претензией создать нечто совершенно невозможное, шутит, не замечая, что эту претензию он сам же и выдумал. Каким образом он мог бы отыскивать небывалый тип науки? Под такое понятие могут подойти разве только какие-нибудь нелепости, которые, как известно, до того разнообразны, что бывают свои собственные даже у отдельных людей.

Но наш критик не шутит, или, лучше сказать, у него так сплетаются мысли, что он и сам не разберет, где он шутит и где говорит серьезно. Насмешка над „существенно новым типом науки“ перешла вдруг в очень простое и всем известное требование — самостоятельности в научных исследованиях. Вот как г. Соловьев излагает это требование относительно книги *Дарвинизм*:

„Все позволяло ожидать, что русский и притом славянофильский критик (значить, *искатель небывалого типа?*) не ограничится одним отрицательным разбором, а противопоставит английской теории столь же глубокое (*глубокое?*), но более верное и многостороннее (по крайней мере, с его собственной точки зрения) решение этой мировой задачи, и при том решение, ярко запечатленное русскою духовною особенностью. Конечно, и такой труд не основал бы еще самобытной славянской науки (т. е. *небывалого типа*), но все-таки нечто было бы сделано (*для какого же типа?*) и наша научная самобытность не представлялась бы уже такою пустою и смешною претензией“ (стр. 759).

Этот поток слов, вероятно оглушающий самого их автора, сводится, как видит читатель, к простой мысли, что *Дарвинизм* исполнил только „отрицательную“ задачу, а потому не есть доказательство научной самобытности. Положим, пока, что такое рассуждение верно; но разве у нас один Данилевский? Если требуются непременно положительные труды, не критика, а созидание, то разве у нас мало найдется этих доказательств научной самобытности? Наши математики, химики, зоологи, физиологи, ориенталисты, византисты, слависты — уже известны целому миру, уже внесли и вносят в общую сокровищницу вклады самого высокого

достоинства. Как же после этого смеет г. Соловьев говорить, что „наша научная самобытность представляется такою пустою и смешною претензией“?

Но и возражение против *Дарвинизма*, что это лишь критика и что тут нет новой теории, — конечно, не основательно. Какой ученый может согласиться с тем, что отрицательная работа не имеет научной важности? Правильное отрицание должно ведь опираться на чем-нибудь положительном, и всякое определенное отрицание дает в выводе определенное положение. И разве „новая теория“ была бы непременно чем-нибудь истинно новым? Ведь так могут судить только поверхностные люди, не отличающие названия от сущности. Скажем прямо, если бы Н. Я. Данилевский пустился создавать теорию происхождения видов, как создавали ее де-Маллье, Ламарк, Дарвин, Спенсер, Негели и пр., то тут-то он и обнаружил бы истинное отсутствие самостоятельности. Мы видим, напротив, его великую оригинальность в той трезвости и вполне славянской ясности ума, по которой никакие соблазны не могли увлечь его на ложный путь. Ведь все эти теории — суть плод того материалистического брожения умов, которое так сильно в Европе и составляет, конечно, некоторую болезнь европейской науки.

Г. Соловьев сам почувствовал, что указать на отрицательный характер *Дарвинизма* еще не достаточно для осуждения этой книги, а потому постарался и еще подбавить доказательств для своей цели. Признавая полную компетентность автора в деле, и находя, что он „превосходно разбирает чужие научные идеи“, г. Соловьев, однако, так определяет сущность этой книги:

„Это есть, вообще говоря, самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный свод всех существенных возражений, сделанных против теории Дарвина в европейской науке (подчеркнул)“ (стр. 760).

Ну так бы вы и говорили! Тогда не нужно было бы и никаких ваших разводов. Если Данилевский есть просто компилятор чужих возражений, то нечего тут и рассуждать об нем.

Читатели, если помнят мою статью *Всегдашняя ошибка дарвинистов* (Русск. Вестн. 1887, ноябрь и дек.), знают, что я совершенно другого мнения, что я нахожу великую оригинальность в труде Н. Я. Данилевского. Не стану здесь повторять своих доказательств, а скажу только, что г. Соловьев, хорошо зная свою некомпетентность в этом деле⁹, решился однако произнести свое суждение о компилятивном свойстве этого труда, не ради истины, а только чтобы набросить тень на заслуги автора и в том расчете, что подобные чисто-отрицательные суждения трудно опровергаются.

Мы и не станем опровергать. Положение дела теперь такое: в европейской науке сделаны будто бы все возражения, какие есть у Данилевского; между тем дарвинова теория господствует в Европе. В России же эта теория уже потеряла право на существование, ибо русский ученый может только по упорству или несообразительности обойти или не понять книгу Н. Я. Данилевского, а эта книга вполне опровергает теорию Дарвина.

Понадобилась г. Соловьеву и моя книга *О вечных истинах*; он в ней увидел самое легкое средство доказать, что у меня нет никакой „самобытности“. Именно, он утверждает, что я тут держусь „механического мировоззрения“, то есть просто материализма, и значит, „являюсь не только западником, но еще западником крайним и односторонним“ (стр. 763).

Откуда же это? А из того, что я опровергал *спиритизм* и настаивал на

⁹ Подробное сравнение книги Н. Я. Данилевского с тем, что сделано в европейской науке, было бы огромным трудом, который не только никем не сделан, но может быть и не будет никогда вполне сделан, так как эта работа чисто-историческая, к которой мало расположены натуралисты. В моих статьях указываются только общие черты, общие отношения. Подробный разбор, конечно, должен только яснее показать самобытные достоинства *Дарвинизма*.

непреложности физических истин. Опять скажу, только на смех можно говорить подобные вещи; но г. Соловьев говорит совершенно серьезно. Рассуждение его чрезвычайно просто:

„Маятник качается по строго-определенным законам механики; но признавать далее, что и остановлен, и приведен в движение маятник может быть исключительно только механическою причиною — значит из области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой...“ и пр. — словом — материализма (стр. 763).

Боже мой! Какое убожество диалектики! Какое неуменье установить ясно хоть единое понятие! Мне так и хочется те слова Rabanus Maurus'a, которые г. Соловьев язвительно применяет вообще к русской философии, применить к его собственному рассуждению; оно „есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слез над таким прискорбным состоянием“.

В самом деле, „маятник качается по строго-определенным законам механики“ — вот где эти законы непреложны; пока он качается, он им подчинен „исключительно“. Между тем, остановить его или привести в движение можно, будто бы, и вопреки этим законам, какою-нибудь „немеханическою“ причиною. Но какая же разница? Ведь качание, постановка, и приведете в движение — ведь все эти три случая суть равно механические явления, *явления движения*; научная механика и не делает между ними никакого различия. Если спиритические духи, по г. Соловьеву, могут остановить маятник или привести его в движение, то они могут изменять по-своему и его качание; если же они над качанием бессильны и тут действует непреложный закон, то они не в силах и начать, и остановить это движение. Вот почему физики с таким непоколебимым упорством утверждают, что на спиритических сеансах всякие вещи приводятся в движение и останавливаются не духами, а руками и ногами живых людей, т. е. телом, материею.

С необычайной наивностью г. Соловьев повторил самое ходячее заблуждение, которому поддаются спириты и вообще все, незнакомые о началах механики; он не уяснил себе *первого* ее закона, закона *инерции*, по которому движение и покой суть нечто равно сохраняющееся, и изменения того и другого происходят от одинаковых причин и имеют одинаковую сущность.

С полным правом мне можно бы здесь уличать г. Соловьева не только в незнании самых оснований физики, но также в непонимании великих философских учений Декарта и Лейбница, учений, положивших навсегда правильную границу между духом и веществом. Но перейду лучше прямо к заключению и скажу вообще, что истинно печально видеть такое состояние понятий, как у г. Соловьева, состояние совершенно однородное с тем, какое господствует у спиритов и которым порожден самый спиритизм. Очевидно, дух представляется просто в виде тонкоматериального, но одушевленного существа, которое сидит в нашем теле, как в мешке, или гуляет на свободе без этого мешка. Печально здесь то, что таким образом искажается и теряется *истинное понятие о духе*, то понятие, которое одно способно нас руководить, спасать и животворить в наших мыслях и действиях. Г. Соловьев называет меня материалистом; между тем все, что я писал по этому предмету, было направлено именно к выяснению истинного понятия о духе. Три моих книги — *Мир как целое*, *Об основных понятиях психологии и физиологии* и *О вечных истинах*, можно сказать, все написаны на эту тему; в них я старался о том, чтобы, установивши точнее понятия о веществе, о вещественном мире, показать полнейшую противоположность вещества духу и очистить самое понятие духа от малейшей примеси материалистических представлений. Вот почему я и воевал с спиритизмом, который есть ничто иное, как грубейшее овеществление духовных явлений, почему он и нашел себе поддержку у натуралистов, давно чуждающихся всякого философского образования.

Г. Соловьеву известны мои три книги; но теперь мне ясно, что он главного в них и не мог понять, несмотря на свои занятая философию. Он заявляет, что не нашел у меня ни малой научной самобытности. Ну что ж делать? Если кто говорит: „не вижу“, „не понимаю“, „не нахожу“, то он, значит, признает себя за судью, на которого уже нет апелляции.

Книга *Борьба с Западом*, если судить по отзыву г. Соловьева, не представляет каких-нибудь недостатков, но за то и не имеет никаких достоинств. Удивительная книга! Мне вовсе не приходит и в мысли защищать свою книгу от такого суждения; оно для того и сказано голословно и бессодержательно, чтобы от него нельзя было защищаться. Но при этом г. Соловьев делает мне упрек, о котором скажу несколько слов. Он насмешливо предполагает, что у меня есть особое знамя, „восточное“, на котором что-то написано, и упрекает меня, зачем я не развернул этого знамени в своей *Борьбе*. Такие и подобные упреки мне приходится уже давно и часто слышать. В этом отношении я даже совершенно несчастный человек. Об чем бы я ни заговорил и как бы ни старался быть ясным и занимательным, есть множество читателей, которые не хотят ничего слушать, нимало не заинтересовываются моими рассуждениями, а сейчас же пристают ко мне: „да вы кто такой? выкиньте ваше знамя!“¹⁰. Это приводит меня в отчаяние. Ну какое им дело до меня, и почему они не занимаются предметом, о котором я говорю? Вот и теперь, г. Соловьев, который сам так часто и с таким успехом развертывал разные знамена, требует от меня тоже знамени, если я желаю, чтоб он удостоил вниманием мои мысли. Нужно мне наконец объясниться.

Скажу откровенно: я вовсе не умею выкидывать знамена, вовсе не способен к этому. Да кроме того, я считаю это выкидывание часто бесполезным, а большею частью превредным делом. Говорят: толчок, даваемый умам, возбуждение сознания. Согласен, что это может быть полезно; но каковы обыкновенные результаты? Обыкновенно и тот, кто поднял знамя, и те, кто обратил взор на это знамя, пускаются в неистовое словоизлияние. Обыкновенно прекращается всякая работа мысли, всякий труд доказательства и уяснения предмета, а наступает лишь бесконечное повторение одного и того же и верчение на одном и том же месте. Люди, которым понравилось знамя, чаще всего думают, что кроме этого сочувствия от них ничего больше не требуется, и подымают крик и гам, как будто в крике все дело. И таким образом мысль, которая могла бы созреть и развиться, остается у самого автора на степени одной красноречивой выходки, а у последователей искажается, истрепливается, опошляется на тысячу ладов и наконец всем надоедает. Тогда публика начинает с тоской посматривать, не выкинул ли кто нового знамени, и снова начинается шум, и снова та же история бесплодного брожения мыслей и непомерного словоизвержения. Так идет почти все наше литературное и умственное движение — порядок печальный и жалкий, которому следует противодействовать всеми силами.

Вот почему я не очень огорчаюсь своим неумением выкидывать и развертывать знамена.

Впрочем, что ж я? Ведь и я какими-то судьбами выкинул знамя, именно то, на котором написан девиз: *борьба с Западом*. Но с моим знаменем случилась престранная история. Сколько могу судить, множество читателей поняли, что я хочу

¹⁰ Недавно г. Модестов очень жалел, что никак не может дать мне определенной клички. „Пантеист ли он“, говорит обо мне г. Модестов, „действ ли, исповедует ли он положительную религию, материалист ли он, идеалист ли он, либерал ли он, консерватор ли он, — одним словом, кто г. Страхов в области философии и политики, для меня оставалось и до сих пор остается неизвестным“ (Новости, 1887, 20 окт.). Какое, по истине, праздное любопытство и какое обидное невнимание! Г. Модестов наготовил много разных клеток и занят вопросом, в какую меня посадить. В целом фельетоне, он только об этом и говорит и, к моему огорчению, вовсе не коснулся вопросов, которым посвящена моя книга.

сказать, вероятно, потому, что под знаменем находились два томика опытов, стремившихся показать приложение девиза к делу. Но за то писатели, как оказалось, никак не могут уразуметь моей мысли и моего желания, и так упорны в своем непонимании, как бывают только люди, твердо решившиеся не понимать. Г. Модестов пишет что не может себе и представить такого происшествия, как борьба с Западом. И г. Соловьев говорит: „все-таки борьбы с Западом мы не видим“. А доказательство следующее: «Автор „Борьбы“ в сущности не говорит ничего такого, чего бы не мог сказать любой толковый европеец» (стр. 762, апр.).

Ну что ж? Покорно благодарю и за это. Мне и это годится. Мне именно хотелось, чтобы русские люди были хоть столько же самостоятельны в своих суждениях, как „любые толковые европейцы“, а еще лучше, если бы они поравнялись даже с самыми толковыми европейцами, если бы они судили о разных явлениях Запада с полною свободою ума, без того постыдного подобострастия и преклонения перед Европою, которое вызвало у поэта выражение:

Не слуги просвещения, а холопы!

и которое отзывается на сей раз и в статье г. Соловьева.

Очень громки эти слова: *борьба с Западом*, но смысл их, как знают читатели, очень скромный. Они выражают желание труда, твердой умственной работы, при которой одной невозможно рабство перед авторитетом. Проповедуется не отрицание авторитетов, а их точная и правильная критика, требующая самостоятельной работы мысли.

Пусть мои собственные попытки слабы и маловажны, как того желает г. Соловьев; но я стою не за них, а за свое знамя, и так как оно зовет к строгому размышлению и труду, то мне можно, кажется, не бояться ответственности за то, что я распустил это знамя.

Будьте свободны духом, и дадутся вам все умственные блага и успехи. Возможно ли не видеть, как рабство перед умственным миром Европы подавляет наши силы? Если статья г. Соловьева на кого-нибудь подействовала (не думаю, впрочем), то влияние ее должно быть только вредное. Греки говорили: *познай самого себя*, а нам, кажется, всего больше нужно твердить: *будь самим собою!* Из тщеславия, из слабости, из самолюбия мы тянемся за Европою, принимаем на себя всякие чужие виды, исповедуем всякие чужие мысли и чувства и, предаваясь горячо и спешно такому самоусовершенствованию, забываем и заглушаем то, что одно имеет цену в мире духовной деятельности — собственную мысль, собственное чувство. Между тем, если мы только будем сами собою, если только научимся искусству стоять на своих ногах, то, что бы мы ни писали, стихи или критику, ученую диссертацию или шуточный фельетон, — на всем будет лежать яркая печать самобытного русского ума и чувства. Таков закон человеческой души, таков закон жизни, которая проявляет силу своего творчества лишь в определенных формах, следовательно, в своеобразных.

IX.

Упреки и сомнения.

Славянофилы никогда не были оптимистами в суждениях о русском просвещении. Напротив, они очень строго судили о нашей литературе, науке, искусстве, иногда даже грешили по избытку строгости. У Хомякова, у И. Аксакова можно найти много самых горьких упреков нашей культуре, ее зыбкости,

фальшивости и внутреннему бессилию. Западники всегда были довольнее нашим просвещением, потому что требования их были очень просты и, можно сказать, плоски, число их приверженцев было несравненно больше, и всякая умственная деятельность в духе западничества нарастала и распространялась с каждым днем. Западники желали больше всего прогресса в наших общественных порядках, славянофилы же брали дело гораздо выше и полагали главное в умственном перевороте, в глубоком преобразовании чувств и мыслей. Н. Я. Данилевский в этом смысле был ничуть не доволен развитием России и посвятил этому вопросу особую главу: *Европейничанье — болезнь русской жизни*, главу, оставленную г. Соловьевым без всякого внимания.

И так, если западники считают лучшим своим занятием ежедневно в газетах и журналах щеголять некоторою скорбью, то напрасно они присвоивают себе какую-то монополию на скорбь. Кто больше и истиннее любит, тому и приходится больше и истиннее не только радоваться, но и огорчаться, и приходиться в уныние и боязнь. И как обидно бывает, когда эту скорбь и волнение глубоко-любящего человека поставят вдруг на одну доску с злорадными обличениями человека равнодушного или даже ненавидящего! Когда из слов, относящихся к частному случаю, или выражающих временное огорчение, вдруг, с бездушною недобросовестностью, сделают какой-то общий приговор! Такие извращения не редкость у иностранных писателей и газетчиков, которым нет дела до наших чувств; можно сказать, что нечто подобное сделал и г. Соловьев, когда в конце своей статьи привел одно восклицание Данилевского и несколько моих строк, как подтверждение своих суждений. Г. Соловьев, мы надеемся, чужд злорадства и ненависти, но его мнения, как он сам знает, придутся по душе многим злорадникам и ненавистникам, и нет никакого удовольствия вместе с ним служить для них потехою.

Между тем есть великая разница в самом смысле славянофильских и западнических упреков, даже если бы они совпадали в предмете осуждения. Известно, что славянофилы видели в России некоторое раздвоение, что они глубоко чтили дух русского народа, живущий в массе низших сословий, и питали мало уважения к объевропеившейся части народа, которую Данилевский так хорошо называл „внешним выветрившимся слоем“, покрывающим твердое ядро. Упреки славянофилов относятся именно к этому слою, заправляющему у нас почти вполне и внешними, и внутренними делами, но никак не ко всему народу, взятому в его внутренних силах и возможностях. Вот и разгадка того противоречия, которое нашел г. Соловьев в моих унылых словах, сказанных по случаю смерти Аксакова. „Он смущается“, пишет г. Соловьев обо мне, „и унывает *только за нас*, а само славянофильство остается для него в своем прежнем ореоле“. И через несколько строк: „Он“ (все я же) „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?“ (стр. 765, апр.). Г. Соловьев хочет сказать, что я смущаюсь и унываю и стыжусь будто бы за весь русский народ; нет, он ошибся, к таким чувствам я вовсе не расположен; я часто смущаюсь и унываю и стыжусь, но *только за нас* в тесном смысле, т. е. за себя с г. Соловьевым, за наше общество, за ветер в головах наших образованных людей и мыслителей, за то, что мы не исполняем обязанностей того положения, которое занимаем, что мы так неисцелимо тщеславны и легкомысленны, что мы не любим труда и постоянства, а предпочитаем разливаться в красноречии и только *являться* деятелями. Много у меня предметов смущения, уныния и стыда; но за русский народ, за свою великую родину я не могу, не умею смущаться, унывать и стыдиться. Стыдиться России? Сохрани нас, Боже! Это было бы для меня

неизмеримо ужаснее, чем если бы я должен был стыдиться своего отца и своей матери. Иные речи г. Соловьева об России кажутся мне просто непочтительными, дерзкими. Вот какое у меня настроение чувств, и вот почему я так уважаю славянофилов; по моему мнению, это самое настроение есть истинный корень славянофильства.

Не легко было богатырю Н. Я. Данилевскому, когда он, читая в своей книге, что никак не может оказаться, чтобы Россия была

Больной, расслабленный колосс,

черкнул на полях: „Увы! начинает оказываться!“ Что он разумел под этим? и что бы он написал, если бы ему довелось вполне изложить свою мысль? Может быть эта заметка была сделана после печальных вестей о Берлинском конгрессе. Но если так, то нет никакого сомнения, что упрек здесь относился только к злополучному ходу нашей внешней политики, а не к русскому народу и его будущим судьбам. Последняя наша война сама служит только ярким доказательством того, как часто наши внешние дела ничуть не соответствуют исполинской душевной мощи нашего народа. Г. Соловьев с видимым удовольствием признает в заметке Данилевского будто бы согласие с своими мыслями, извлеченное из опыта, и, следовательно, полагает, что Россия действительно „больной, расслабленный колосс“. Но не то говорит чувство тех, кто никогда не отделял себя от родины. Много болезней точат безмерное тело России; но, не смотря на то, чувство душевной бодрости, молодой свежести и отваги, неисчерпаемого избытка жизни и здоровья, с такою силою разлито по этому колоссу, беспечно растущему и беспечно проживающему день за днем, год за годом, что все мы невольно сознаем это стихийное богатырство, и сомнение в нем готовы считать за признак „больных, расслабленных“ людей, которых где же не бывает. Данилевский, который не только живо чувствовал в себе это здоровье, но умел привести себе к сознанию самый дух и судьбу своего народа и даже облек это сознание в научные формы, — нет, Данилевский не мог из-за Берлинского конгресса усумниться в России!

Н. СТРАХОВ.

10 мая.

«Русский Вестник», СПб, июнь 1888г., с. 200-256