

Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского¹

I.

Вопросы.

В предисловии к изданию „России и Европы“, сделанному мною по смерти автора (3-е издание, 1888 г.), я говорил об исторической теории Н. Я. Данилевского и поместил в подстрочном примечании несколько слов о Генрихе Рюккерте, во взгляде которого на историю находил некоторое сходство с взглядом Н. Я. Данилевского.

Противники „России и Европы“, ища аргументов против этой книги, остановились, наконец, и на моем примечании об Рюккерте и стали уже прямо утверждать, что взгляд Данилевского не имеет никакой самостоятельности, а составляет лишь *список* с мыслей Рюккерта. Отсюда загорелся спор, и в настоящей статье мне хотелось бы привести этот спор к окончанию.

Прямой вопрос, о котором идет спор, должен быть, очевидно, поставлен так: в какой *мере* сходны между собою взгляды названных писателей? И можно ли думать, что Данилевский заимствовал свой взгляд от Рюккерта?

Читатели, если они не принадлежат к людям, которых занимает самое зрелище спора, если они не следят только за тем, кто на кого напал, кто сделал верный удар и кто дал промах, кто сказал самое обидное слово и т. д., словом, читатели, которых интересуют не спорящие, а самый предмет спора, могут найти поставленные вопросы довольно маловажными.

Если нам важна самая теория культурно-исторических типов, то не все ли нам равно, кто ее первый высказал? Этот вопрос о первенстве — есть вопрос историко-литературный и к сущности дела не относится. Мы хотим судить о предмете по его существу, а не по авторитетам тех или других писателей, которые о нем говорили. Если же дело пошло на авторитеты, то не ясно ли, что теория получает только новое подтверждение, когда мы узнали, что и Рюккерт ее признавал? Чем больше этих совпадений, тем лучше, и ничуть не было бы худо для теории, если бы мы следы ее разыскали даже у Тита Ливия, или у Геродота.

В самом деле, почему вопрос сосредоточился на одном Рюккерте? Если пускаться в историко-литературные разыскания, то нужно бы взять вообще литературу истории и те теории, которые в ней были высказаны прежде, чем писал Данилевский (это было тридцать лет назад), и показать отношение между его взглядом и этими теориями. Разве Рюккерт составляет какое-нибудь исключение и сам не имеет никаких корней и связей? Это вовсе невозможно; во всяком случае, нужно было бы оценить как-нибудь относительное значение самого Рюккерта.

Наконец, если Рюккерт и Данилевский представляют каких-то неожиданных вырожденцев в исторической литературе, то все наше внимание должно быть устремлено на то, в чем же состоит уродливость их взглядов, то есть, в чем эти взгляды отступают от правильного понимания истории, которое, таким образом, должно выступить пред нами тем яснее, чем определеннее мы укажем на отступление от него. *Истина есть настоящее мерило и самой себя, и заблуждения.* Все нападки на Рюккерта и Данилевского, если они не имеют этой цели, все старания подыскать у них промахи, все рассуждения о том, что один немец, а другой русский и т. п., если и могут быть интересны с какой-нибудь стороны, то ничуть не с главной стороны всего вопроса. Нам нужно больше всего вникать в истину дела, и тогда может оказаться наоборот, что не теория Данилевского уродлива, а, напротив, другие взгляды представляют *остановки развития* и находят себе уяснение и завершение в этой теории.

¹ «Русский Вестник», СПб, октябрь 1894г., том 234, с. 154-183

II.

Ссылка на Рюккерта.

Теперь читателям будут понятны те общие точки зрения, которых мы будем держаться, а также и частные обстоятельства спора.

Виновником того, что зашла речь об Рюккерте, был я, ни мало не думавший, однако, что на Рюккерте дело и остановится. Когда я окончил свое первое издание книги Н. Я. Данилевского, мне стало жаль, что я не могу точнее указать отношение его взгляда к предшествовавшей исторической литературе. Такое указание имело бы великую важность для читателей, привыкших ценить новую книгу по ее связи с прежним своим чтением. В общих чертах мне было ясно, что взгляд, высказанный в „России и Европе“, находит себе оправдание в литературе истории, что чем правильнее вели свое дело историки, тем ближе они подходили к этому взгляду. Но у меня не доставало времени и было не довольно начитанности по истории, чтобы прямо пуститься в развитие этой темы, и я решился, по крайней мере, указать на нее и в пример привести Рюккерта.

Рюккерта же не сам я открыл. Его замечательная книга о всемирной истории, вообще, мало читается, и у нас, можно сказать, вовсе неизвестна. Об ее достоинствах я узнал лет двадцать тому назад, от давно уже покойного Мстислава Викторовича Прахова, отличного филолога, большого любителя и ценителя книг². Он мне указывал на нее, как на книгу единственную в своем роде, именно содержащую в большой полноте не факты, а одни общие взгляды на все области и периоды истории. Потом я слышал, что А. И. Георгиевский, когда был профессором в Одессе, в начале шестидесятых годов, в основание своего курса средней и новой истории полагал Рюккерта. Эта книга, которую немцы причисляют к ценным достояниям своей литературы, признается ими особенно пригодною именно для руководства при преподавании, для того, чтобы, изучая факты, не терять из виду общих точек зрения, с которых открывается смысл фактов. И сам Рюккерт дал ей название *учебной книги*, *Lehrbuch*, хотя она вовсе не похожа на обыкновенные учебники.

Как бы то ни было, я был знаком с рассуждениями Рюккерта о разнородных культурах, и мне пришла мысль на него сослаться, но разумеется, только в виде примера, в виде *одной из многих* писателей, у которых можно найти подтверждения для взгляда Данилевского. Мое примечание, из-за которого поднялся весь спор, дословно состоит в следующем:

„Так как мысль о культурно-исторических типах внушается самыми фактами истории, то зачатки этой мысли можно встретить у других писателей; укажем на Генриха Рюккерта, составившего самый глубокомысленный из всех существующих обзоров всеобщей истории (*Lehrbuch der Weltgeschichte*, Leipz. 1857. 2 B-de). Но один Н. Я. Данилевский оценил все значение этой мысли и развил ее с полной ясностью и строгостью. Рюккерт не только не положил ее в основание своего обзора, а говорит об ней лишь в прибавлении (*Anhang*) ко всему сочинению, в конце второго тома“³.

Эти злополучные строки были причиной недоразумения, и мне теперь ясно, что в них есть действительный повод к такому недоразумению. Стараясь быть кратким и в то же время ясным, я выразился неточно, сказал больше, чем нужно. Например, тут употреблены выражения: „мысль“, „зачатки мысли“, „оценил все значение этой мысли и развил ее“. По этим выражениям можно подумать, что речь

² М. В. Прахов ничем не известен в литературе, если не считать нескольких переводных стихотворений; но он оставил по себе прекраснейшую память у всех, кто знал его, — своею чистою и любящею душою, глубиною научного понимания и тонкостью эстетического вкуса. Он же мне указал тогда на первую книгу Нитче, который теперь так знаменит.

³ *Росс я и Европа*, изд. 3-е. Предисл., стр. XXV.

идет о каком-нибудь отчетливо-определенном понятии, одинаковом и у Данилевского, и у Рюккерта, и у других писателей; тогда как такого общего им всем понятия не существует, и понятие, выставленное Данилевским, есть самостоятельное обобщение тех понятий, которые встречаются у других. Не точно у меня также выражение: „мысль о культурно-исторических типах“, нужно было бы выразиться определеннее; нужно было бы сказать: „о том, что Данилевский называет культурно-историческими типами“, — ибо это термин, которого другие не употребляют. В силу таких неточностей, тот, кто сам не читал Рюккерта и не вникал в вопрос, а только прочел мое примечание, легко мог прийти к мысли, что Данилевский заимствовал свою теорию от Рюккерта. И действительно, один из споривших, хотя не ссылаясь на мои слова, но и вообще ни на что не ссылаясь, прямо объявил, что „идея культурно-исторических типов была высказана Генрихом Рюккертом“ и что Данилевский ею „воспользовался“⁴.

Между тем, ни того, ни другого сказать нельзя, да я и не хотел сказать. Я говорил только о *зачатках мысли*, и мне хотелось одним этим словом обозначить все те различные соображения и характеристики, находящиеся у *других писателей* (на этих *других* мой противник вовсе не обратил внимания), все то, из чего *могла бы* развиться мысль о типах, но не самую эту мысль, хотя бы в первичнейшей ее форме. Ибо она составляет некоторый неожиданный поворот в решении вопроса, нечто подобное колумбову яйцу, или распутыванию эпициклов посредством перенесения центра системы из земли в солнце; все было готово для новой точки зрения, но это не значит, что была найдена самая эта точка.

По моему убеждению, Данилевский даже вовсе не читал и не знал книги Рюккерта. Мне можно бы сослаться в этом случае на то, что я довольно хорошо знал круг чтения покойного. Мы часто говорили с ним о книгах, показывали друг другу свои книги, и мне памяты до сих пор многие его суждения. Ни разу не слышал я от него ничего об Рюккере, и, когда делал свое примечание, то опирался на свое собственное чтение. Но главное доказательство в том, что в „России и Европе“ нельзя найти никаких следов чтения Рюккерта. Данилевский обладал необыкновенною памятью и был ревностный и удивительный любитель чтения. Любопытную книгу он прочитывал от первой страницы до последней и испещрял ее поля замечаниями. Если бы он прочел Рюккерта, то это как-нибудь отразилось бы в „России и Европе“; между тем, ни в терминологии, ни в сопоставлении мнений, ни в формулировке своих положений или делаемых самому себе возражений, — нигде не видно, чтобы писавшему „Россию и Европу“ были знакомы мнения Рюккерта.

III.

Типы культуры.

Книга Рюккерта представляет чрезвычайную сложность. В ней почти вовсе нет имен лиц и годов событий, но ставятся один за другим общие вопросы о ходе истории, о каждой ее эпохе, о каждом народе, о каждом периоде в жизни народов. Притом, каждый вопрос рассматривается с различных открывающихся в нем сторон, указываются всякие связи и узлы исторических явлений. Если я сказал слишком много, назвав эту книгу *самым глубокомысленным* обзором всемирной истории, то во всяком случае ее нужно признать *самым поучительным* из таких обзоров.

Легко понять, что две обширные книги, столь богатые содержанием, как книга Рюккерта и „Россия и Европа“, если их сравнивать, должны очень ясно и многосторонне обнаруживать, есть ли в них совпадения, указывающие на прямое заимствование, или же они представляют различие, какое бывает между книгами совершенно независимыми одна от другой. И, действительно, для знакомого с ними,

⁴ Вл. Соловьев, „Национальный вопрос в России“, вып. 2-й, стр. 185.

эта независимость — дело очевидное, не допускающее сомнения.

Мы здесь ограничимся только главными пунктами, да еще некоторыми частностями, на которые указывал наш противник. Когда на заявление, что „теория культурно-исторических типов высказана Рюккертом“, я отвечал решительным отрицанием, г-н Вл. Соловьев написал одну за другою статьи: „Счастливые мысли Н. Н. Страхова“, и „Немецкий подлинник и русский список“, в которых всячески отстаивал свое заявление, приводя при этом большие выдержки из Рюккерта, иные даже в подлинных немецких выражениях⁵. И так, приложены были все старания, чтобы определить отношение между двумя книгами, и мы не имеем надобности идти дальше этих стараний.

Все дело, очевидно, сейчас прояснится, если мы сумеем найти главную, руководящую мысль Рюккерта; тогда и будет видно, в чем и как она различна от теории Данилевского, или сходна с нею. Об этой главной мысли наш противник мог бы догадаться уже по первой выписанной им фразе Рюккерта, приводимой им не только по-русски, но даже отчасти по-немецки, для полной точности.

Эта фраза приводится так:

„Исключительное понятие о существовании и праве одного единственного культурною типа (Culturtypus) опровергается уже самим опытом, который находит в прошедшем и настоящем — и, следовательно, до некоторой степени, уполномочивает ожидать и в будущем — существование и независимую совместность многих таких типов. С некоторой высшей точки зрения уже оказалось (для нас) правомочие *различных культурных типов* на относительно вечное существование (von einem höheren Standpunkte aus hat sich auch schon die Berechtigung verschiedener Culturtypen auf ein relativ ewiges Dasein ergeben)“. („Нац. вопр.“ стр. 216).

Перевод этот требует маленьких поправок. Рюккерт задается вопросом, имеет ли вообще человеческая культура один, или несколько различных типов? И потому слово Culturtyp лучше переводить *тип культуры*, а не *культурный тип*. Рюккерт утверждает возможность *различных типов культуры*. Далее почему-то в переводе выпущено слово *великий*; Рюккерт говорит не просто об „одном единственном типе культуры“, а о „некотором единственном *великом* типе культуры“. Но главное место передано в переводе вполне верно. Рюккерт с понятием независимой культуры связывает право на *относительную вечность* ее существования, и потому, предполагая несколько различных культур, говорит, что можно предполагать для них „относительно-вечное существование“. Это значит: настолько же вечное, насколько вечно человечество. В самом деле, он продолжает так:

„Они (т. е. типы) до тех пор имеют право существовать в своем различии, рядом друг с другом, пока понятие индивидуального типа владеет чувственною и духовною природою человечества, что, по самому этому понятию, совпадает вообще с продолжением бытия человечества во времени“. („Нац. вопр.“ стр. 248).

Из этих слов видно, что „типы культуры“, о которых говорит Рюккерт, вовсе не то, что „культурно-исторические типы“ Данилевского. Каждый предполагаемый тип Рюккерта может продолжать свое существование в течение всей жизни человечества, если только не будет насильственно разрушен; так что вообще эти типы могут существовать „в своем различии, рядом друг с другом“ (nebeneinander, один возле другого). Между тем, типы Данилевского суть, по самому их понятию, нечто *временное*. Они имеют начало и конец, и существуют не только одновременно, но сменяют друг друга, наследуют друг другу и т. д. Разница существенная и, как мы увидим, связанная с разницею в основном взгляде на историю.

IV.

⁵ „Вестник Европы“, 1890, ноябрь и декабрь. Читатель найдет эти статьи в книгѣ г. Соловьева „Национальный вопрос в России“ (см. выпуск 2-й, стр. 216—273).

Главная мысль и терминология Рюккерта.

Главная мысль Рюккерта совершенно определенно формулирована им в следующем месте:

„Логически возможно (*begriffsmässig möglich*), что многие культурные ряды (*Culturreihen*) независимо друг от друга, в одно и то же время, но в различных местах, индивидуализируют совокупную жизнь исторического человечества, хотя логически (*begriffsmässig*) не исключена и другая возможность, именно, что эти различные независимые культурные ряды предназначены войти когда-нибудь в взаимодействие ради всеобщей задачи человечества". („Нац. вопр." стр. 242).

Вот мысль Рюккерта. Он опирается на том верном основании, что историческое развитие не совершается по какому-нибудь общему отвлеченному порядку, а всегда имеет некоторые конкретные, индивидуальные формы, „индивидуализируется". Отсюда он выводит, что возможно существование нескольких различных культур, что совершенно справедливо. Но далее Рюккерт делает предположение, которое, мы думаем, уже не вытекает с полной необходимостью из общих начал. Именно, он предполагает возможным, что, в самом начале истории, в человечестве, в одно время, или в некоторый период времени, но в разных местах, возникли различные культуры и что развитие этих культур, если только не прерывается насильственно, идет и будет идти до конца истории, образуя таким образом несколько *культурных рядов*, совокупность которых и обнимает всю жизнь человечества. По мнению Рюккерта, факты истории могут быть согласованы с таким предположением, но остается еще вопрос о *будущем*. Может быть, ряды останутся независимыми до конца, а может быть и то, что они „войдут в взаимодействие ради всеобщей задачи человечества". Что будет, первое, или второе?

„Для подтверждения первого предположения", — говорит Рюккерт, — „исторический опыт дает нам тот очевидный факт, имеющий силу даже до настоящего времени, что рядом с общим европейски-христианским культурным миром существует другой, в своем роде столь же имеющий право на бытие, на востоке Азии, в Китае и Японии, мир, который до сих пор с первым находится лишь во внешней, при том очень слабой связи, так что до сих пор не происходило никакого органического взаимодействия этих двух культурных миров, хотя и могут быть уже указаны пункты, предназначенные в будущем, как желательно было бы верить, для зачатков такого взаимодействия".

Это место Рюккерта мы взяли уже не из „Национального вопроса", а перевели сами со всевозможной тщательностью. Дело в том, что перевод того же места, помещенный в „Национальном вопросе", представляет странные отступления от подлинника. Вот этот перевод (для ясности мы подчеркнем слова, на которые хотим обратить внимание):

„В пользу первого предположения, то есть в подтверждение *окончательной раздельности и независимости культурно-исторических типов и рядов развития*, исторический опыт *не только в прошедшем, но и ныне*, поучает нас посредством того очевидного факта, что, рядом с общеевропейским культурным миром в восточной Азии, в Китае и Японии, существует другая культура в своем роде столь же правомочная (*in ihrer Art eben so berechtigte*) и доселе находящаяся с нашей лишь во внешней, и к тому же крайне недостаточной связи, без какого бы то ни было органического взаимодействия этих двух культурных миров (хотя бы мы и были готовы охотно верить, что зачаточные пункты такого грядущего взаимодействия и могут быть указаны"⁶.

Из такого перевода читатель должен непременно заключить, что по Рюккерту исторический опыт, *не только в прошедшем, но и ныне*, доказывает *окончательную раздельность и независимость культурно-исторических типов и рядов развития*. Это очень похоже на Данилевского. Между тем — удивительное дело! Подчеркнутых слов, как видят теперь читатели, нет в тексте Рюккерта; слова

⁶ „Нац. вопр.". Вып. 2, стр. 243.

эти *вставлены* переводчиком, как будто для пояснения текста, но в сущности для того, чтобы придать ему другой смысл.

Рюккерт не хотел говорить о том, что и в прошедшем *были и прошли* какие-то независимые типы культуры, а хотел, как на полный пример своей мысли указать на независимую культуру Китая, которая *и ныне* остается независимой, как была от начала.

Рюккерт не говорил о *культурно-исторических типах*; этого выражения он не употребляет; это термин Данилевского. Непозволительно, вообще, термин одного писателя приписать другому; но взять термин Данилевского и вставить его в самый текст Рюккерта, — это переходит всякие границы. Дело тут не в словах, а в смысле, который с ними соединяется. У Рюккерта, в его общих рассуждениях о культурах (Vd. I, стр. 92—97) употребляется и слово *культурно-исторический* (3 раза) и слово *тип* (20 раз); это сосчитал и подробно выставил автор „Национального вопроса" (стр. 217); он мог бы, впрочем, почти с таким же успехом найти эти слова в любой исторической книге. Но термина *культурно-исторически тип* он не нашел у Рюккерта, и если бы нашел в какой-нибудь другой книге, то едва ли бы в том смысле, который придается Данилевским этому сочетанию обыкновенных слов. Данилевский разумел под таким типом нечто вполне *временное*, как бы культурный организм, постепенно развивающийся, потом расцветающий в полной силе и наконец склоняющийся к смерти.

Как мы видели, мысль Рюккерта другая. Он говорил о *культурных рядах*, которые идут от начала истории человечества до самого ее конца. Переводчик до такой степени этого не понял, что, вставляя в текст Рюккерта слова, которых тот не писал, поставил: *культурно-исторические типы и ряды развития*. И типы, и ряды! Как будто Рюккерт признает и типы, и ряды, и при том ставит их на одну линию!

V.

Упреки и предубеждения.

Пусть не подумает читатель, что я хочу обвинить моего противника в заведомой и злостной фальши. До сих пор помню мое изумление и досаду, когда на изящных страницах „Вестника Европы" я почитал крупным шрифтом напечатанную фразу из Рюккерта, в которой говорилось о *культурно-исторических типах*. Как же я не досмотрел? — думал я. Мне сперва и в голову не приходило, чтобы тут могла быть неточность. А между тем, вот что оказалось! Не неточность, а прямая вставка. Но обвинять в заведомой фальши я все-таки не хочу. Как знать, что делается иной раз в душе человека? Попробуем лучше объяснить дело наиболее невинным образом. Мой противник, очевидно, не вник в мысль Рюккерта. Ведь он сам приводит положения Рюккерта, в которых выражена эта мысль, и однако ее не видит. Ему так сильно хотелось найти у Рюккерта теорию Данилевского, что это мешало ему понимать текст Рюккерта, и когда ему показалось нужным, для пояснения тяжело написанного текста, вставить несколько добавочных слов, он, вместе с термином Рюккерта, поставил рядом и термин Данилевского. А потом уже смело пишет: „основная идея культурно-исторических типов принадлежит Рюккерту" (стр. 260) и т. д.

И так, пожалуй, дело и не было умышленное. Но мне кажется, я имею право сделать моему противнику другой упрек. К чему он свел наш спор? Зачем было пускаться в рассуждения об Рюккертe? Положим, я слишком резко отрицал заявление о подражательности Данилевского. Но зачем же было останавливаться на этих двух-трех резких и голословных строчках? Ведь если бы меня можно было уличить даже в самых нелепых ошибках и неправдах, то отсюда еще ровно ничего не следовало бы относительно книги „Россия и Европа"; ведь если бы можно было доказать, что мысли этой книги все заимствованы из Рюккерта, то это, однако, ничуть не мешало бы теории культурно-исторических типов быть верной и

глубокой теорией. Вопрос шел о понимании всемирной истории, о значении славянского племени, об отношениях между культурой и религией, между нравственностью и политикой и т. д. Зачем же мой противник не отвечал мне на мои рассуждения об этих вопросах, а приналег на „счастливые мысли Н. Н. Страхова“, то есть на мои будто бы забавные промахи, а потом на доказательство, что будто бы Рюккерт был *подлинником*, а книга Данилевского только *списком*?

Ведь это значит — делать нападения на что попало, с какой стороны, а не с главной стороны дела; это значит — отыскивать какие бы то ни было слабые места противников и напирать на эти места как можно громче; это значит — не опровергать самого учения, о котором идет спор, а только стараться подорвать авторитет защитников этого учения; это значит — не заботиться о разъяснении вопроса, а добиваться только кажущейся победы, только того, чтобы оказаться победителем в глазах таких читателей, которые не вникают, да и не желают вникать в самое дело. Словом, это значит вести себя не как исследователь, а как зарвавшийся публицист, бьющийся из-за немедленного успеха. Едва ли мой противник не знает, что он делает; но если не знает, то я считаю себя в некотором праве высказать ему это. Ведь мне приходится расхлебывать кашу, которую он заваривает.

Авторитет Данилевского старались подорвать с разных сторон. Натуралисты упрекали его в том, что он написал „Россию и Европу“. Это совершенно похоже на известное мнение, что Л. Н. Толстой не может быть мыслителем, потому что писал романы. Филологи выставляли против Данилевского то, что он был натуралист, а не историк⁷. Наш противник сперва говорил, что теория культурно-исторических типов есть доморощенное русское произведение, не имеющее ничего общего с европейской наукой, а теперь утверждает, что эта теория целиком взята из Рюккерта. И в том и в другом случае позор для автора „России и Европы“ будто бы несомненный. Наконец тот же Вл. Соловьев настаивает на невежестве Данилевского в истории и указывает на строчку, где упомянуты финикияне, и на страницу, где будто бы по незнанию умалчивается о Филоне иудее. Словом, с какой стороны ни возьмите, Данилевский никуда не годится. Откуда уже ясно следует, что и теория, которую он предложил, не стоит внимания.

Все эти резоны, хотя ничуть не касаются существа дела, то есть вопроса о всемирной истории, имеют однакоже свое значение, иначе они бы и не были высказаны. Источник их есть предубеждение, питаемое критиками и рассеиваемое ими в публике. Отвечать на эти резоны, исписывая для того множество страниц, нам кажется бесполезным трудом: и против нас будет говорить такое же предубеждение. Тут один выход, одно средство: пусть читатели возьмут самые книги Данилевского и вникнуть в них. Тогда они убедятся, что „Дарвинизм“ писан отличным натуралистом и „Россия и Европа“ остроумным и точным мыслителем. Что же касается до сведений Данилевского в истории, то во всяком случае полагаю, что они были обширнее и основательнее, чем сведения г. Вл. Соловьева. Таково мое предубеждение, если уж пошло дело на предубеждения.

VI.

Рюккертова единая нить в истории.

Не ради спора, а ради интереса самого вопроса, остановимся еще несколько на взглядах Рюккерта.

Полное заглавие его книги следующее: „Учебная книга всеобщей истории в

⁷ Вл. Соловьев с насмешкою говорит: „очевидно, Данилевский в качестве натуралиста был компетентен в исторической науке“ <Вып. 2-й, стр. 252>.

органическом изложении". Что такое органическое изложение, он объясняет в предисловии. „В предлагаемой книге", — говорит он, — „сделана попытка изложить весь совокупный материал исторического развития человечества, как нечто органически единое" (Vorg. III). И дальше: „предлагаемая книга рассматривает все, о чем говорит, как нечто органически единое в отношении к общей идее человечества и истории" (Vorg. IV).

И так, мысль о единстве, о связи всех исторических явлений в некоторое целое господствует в книге. Объединение получается посредством понятия *культуры*, под которым Рюккерт понимает „всецелый объем явлений, в которых выражается самостоятельность и своеобразие высшего человеческого задатка". „Дело идет здесь именно о том, чтобы показать, как понятие высшего человеческого бытия всесторонне развивалось вследствие работы истории и в каком отношении каждая отдельная сторона исторической деятельности человечества находится к его принципиальной задаче" (стр. III).

Эту „принципиальную задачу" Рюккерт и старается определить в одной из начальных глав, носящей название: *Цель истории* (стр. 49—54), разумея тут не науку истории, а самый процесс, совершающийся в человечестве.

„Мысль о некоторой общей для всего человечества цели, или общей задаче", — говорит он, — „не есть лишь отвлеченное предположение, выводимое из понятия единства человеческого организма, но вместе — момент фактической истории, лежащей в основе всех ее отдельных явлений" (стр. 50).

Эту общую цель Рюккерт определяет как „свободу духа", то есть не только победу над природой, но вообще примирение понятий свободы и необходимости, „когда все, что познается как необходимость, в то же время, так как оно есть произведение объективного разума, понимается и как свобода" (стр. 52).

Как бы то ни было, но, принявши единую цель, мы должны всякое культурное развитие рассматривать как движение к этой цели. Это движение совершается по некоторым законам, проходит определенные ступени, а изучение этих законов и ступеней по самым фактам и составляет предмет истории.

И так, человеческая культура представляет на протяжении времени некоторый *ряд* фазисов, идущий по известному направлению от начала истории до наших дней. Поэтому, когда Рюккерт стал разбирать возможность различных типов культуры, то он также предположил, что каждая из этих особых культур должна образовать такой ряд, и главу об этом вопросе (первую главу второго отдела) так и назвал: *Отношение различных культурных рядов между собою* (стр. 92—97). Вот его главный термин: *культурные ряды*, и вот значение этого термина.

Перевод этой главы сплошь и почти целиком г. Вл. Соловьев поместил в своем „Национальном вопросе" (стр. 242—250 и стр. 254—255), увлекаясь мыслью, что тут видно сходство с Данилевским, и не замечая того различия во взглядах, которое тут обнаруживается, как это мы показали выше.

Сплошь переведена эта глава у нашего противника, но он вдруг остановился на самом интересном месте, на заключении главы, на последних строках, где всего яснее высказан смысл главы и указано решение, к которому пришел Рюккерт. Этого заключения не перевел наш противник, и мы переведем его сами. Оно состоит в следующем:

„Если сравнивать содержание различных моментов развития в том или другом ряду, то различие между рядами повсюду бросается в глаза. Не говоря о различных формах отдельных исторических образований (*Bildungen*) в том или другом ряду, мы находим в особенности два существенных пункта, в которых обнаруживается превосходство одного исторического ряда над всеми другими. Первый пункт тот, что в этом ряду идеальные моменты или степени, хотя они и тут свой относительный перевес над другими историческими моментами получили только по завершении некоторой фазы развития, имевшей существенно материальное содержание, сумели, однако, не только раз достигнуть этого перевеса, но и удержать его на все времена; второй пункт тот, что сами эти отдельные великие моменты развития, как материальные, так и идеальные, в этом ряду существуют и действуют *wirksam sind*), как вечно-живые организмы, то есть, при бесконечной

смене форм способны к вечному сохранению своей сущности и своей индивидуальной одушевленности. Дух как дух здесь не только гораздо энергичнее возоблада над веществом, но и сумел здесь гораздо лучше, чем в других рядах, сохранить внутреннейшее зерно своего существа, — вечную подвижность.

„И так, никак не по эгоистической ограниченности или по наивной близорукости, мы смотрим на развивающийся ряд той культуры, в которой живем, как на главную нить истории культуры, а на все другие ряды, как на подчиненные ему по самому понятию дела, и сообразно с этим поступаем и в нашем изложении“⁸.

И так Рюккерт, хотя и обратил внимание на разнородные культуры и образуемые ими культурные ряды, однако же стремился к полному объединению всей истории и достиг его посредством того, что одному ряду отдал огромное предпочтение пред другими. Та культура, в которой жил сам Рюккерт, *западно-европейская* культура, как он ее называет в ее последних фазисах, составляет, по его мнению, *главную нить* в истории, которой должно быть подчинено все остальное, ибо в ней, говоря его словами, наиболее осуществляется стремление к „высшему человеческому бытию“. Поэтому, вся книга Рюккерта изложена сообразно с этой нитью, и мысль о других культурных рядах играет в его изложении совершенно второстепенную роль. Только кончивши весь свой многосложный обзор всемирной истории, он вспомнил о других независимых культурах и написал к своей книге *Прибавление*, где кратко говорит „о развитии и содержании различных культурных сфер (Culturkreise), которые до сих пор сохранили самостоятельность рядом с европейски-христианскою сферою“. Таких сфер он насчитывает три: 1) арабская, или сфера ислама, 2) индийская и 3) китайская⁹. Он делает краткий очерк их истории и рассуждает о возможной их будущности, причем в недоумении останавливается над вопросом, могут ли они войти и как войдут в общее русло истории. (Vd. II, стр. 840—910).

Вообще, впрочем, заметим, что Рюккерту едва ли можно приписать особую теорию, строго определенный и своеобразный взгляд на историю. Мысль его расплывается в своей многосторонности, составляющей и ее силу, и ее слабость.

VII.

Искусственная и естественная системы.

Теперь можно ясно видеть различие между системами истории Рюккерта и Данилевского. Употребляя терминологию Данилевского, мы должны сказать, что теория Рюккерта представляет некоторую *искусственную систему* предметов, тогда как теория Данилевского есть *система естественная*, в установлении которой состояло все стремление автора „России и Европы“, и на что было указано мною при первом появлении этой книги.

Искусственность Рюккерта заключается в том, что он заранее предполагает *органическое единство* в истории, заранее определяет и ее *цель*, то понятие „высшего человеческого существования“, которое он себе составил, и ее средство — *культуру*, и то направление, по которому должно идти движение этой культуры. Поэтому он, несмотря на свои старания держаться фактов, несмотря на рассуждения о различных типах культуры, пришел-таки к тому, что признал некоторую *главную нить* в истории и расположил по этой нити все свое изложение фактов. Как видно, отвлеченные понятия так сильны в немецких умах, что мешают им видеть предметы вполне ясно. Н. Я. Данилевский в той самой книге, о которой идет речь, указывает

⁸ Стр. 97.

⁹ Теперь читатель видит, что мои слова: „Рюккерт не только не положил этой мысли в основание своего обзора, а говорит о ней лишь в прибавлении ко всему сочинению“ — очень не точны. Нужно бы сказать: „а говорит об ней лишь в начале своего сочинения и прилагает ее к фактам истории только в „прибавлении“, в конце второго тома“.

на замечательный факт, что немцы *ни одной науки не ввели в период естественной системы*¹⁰. Так и Рюккерт не успел ввести эту систему в науку истории.

Естественная система, как она выработана в ботанике Линнеем и Жюссье, а в зоологии Кювье, не задается какими-нибудь общими понятиями о предметах своего исследования, а берет эти предметы во всем разнообразии их существования и постепенно образует из них группы, пользуясь всем, что только указывает на их раздельность, и ища в этих наблюдениях и самых тех принципов, на которых основано разделение этих групп в действительности. Это — самый широкий и свободный прием, не делающий никакого насилия порядку природы, почему его и называют естественной системой. В самом деле, если бы мы вздумали подразделять органические существа сверху, распределять их в заранее определенном порядке, то нам, очевидно, нужно бы было знать сущность органической жизни, ее необходимые ступени и разветвления; строгие натуралисты отступили пред такую безмерно-трудную задачу и начали дело с другого конца, стали наблюдением и, сравнением устанавливать группы и разветвления, существующие в природе. Так и Данилевский: он отказывается от определения цели истории, общей нити и существенных форм развития человечества; он желает, чтобы в истории, как в наблюдательной науке, мы прежде всего установили естественные деления предмета. Он предлагает свои десять культурно-исторических типов; но мы были бы очень непоследовательны духу естественной системы, мы не понимали бы, в чем тут дело, если бы не понимали, что можно предлагать поправки и перемены в этом делении, что можно увеличить число этих типов. можно сделать в них подразделения, что они не имеют непременно равноценности или равновесности, что и состав и продолжительность их существования и всякое другое их свойство и отношение могут быть не одинаковы. Все тут зависит от тщательного и всестороннего исследования. Естественная система тем и хороша, что никогда не насилует фактов, что может принять в правильную и свободную сеть своих понятий всякий факт, как скоро он для нас ясно обнаружился.

Сам Данилевский в своей книге сделал лишь попытку характеризовать два типа, славянский и романо-германский. Попытка эта составляет главный предмет „России и Европы“, но до сих пор ускользает от внимания наших ученых критиков и историков.

VIII.

Развитие взглядов на историю.

Мы можем теперь составить себе общее понятие о том, в каком отношении Данилевский стоит к предшествовавшей исторической литературе. Историки, от Геродота до наших дней, приступали к своему делу, конечно, с различными чувствами и мыслями о цели и смысле истории. Ученые люди задавались часто не простою любовью к прошлому и желанием сохранить его память, а какими-нибудь определенными идеями, которые и проводили в своем рассказе, подгоняя под них факты и описания. Таким образом, у историков можно найти много искусственных объединений, подразделений и вытягиваний в одну линию. Но, по мере изучения прошлых событий и углубления в их значение, искусственность этих построений обнаруживалась, и тогда открывался естественный порядок фактов. Этот порядок не давал нам прямо ключа к общему смыслу истории, но он представлял твердый научный прием, которого необходимо было держаться и от которого следует исходить, если желаем правильно рассуждать об этом смысле, гораздо более таинственном, чем часто думают.

Собственно говоря, более сознательное понимание истории принадлежит

¹⁰ „Россия и Европа“, стр. 164.

настоящему столетию, тому новому периоду, который начался после революции. Человечество задумалось о своих судьбах только после того, как во Франции „галлы победили франков“, и когда сила общих идей встретила неожиданное препятствие в исторических особенностях народов. Если взять прошлое столетие и сравнить его понятия об истории с нынешними, то контраст выходит поразительный. У Вольтера история есть сцепление случайностей, где „малые причины производят великие следствия“ и где стоят внимания лишь отдельные лица. Даже у глубокомысленного Гердера особенности народов и их судеб рассматриваются, как нечто случайное, объясняемое внешними обстоятельствами. То понятие, что эти особенности составляют нечто *органическое*, что разнообразие народов есть глубокий факт, корнящийся в самой природе человечества, принадлежит нашему столетию и провозвестником этого понятия нужно считать Шеллинга, который первый взглянул на природу вообще как на нечто развивающееся и указал в человеческом духе самый закон развития.

Как бы то ни было, для нас теперь главное в истории не случаи и лица, а народности и развитие культуры. Всеобщую историю мы понимаем, как *историю народов*; у историков, писавших в нашем столетии, мысли о человечестве в его совокупности и об отдельных лицах независимо от культуры, породившей эти лица, играют роль все менее и менее важную, составляют незначительные приставки к главной картине, изображающей индивидуальное развитие известных племен и своеобразных культурных форм, возникших в этих племенах. Поэтому можно сказать, что теория Данилевского подтверждается множеством исторических писателей, у которых мы постоянно видим на сцене народы, а человечества никогда не видим. Рюккерт в этом отношении вполне разделяет общие приемы историков и не составляет какого-нибудь исключения.

Предмет этот очень обширен и труден. Данилевский в основу каждого типа полагает особое племя, которое отделяется от других племен особым языком. Но что значит особый язык? Чтобы представить читателям хоть единую ссылку на понятия, утвердившиеся уже давно в науке, мы сделаем здесь выдержку из Вильгельма Гумбольдта, излагающую общее значение языка. Знаменитая книга *О различии в строении человеческих языков* начинается так:

„Разделение человечества на *народы* и различие их *языков* непосредственно связаны между собою; но сверх того, они находятся еще в связи и в зависимости от некоторого третьего высшего явления, от того, что *дух человеческий обнаруживается* все в новых и часто более высоких формах. Вот где разделение народов и различие языков находит свою оценку, а также и свое объяснение, насколько исследование может вникать в них и постигать их связь. Это многообразное по степени и виду проявление человеческого *духа*, совершавшееся в течение тысячелетий и на всем протяжении земного шара, есть высшая цель всякого умственного движения, окончательная идея, которую всемирная история должна стремиться ясно вывести из своих исследований. Ибо, это возвышение или расширение внутреннего бытия есть единственное, что единичный человек, как участвующий в нем, может признавать, своей неотъемлемой собственностью, и есть то самое в каждой нации, из чего, в свою очередь, непременно развиваются великие индивидуальности. Сравнительное языкознание, точное исследование многообразия, с которым бесчисленные народы разрешают вложенную в них, как в людей, задачу образования языка, теряет всякий высший интерес, если не примыкает к той точке, в которой язык связан с формою *национальной духовной силы*“¹¹.

И так, особый язык есть проявление особого национального духа, обнаружение той силы, которая создала и сохраняет народ, говорящий этим языком. Всемирная история есть история этих проявлений, важных именно потому, что в них „дух человеческий обнаруживается все в новых и часто более высоких формах“.

¹¹ W. v. Humboldt, „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues“ etc. Berl. 1836, стр. 1.

IX.

Единство человечества.

Но, как бы различны ни были народы, как бы своеобразна ни были их духовные проявления, неужели мы должны оставить всякую мысль об „единстве человеческого рода" и о „всемирной культуре"? Ведь кажется ясно, что человечество, вообще говоря, движется вперед; ведь мы постоянно видим, что культурные влияния распространяются по всему свету, возвышая и облегчая жизнь людей. Почему же нам не думать, что история имеет определенную цель, — некоторое благо всего человечества, и что в фактах истории можно отыскать красную нить, ведущую к этой цели?

„Прелестная мечта всемирного согласия и братства, столь милая душам нежным — для чего ты была всегда мечтою?" говорил Карамзин.

Было бы великим бездушием, если бы мы не задумывались над этими вопросами, если бы не пытались составить себе ответы на них, хотя бы только самые общие и еще туманные. Во всяком случае, размышляя об этом предмете, нам следует, однакоже, не останавливаться на одной поверхности. Вопросы о цели истории, о благе всего человечества связаны с другими вопросами, более общими, и мы часто этого не замечаем. В сущности, мы тут беремся решить вопросы: зачем создан мир? Зачем история? Зачем совершается этот многосложный и мучительный процесс? Откуда и для чего зло? В чем состоит ограниченность человека? В чем неизбежность различий и особенностей во всех явлениях человеческого мира?

Разобраться в этих понятиях не легко; смысл истории является нам глубокою и трудною загадкою, и если мы часто отваживаемся ее решать, то обыкновенно только в виде гаданий, а не строгих научных истин. „Цель истории вполне известна только одному Богу", говорит Данилевский¹², напоминая в этом случае благочестивых людей Востока, которые любят заключать свои рассуждения словами: *Бог это лучше знает*.

Культурно-исторические типы суть факт. Против установления этого факта обыкновенно возражают, что человечество — одно, и что существенных различий в нем полагать нельзя. Если это разуметь так, что все люди — люди, что, несмотря на свои различия, они *одинаковы* по своей природе, то тут не будет никакого противоречия теории типов. Человечество, при таком понимании, представляет не что-нибудь единое, целое, а только некоторую стихию, однородную по своей сущности; из этой стихии образуются в разных местах и в разные времена обособленные и объединенные формы: крупнейшие и важнейшие из них и будут культурные типы.

Но очень обыкновенно случается, что мы ошибаемся и единство понятия принимаем за единство предмета, а однородность стихии за ее внутреннюю связь. Мы говорим *тело* вместо *вещество*, мы из „океана" и „бездны" делаем особые существа и из всех людей, взятых вместе, — единое человечество. Противники типов невольно впадают в эту ошибку и упорно ее держатся, чем и доказывают, что при правильном мышлении они ничего не умели бы сказать против типов.

Автор „Национального вопроса" предлагает по этому предмету следующие рассуждения:

„Если под деятелем разуметь существенную и внутреннюю причину, или настоящего субъекта действия, то в этом смысле деятелем всемирной истории, как таковой, может быть только человечество. Когда г. Страхов пишет свои рассуждения, непосредственно наглядными деятелями являются тут его пальцы, водящие пером по бумаге, но это не мешает однако истинным производителем его писаний признать его единое я, невидимое само по себе, но являющее свою реальность в общей и реальной связи его действий. Подобным образом и единое

¹² Подлинные слова: „Что такое интерес человечества? Кем сознаваем он, кроме одного Бога, которому, следовательно только и принадлежать ведение его дел?" *Росс. и Евр.* стр. 109.

человечество, хотя и не действует непосредственно ни в каком историческом явлении, тем не менее обнаруживает свою совершенную реальность в общем ходе всемирной истории. А что органами человечества являются живые и относительно-самостоятельные существа, то ведь и пальцы г. Страхова не вовсе лишены жизни и раздельности, и абсолютной разницы тут нет"¹³.

Думаю, что трудно найти рассуждение более ошибочное и более фантастическое, чем приведенные строки. Выходит, что человечество есть какой-то единый организм, что все части его так же подчинены его воле, как пальцы подчинены воле отдельного человека, что все действия частей человечества, и также, конечно, их мысли и чувства только кажутся принадлежащими этим частям, а на самом деле суть действия, мысли и чувства единого человечества, составляющего их субъект в том же смысле, в каком каждый из нас — субъектом своих мыслей, чувств и действий считает свое я. Г-н Соловьев думает достигнуть величайшей наглядности и убедительности, обращаясь, наконец, прямо ко мне, пишущему эти строки, и указывая мне, что, как я пишу моими пальцами, так, в сущности, мною пишет человечество! Так ведь это выходит по точному смыслу его слов.

Странные и совершенно ненужные мысли. Мы вовсе не живем в подчинении единому невидимому человечеству и не знаем этого нового кумира. Правда, благочестивые люди часто прямо говорили, что есть слова и действия, которые внушаются им свыше. Да и каждый человек должен бы сознавать, что источник его жизни не в нем самом, что таинственно возникают в нем и развиваются стремления к добру и истине. Но при этих мыслях мы обращаем свой умственный взор не к единому человечеству, а к тому, в ком действительно содержится средоточие всего существующего, к Тому, в ком действительно „мы живем, движемся и существуем“.

Х.

Единая культура.

Нам возразят, что на этом остановиться, однакоже, невозможно. Пусть, скажут нам, человечество до сих пор не имело и теперь не имеет единства; но нам следует желать этого единства и стремиться к нему всеми силами. Пусть нам трудно уразуметь общую цель истории; но нам следует всячески пытаться установить ее, чтобы мы знали, к чему направлять свои усилия. Положим, теперь нет единства и цель неизвестна; но наша обязанность — поставить цель и создать единство.

Так и понимают дело многие историки, в особенности немцы. Утверждая, подобно Рюккерт, что история есть процесс, ведущий нас к „высшему человеческому существованию“, они говорят, что средство для этого есть культура, что история в сущности есть история культуры, и что объединение людей несомненно совершится тогда, когда человечество достигнет „одной всемирной культуры“. Таким образом, *культура*—вот великое божество, поклонение которому незаметно вошло в наши мысли и составляет скрытую пружину самоотверженных трудов, пламенных восторгов, гордости и унижения, любви и ненависти. Для многих только культура есть истинное право на звание человека.

Понятно, что для таких поклонников очень противна мысль о разнородных культурах, и они невольно и упорно избегают проведения этой мысли до конца. Прежде всего потому, что из нее очевидно следует *понижение значения культуры*. Так защитники какой-нибудь религии часто смущаются фактом существования других исповеданий и не хотят признать их за религии.

Как только мы признаем, что существуют и всегда существовали разнородные культуры, то мы поймем, что никакая особая культура не может быть высшею целью человеческой деятельности. Это мы, впрочем, должны бы хорошо

¹³ „Нац. вопр.“ выпуск 2-й, стр. 271.

знать и без того, потому что у нас всегда бывают цели и стремления, которые мы ставим выше всякой культуры и всякой истории. Мы любим и уважаем людей не по их национальности, не по истории, к которой они принадлежат, не по культуре, которой достигли, а по другим, более глубоким основаниям. Мы действуем и ставим себе правила действий, справляясь не с историей, а со своею совестью.

Что Данилевский имел в виду этот общий результат, желал отнять у культуры ее верховное значение, это ясно уже из его характеристики Европейской культуры и из борьбы с „европейничанием“. Если культура есть цель истории, то не правы ли будут те русские юноши, которые стремятся в Берлин, Париж, Лондон, как в те места, где могут достигнуть высших понятий и вкусов? Когда-то Герцен, очутившись в Париже, искренно и верно называл себя „благочестивым пилигримом севера“, пришедшим поклониться величайшей святыне мира. Точно также, он очень хорошо выразился, говоря, что потом перестал верить в „единую спасающую цивилизацию“. Культура, действительно, имела и имеет свою религию.

Что Данилевский ясно видел ту сферу, в которой мы становимся выше культуры и истории, — он выразил очень определенно. Книга его есть проповедь Славянства, как особого культурного типа, и содержит всякого рода соображения, ведущие к возможности культурного развития и объединения славян. Но этой цели он не дает верховного значения. „Для всякого славянина“, говорит он, „после Бога и его святой церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею“¹⁴.

Бог и его святая церковь — вот что выше всего для человека, твердо держащегося православия. Если мы обобщим, то должны будем сказать, что религиозная и нравственная область стоит для всякого человека выше истории, культуры и всякой политики. История есть дело земное, временное; а мы всегда носим в себе позывы к небесному, вечному. Мы живем в этом всегдашнем противоречии наших стремлений. Для человека, ищущего спасения своей души, для того, кто глубоко погружен в вопросы нравственности, история исчезает или является не в том виде, как обыкновенно. Вспомните Руссо, писавшего о том, что успехи наук и искусств не содействовали улучшению нравов. Вспомните, что для Шопенгауэра, история почти так же не имела значения, как для древних индусов, которые, по отвлеченно-религиозному характеру своего ума, не придавали никакой важности частным событиям, так что в их богатой литературе не существует никакой истории. Наконец вспомните недавние суждения Л. Н. Толстого, с такою силою говорившего против современной культуры. Когда мы ищем Бога, то всегда в той или другой степени отречаемся от мира.

Противник теории Данилевского, г. Вл. Соловьев усердно писал о соединении церквей. Вот мысль совершенно определенная и не заключающая в себе внутреннего противоречия. Можно представить себе, что весь мир исповедует одну религию; тогда человечество было бы объединено этою религиею, точно так, как ныне католики всего мира объединены своим католицизмом. Но для таких надежд разве есть какая-нибудь надобность воображать, что человечество составляет какой-то цельный организм, или же упорно настаивать, что не существует разнородных культур? С религиею, очевидно, даже вовсе несовместно подобное поклонение единому человечеству и единой культуре.

XI.

«Национальный вопрос в России».

Теперь мы могли бы кончить нашу речь. Но было бы странно, если бы мы не сказали хоть несколько слов о названной выше книге нашего противника; ведь в этой книге высказана та основная мысль, или лучше то основное настроение,

¹⁴ *Россия и Европа*, стр. 133.

которое побудило автора к спору и к тому, что он наконец схватился и за Рюккерта.

Источником всего дела, очевидно, была мысль о соединении церквей. Сильнейшее препятствие к такому соединению автор усмотрел в „национальной исключительности“, которую будто бы заражены наши образованные и управляющие классы. Нужно было бороться с этим направлением, разрушать всякую веру в самобытные начала русской жизни. Но сильнейшею поддержкою этой веры оказалась литературная школа славянофилов, к которой причислял себя и сам автор. Нужно было отказаться от этой школы и употребить всякие усилия, чтобы уронить ее значение. Но наибольшим успехом между славянофильскими писателями пользовалась книга Данилевского. Нужно было сколько возможно подорвать авторитет этой книги. Так мы и дошли до Рюккерта.

Вот цели „Национального вопроса“, его внутренняя логика, сводящая все дело к отрицательной, или пожалуй порицательной задаче. Очевидно, это путь не прямой, и притом очень опасный. Мы часто забываем, что, как говорит пословица, *чужими грехами свят не будешь*. Пусть наши противники чернее сажи; из этого не следует еще, что мы сами очень белы, и что наше дело правое. Положительный и твердый путь, который предлежал нашему автору, казалось бы, был ясен. Именно, можно было пытаться идти дальше славянофильства, ничуть не отвергая начал этой школы, а только доказывая, что последовательное их развитие ведет к той же мысли — к соединению церквей. Разве славянофилы были против соединения? Они только утверждали, что западное христианство должно преклониться перед восточным, тогда как наш автор склонен думать наоборот, что восток должен смириться перед западом.

В начале наш автор и шел по верному пути, то есть полагал славянофильство в основание своих соображений. Но потом дело приняло тот оборот, который мы указали. К удивлению, он поместил в своей книге, в начале, и те статьи, которые писаны еще в совершенно славянофильском духе, тогда как вся остальная книга состоит сплошь из полемики против старых и новых славянофилов. Отсюда произошло множество противоречий.

Так, например, сперва автор говорил: „Восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму — России“.

„Не случайно, однако, второй Рим пал, и власть Востока перешла к третьему. Должен ли этот третий Рим быть только повторением Византии?“ и пр. (Выпуск 1, стр. 20).

А потом, в той же книге сказано:

„Странствующие греческие монахи, в отплату за московское жалование, подарили Москве титул третьего Рима с притязаниями на исключительное значение в христианском мире“. (Вып. 2-й, стр. 5).

Сперва у автора было что-то похожее на Божье соизволение, а потом это самое стало простою лестью забредших в Москву лукавых греков!

Еще пример. Сперва автор говорит:

„Россия XVI века, крепкая религиозным чувством, богатая государственным смыслом, нуждалась до крайности в во внешней цивилизации, и в умственном просвещении“. (Вып. 1, стр. 36).

А потом эта Россия изображается так:

„Сложился в Московском государстве духовный и жизненный строй, который никак нельзя назвать истинно-христианским. Этот строй имел религиозную основу, но вся религия сводилась здесь исключительно к правоте и обрядовому благочестию, которые ни на кого никаких нравственных обязанностей не налагали. Эта формальная религиозность могла случайно соединиться в том или другом лице с добродетелью, но столь же удобно мирилась и с крайним злодейством“. В доказательство чего приводится Иван IV, будто бы вполне миривший свои злодеяния с своей религиозностью, (Вып. 2-й, стр. 6).

Вот какова была эта Россия, „крепкая религиозным чувством!“ Хорошо чувство!

Выпишем еще из первых статей место об человечестве:

„Что такое это человечество? Что вы под ним разумеете, я не знаю. Я же имел в виду вовсе не какое-то отвлеченное человечество, вовсе не имею в виду какое-то неведомое общечеловеческое дело, а указываю на истинное и святое дело соединения христианского Востока с христианским Западом, не на основах натурального человечества, которое само есть лишь рассыпанная хранина без всякой нравственной солидарности и единства, а на основах человечества духовного, возрожденного под знаменем единого истинного вселенского христианства“.

Это писано тем же автором и поставлено им в той же книге, как и ревностная защита единства человечества, образчик которой мы привели выше.

Как видно, наш автор не боится противоречить самому себе; бывают у него даже случаи, когда, начиная свою фразу с одной мысли, он уже в конце этой самой фразы переходит в мысль противоположную. При такой свободе в движении мыслей, он очень затрудняет того, кто вздумал бы его оспаривать.

Полемика против славянофилов ведется преимущественно тремя способами. Во-первых, часто указывается, что свои мысли они будто бы заимствовали у европейских писателей, у Борда-Демулена, Сарториуса, де-Местра и пр. Это пристрастие нашего автора к обвинениям в заимствовании поразительно. Он, по-видимому, не знает, что такие обвинения составлять очень легко, а доказывать как следует очень трудно. Читатели могли убедиться в этом и из настоящей нашей статьи.

Во-вторых, автор опровергает славянофилов тем, что не верит их словам, отвергает их искренность. Например:

„Хотя славянофилы и утверждали на словах, что русские начала суть вместе с тем и вселенские, — на самом деле они дорожили этими началами только как русскими“ (Вып. 2-й, стр. 85).

Это проникновение в чужую душу есть прием полемики, опять таки, до чрезвычайности легкий и до неприличия бездоказательный. Будто бы одно говорят, а другое думают! Пред таким судом какой же писатель окажется правым?

В „Национальном вопросе“ есть десять превосходных страниц (Вып. 2-й, стр. 122—132), на которых подлинными словами славянофилов, Хомякова, Киреевского, Аксакова, Самарина, излагаются высшие начала их учения. Эти страницы г. Вл. Соловьев не сам составил, а взял их целиком у Д. Θ. Самарина, и кто прочтет их, тот увидит с полнейшей ясностью, что вся *критика* г. Соловьева, все его обвинения славянофилов в „исключительном национализме“ не имеют никаких оснований. На первый взгляд невозможно понять того бесстрашия пред противоречиями, с которым автор поместил эти страницы в своей книге. Но он отделяется от них очень кратко и очень просто. Он называет их только „прекрасными заявлениями“ (стр. 122), „прекрасными словами“ (стр. 132), как будто говоря, что писатели должны были дать еще что-нибудь кроме слов. А что же именно? „Все эти прекрасные славянофильские заявления“, — пишет он, „не помешали славянофильству перейти на деле без остатка в нынешний антихристианский и безыдейный национализм“. И он с пафосом восклицает: „твоими словами сужу тебя!“

Вот оборот критики, который кажется автору победоносным. *Не помешали!* Хомяков, Киреевский, Аксаков, Самарин, хоть и высказывали прекрасный мысли, виноваты в том, что не помешали всем тем глупостям, которые иногда, говорятся теперь. А следовательно, и учение их — только слова.

Таков третий прием полемики, самый сильный, по мнению автора, и потому господствующий в целой книге. С славянофильством приводятся в связь и ставятся ему в вину самые дикие и противные явления народного эгоизма, где бы и как бы они ни обнаружались. При этом автор уже свободно рисует порицаемое направление самыми черными красками. По его словам, у нас теперь существуют люди, которые „прямо проповедуют покорение и *уничтожение* чужих народов“ (Вып. 1, стр. 116). Другие пришли к „отрицанию всяких объективных начал правды и добра“ (Вып. 2., стр. 83).

„Принципиальное отрицание истины как таковой во имя национальных

вкусов, отвержение справедливости как таковой во имя национального своекорыстия, — это отречение от истинного Бога, от разума и совести человеческой сделалось теперь господствующим догматом нашего общественного мнения" (Там же, стр. 87).

„Представители темных сил договорились, наконец, до принципиального отрицания добра, правды и всяких общечеловеческих идеалов и вместо имени Христа, которым столько злоупотребляли, откровенно клянутся именем Ивана Грозного". (Там же, стр. 120).

Кажется, довольно? Понятно негодование против такого ужасного направления, если только оно существует, если только наш автор не слишком злоупотребляет словом *принципиально*; понятно, что нам следует всячески клеймить такое направление во имя правды и добра. Но я уже замечал моему противнику, что тут нужно быть осторожным, что если дело идет о совершенно определенных явлениях, напр. о каких-нибудь книгах, то уже нельзя довольствоваться общими фразами и восклицаниями, а нужна строгая осмотрительность. Не хорошо взводить тяжкие обвинения на людей чистых, заподозривать невинных, казнить одних за других, взводить всякую напраслину на непричастных чему-либо дурному. Особенно не хорошо делать такие несправедливости во имя правды, Христа и человечества. Не хорошо, да и не безопасно, потому что каждая книга говорит сама за себя и может уличить нас в том, что наши нападения злостны и не верны.

Славянофилов не только нельзя обвинять в низменных и диких явлениях нашего народного себялюбия, а нужно восхвалять именно за то, что они стремились поднять это естественное себялюбие до высших начал, до каких только могли додуматься эти чистые и глубокообразованные люди; они стремились одухотворить наш патриотизм и очистить его, от всего низменного и дикого. Таков смысл их деятельности, и его нельзя затемнить никакими уловками.

Большие несправедливости совершил автор „Национального вопроса" и относительно книги „Россия и Европа". Он нашел в ней — „проповедь насилия и обмана" (Вып. 2-й, стр. 206); Он взвел эту вопиющую напраслину на книгу, которая проникнута чистейшею гуманностью, чистейшим либерализмом, негодованием на всякое насилие, исканием истины и любовью к правде. Затемнить такое направление книги Н. Я. Данилевского тоже никак и никому невозможно.

Н. СТРАХОВ.

13 июля

Ясная Поляна.

Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского // «Русский Вестник», СПб, октябрь 1894г., том 234, с. 154-183