



## **О. Георгий ФЛОРОВСКИЙ**

### **Вечное и преходящее в учении русских славянофилов**

Стефану Саввичу Бобчеву ко дню пятидесятилетия  
его учено-литературной и общественной деятельности

#### **I**

О русском славянофильстве давно уже сложилось общепринятое мнение. Вокруг каждого имени сгустились тысячи воспоминаний, впечатлений, каждый образ оброс неисчислимыми рядами ассоциаций, и живые лица живых людей окончательно заслонились абстрактными масками иконографического подлинника. Уже само название — «славянофилов» — одновременно и выражает, и подсказывает совершенно определенное представление о внутренней перспективе «славянофильского» учения; оно внушает видеть в нем прежде всего разновидность националистической идеологии, выдвигает на первый план культ «самобытности», тягу к «старине» и «почвенности», славянские симпатии... Возникшее впервые в пылу полемического задора как укоризненная кличка замкнутой кучки немногих лиц, это название давно уже сделалось как бы отвлеченным «общим именем» — для целого типа общественно-исторического мировоззрения. И вошло в привычку выдвигать собственно славянофильство — в качестве одного из звеньев — в длинный ряд проявлений патриотического старообрядчества, начинающегося еще с пресловутой теории Третьего Рима и кончающегося в совсем недавние дни «квасным» патриотизмом. С другой стороны, неизменно вспоминаются «аналогичные» движения в других славянских странах — польский messiанизм, иллиризм, национальное возрождение Чехии времен Коллара, Шафарика и Ганки...

Как бы поучительны и любопытны ни были эти хронологические и синхронистические сопоставления по сходству, они не могут заменить собой ни генетического объяснения исторического «славянофильства», ни анализа этого учения по существу. И если, однако, слишком часто они выступают в этой, не свойственной им роли, это проистекает из очень распространенного, но тем не менее вполне ложного предрассудка — строгого объективизма. Обычно кажется, что «объективно» понять книгу мы можем, только забыв, что за нею стоит ее автор, что неисказенно представить внутреннее строение какого-нибудь учения можно только отвлекшись от живых личностей его проповедников и адептов. Создается как бы самодовлеющий мир слов, образов и идей, и мы стараемся образы вывести из образов же, одни идеи только из других идей. А между тем, взятые сами по себе, и образы, и идеи пусты, бессодержательны, как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизирующие их слова, в каком целостном контексте употребляются они... И совершенно справедливо Лев Толстой как-то заметил, что понять вполне мысль другого человека в силах лишь тот, кто узнает, что он любит. Лишь исходя из живой, индивидуальной человеческой души, лишь «поместившись» внутри нее, мы можем адекватно уразуметь сущность выращенного ею мирозерцания. «В душе человека — ключ всего», — говорил Гоголь<sup>1</sup>.

Вот почему, говоря о русском славянофильстве, нужно оставаться в пределах самого этого исторического явления, и прежде чем привлекать для пояснений сторонний материал, постараться вскрыть из-под покрова вторичных напластований глубинное идейное зерно и те силы и их законы, действием которых из него органически выросла в душах исторических «старообрядцев» сороковых годов сложная система их культурно-общественного миропонимания.

## II

В обыденном сознании «человека сороковых годов» неразрывно ассоциировались образы «лишних людей», столь ярко и отчетливо выработанные русской художественно-литературной традицией. В памяти резко отпечатались черты этих тургеневских «отцов»: люди с мягким, отзывчивым, восприимчивым сердцем, люди тонкой, изящной, почти ажурной мысли, способные на всеохватывающие порывы, на бездонно-глубокие

прозрения..., но вместе с тем люди с врожденным параличом воли, и потому способные на позу, но не на действие. «Все между них рождало споры и к размышлению влекло»; наклонные к мечтательности, исполненные «нежной чувствительности», они пригодны лишь для бесконечных бдений за возбужденными спорами на «возвышенные» темы, для словесной проповеди «благородных» начал, для восторженных гимнов и экзальтированных славословий. Но вечно возбужденным, полным «святого опьянения», им не дано свершить ни единого из их «благих порывов».

Все эти черты, взятые порознь, исторически правдивы, списаны с действительных свойств действительно живших людей. Но в том синтезе, которым эти черты совокупаются в целостный образ, есть нечувствительная примесь чего-то, что может любое фотографически точное изображение превратить в злую карикатуру. Об этом невольно заставляет догадаться уже то, что именно к эпохе «лишних людей» восходит происхождение всего того культурного запаса, которым русское общество жило десятилетия до современной русской «мглы». Тогда родились русская философия, свободная богословская мысль, тогда было положено начало исторической и общественной науке; «лишние люди» создали жизненную публицистику, настоящую литературную критику, наконец, они же наполнили ряды художников слова. И вот эти «промотавшиеся отцы» «обманутых детей» явились подлинными родителями русской культуры. И можно ли хотя бы угадать «великого апостола разрушения» Мишеля Бакунина, пламенеющее слоно которого заставляло в 1848 г. содрогаться все престолы Европы, в слабохарактерном и беспомощном провинциальном) чайльд-гарольдике Рудине, которого хватает ровно настолько, чтобы сладкими речами смутить неопытное сердце юной девушки, чтобы симпровизировать одну-другую речь, переполненную трескучими фразами и надуманным пафосом?! А между тем именно Бакунин в творческом воображении Тургенева претворился в «перекати-поле» — Дм. Рудина!

Разгадка оптического обмана очень проста. Легенда о «сороковых годах», предание об «отцах» творилось «детьми», поколением, которое «искусство для искусства равняло с птичьим свистом» и громогласно объявляло: «Мир — не храм, а мастерская». И им необходимо должны были показаться «лишними», чужими и ненужными для жизни их далекие от злободневности и будничной суеты «отцы», которые, правда, чувствовали себя в мире, как в храме. Мастерскими они не были, но не од-

ним безвольным созерцанием и «звукам сладким» посвящали они свои силы; у них было свое «дело», правда, так сказать, «невесомое», дело выработки русской мысли. Напрасно было бы подходить к ним с мерилom «общественного деятеля» в техническом смысле этого слова; бесплодно ведь задавать вопросы о полезности художественного творчества и сравнивать «общественную стоимость» ваятеля и купца...

На их долю, на долю этих «мальчиков, едва вышедших из детства», как выразился однажды о своем поколении Герцен<sup>2</sup>, выпала задача перенести на русскую почву те новые идеи, которые тогда пышным всходом поднимались и созревали на свежеекровавленной почве послереволюционного Запада. И они выполнили ее не только с успехом, но — с честью и славой. И жизнь оправдала их «дело». Далекое «поссорившимся» с ними детям, они стали бесконечно близки нам, своим правнукам и внукам.

### III

Среди ужасов красного и белого террора, среди разочарований проигранной освободительной борьбы, под бряцание оружия и бранные крики завоевателей, под стоны побежденных на заре нового века перед сознанием европейского человечества вновь выдвинулась с новой силой проблема устройства жизни. Вновь встала задача примирения всего общества с постулатом законченной организации и самобытной личности с безграничной потребностью свободы. Но решаться задача эта должна была по-новому — в духе радикального индивидуализма. Человек начала XIX века не хотел уже мириться с той подменной конкретной и изменчивой живой личности отвлеченным понятием «свободного и разумного существа», на котором успокаивалась философская мысль эпохи Просвещения. Его уже больше не удовлетворяла мысль о создании такого плана совершеннейшего строя, который равно годился и для Тасмании, и для Англии, и для России. Рассудочному уравнительству XVIII века новый век противопоставил идеал творческой автономии лица и мысль о неповторимом своеобразии каждой исторической эпохи, об «индивидуальности народного духа». Идея Гераклита вновь ожила в человеческом сознании.

Эту задачу и эти новые директивы усвоило с Запада то русское поколение, которому, по яркому выражению Герцена, «раннее совершеннолетие пробил колокол, возвестивший России казнь Пестеля и воцарение Николая»<sup>3</sup>. Но в решении ее эта

кучка «идеалистов» скоро расщепилась на две враждующие группы. Корень этого «великого раскола» лежал в различном понимании идеи личности, права которой этим мыслителям нужно было обеспечить и оградить, в том, что эти «друзья-недрузи» ставили главное ударение в разных местах одинаково обоими усвоенной формулы «Декларации прав человека и гражданина». Для одних права «гражданина» настолько заслоняли собою права «человека», что они не замечали стеснительности уз правопорядка; для других «человеческое» в человеке было настолько дорого и свято, что они просто-напросто позабывали о «выгодах» и «естественных» преимуществах «гражданского общежития».

Вот в чем лежали истоки того разъединения русской «интеллигентности», в котором ее истории согласно усматривали основной момент ее внутренней эволюции. Смысл и первопричина этого «раскола» определялись неверно и неточно, следы этого ошибочного понимания навсегда закреплены в ходячих прозвищах «западника» и «славянофила». Не в области общественно-исторического мирозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже — в сфере идеалов. И более того, *прежде чем стать двумя антагонистическими идеологиями, «славянофильство» и «западничество» были двумя психологическими типами, двумя различными мироощущениями.*

Герцен очень метко сравнил отношение своих «западнических» друзей к Европе с тем ощущением, которое испытывает деревенский мальчик на городской ярмарке. «Глаза мальчика разбегаются, он всем удивлен, всему завидует, всего хочет... И что за веселье, что за толпа, что за пестрота — качели вертятся, разносчики кричат, а выставок-то, винных кабаков... И мальчик почти с ненавистью вспоминает бедные избушки своей деревни, тишину ее лугов и скуку темного шумящего бора». Пусть это желчно, злобно и небеспристрастно, но основной мотив, определявший тяготение русских людей того времени к Европе, схвачен здесь совершенно верно. «Великолепный и величавый фасад, сложившийся веками», государственно-общественный быт, «сотканный из традиции истории», «наследственные предания рода человеческого» — вот что привлекало их туда. Запад долго и бурно жил, и стал страной великих достижений. Там возникла социально действенная форма христианской церковности, там вырабатывались и осуществлялись совершенствуемые формы человеческого общежития. «Запад» — страна великих пророков и исповедников, провозвестников истины и красоты. И перед этим роскошно украшенным храмом,

музеем и усыпальницею в невольном благоговении и с трепетом подгибались колени у всякого, кто был охвачен хилиастической жаждой Царства Божия на земле. Начиная социальным католицизмом Чаадаева и иезуита Гагарина, начиная «неистовым Виссарионом», мы всюду в «западническом» лагере встречаемся с апофеозом социального устройства, культом «порядка» и организации, вплоть до... Каткова и демократического конституционализма только что оборвавшейся эпохи. Что мог противопоставить этому культурному богатству творчески девственный «Восток», мир «византино-славянский»? Белые страницы своей истории, изредка обгаренные кровью, пролитой в диких оргиях братоубийственной вражды или во вспышках необузданного варварства, изредка запечатленные запоздалыми воспоминаниями о несбывшихся надеждах... И из этого пустого мира жаждавшая реального дела душа уходила в чужеземную Европу; Запад, его неисчерпаемое прошлое, становится источником житейской мудрости и непревосходимую нормой человеческих взаимоотношений.

Страна «святых чудес» ласкала взоры не одних только «западников» — недаром образ этот вырвался из вдохновенных уст «славянофильского» поэта. Но перед судом последовательного индивидуализма те же самые факты европейской истории получили иной облик, вызывали на иную оценку. С точки зрения безусловной автономии и автаркии личности пышные декорации западной «цивилизации» малого стоили, когда центр тяжести перемещался внутрь, на творческое самоопределение личности, чувствующей себя «микрокосмом», самоценной монадой Вселенной, — тогда, естественно, бледнели все сокровища «внешней» культуры, и идеальные схемы благоустроенной организации социальной жизни лишались своего ореола. Для подвига индивидуального самораскрытия было слишком шумно на форуме европейской жизни. Для этого более подходили созерцательные обители православного Востока и девственные степи, и дремучие леса русской равнины; здесь, действительно, мог человек чувствовать себя наедине с Богом. За плечами не лежало отяготительного груза векового наследства, не было утомительных «злób дня сего»... Индивидуальная свобода не встречала для себя внешних препятствий, не встречала и деспотического принуждения со стороны окристаллизованного «правового порядка». И оттого социально-аморфная Православная Церковь казалась высшею формой религии Христа, чем могущественная теократия католицизма, в которой религиозные задания были извращены примесью «государственности». И отто-

го патриотический порыв находил себе обоснование в том, что родная страна есть «край долготерпения», — не славы, — в том, что ее «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя», а не в силе и блеске с тьмами ангельского воинства...

И особенно показательно то, что и за пределами очерченного нами хронологического интервала всякий раз, как откровение индивидуализма озаряло кого-нибудь из русских мыслителей, их взор тотчас же обращался от «Запада величавого» к скромному Востоку, у которого не было прошлого, а может быть, нет и настоящего. Так было не с одним Герценом. Так было со Львом Толстым. Так было даже с Михайловским. Все время «борьба за индивидуальность» и «народничество» идут параллельно.

Не в сфере национально-политического самосознания зародилось разделение русского мыслящего общества, а в области этических идеалов жизни. Не для того, чтобы обосновать свое патриотическое упование, разоблачали «славянофилы» грехи «гниющего Запада», а, напротив, самый патриотизм их, как сознательно исповедуемое *Credo*, явился тогда, когда пред непреложным судом их острой совести разложился «европейский идеал», и душа прилепилась к другому...

#### IV

Восток и Запад, Россия и Европа — за этой конкретной, фактической, историко-географической противоположностью для романтического сознания идеалистов сороковых годов стояла другая, давшая ей содержание, принципиальная антитеза — антитеза принуждающей власти и творческой свободы. В процессе систематического углубления и эта антитеза была сведена к еще более первичной — к антитезе *разума и любви*.

Пестрый узор западноевропейской истории представлялся сплетенным из двоякого рода нитей: европейское прошлое сложилось из взаимодействия двух начал — романского и германского. Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары — она лежала в основе историософического построения, например, Гизо. Но только русским мыслителям удалось провести эту полярную схему через всю историю Западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из нее предельные выводы и практические заключения. Романское начало нашло себе беспримесное осуществление во вселенском миродержавстве Древнего Рима и в основе новой империи римских первосвященников. И та и дру-

гая державы были основаны на принципе безызыятного авторитета и непререкаемой власти. Положение каждого лица в жизни, сфера его возможных и действительных отношений и поступков точно и минуциозно закреплялись раз навсегда установившимися и для всех равно обязательными правилами и законами. «Законодательство» проникало гораздо глубже поверхностных слоев жизни, не с меньшей строгостью и подробностью было определено, как каждый должен думать и чувствовать, чего желать и добиваться, во что верить. Параллельно застывшим рамкам общественного идеала выкристаллизовывались и окостеневающие очертания общеобязательной системы мысли, и само религиозное вдохновение угашалось в непоколебимых, мертвенных формулах рассудочного богословствования. Так личность низводилась до уровня «экземпляра» некоторого социального вида, превращалась в неключимого члена всемогущей организации, в покорного адепта всеразрешающей доктрины. Раскрытию романского начала внешнего авторитета противостояло самооткровение начала германского. Вслед за Гегелем и другими мыслителями той эпохи национального возрождения немецкой культуры и русские мыслители отождествляли сущность германского «народного духа» со свободой, с идеалом органического самоопределения, с началом личности. Германское племя внесло в историю ранее неизвестную силу индивидуального самоутверждения. Древние тевтоны были мощными и яркими личностями. И на этой основе выстроилась новая жизнь «варварских» королевств. На место всеохватывающей и единообразной организации всемирной империи античного Рима выступил принцип социального атомизма. Общественная жизнь разбивалась на массу взаимно независимых, самоопределяющихся ячеек. Это крайнее дробление жизни, обособление каждого от всех и противопоставление каждым себя — всем и есть основной факт истории германства. Он лежит в основе и государственной, и экономической системы феодализма. «Первый шаг каждого лица в обществе, — говорил Ив. Киреевский, — есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями». И тот же принцип индивидуального произвола «*внутри своих прав*» лежит в основе духовной жизни германского мира. От восстания Лютера и вплоть до Фейербаха — вот ее основное содержание: ничем не преграждаемое своеволие индивидуального рассудка.

Так из пристального историко-критического анализа оказывалось, что жизнь Европейского Запада строилась на неприми-

римом дуализме внутренне несогласуемых начал, и необходимо было, чтобы эта жизнь выявила в определенный момент своего эволюционного процесса свое двусмысленное и потому беспомощное лицо. Но этого мало; неисцелимость европейской жизни была бы доказана только тогда, когда сверх констатирования фактического диссонанса были бы показаны еще и необходимость, и неизбежность его возникновения, а стало быть, и невозможность примирения без перехода на новую почву. Это и было сделано славянофилами.

Сущность общественной проблемы сводится к начертанию такого типа междучеловеческих отношений, при котором одновременно и существовали бы незыблемые гарантии порядка и личность не чувствовала бы на себе стеснительного гнета организационных сил. Эту антитезу *идеи* и *лица*, общего правила и индивидуальности западная мысль не сумела преодолеть и западная жизнь не смогла превзойти потому, что термины этой антитезы брались *отвлеченно*, в виде разомкнутых членов логической формулы. Рационально преодолеть этого положения нельзя, ибо для разума безусловно исключают друг друга равный для всех и не терпящий исключений порядок и неограниченное самовластие каждого, — ибо всякое стеснение как такое для самоутверждающегося лица неприемлемо. В плане жизни, продуманном и логически-систематичном, неизбежно либо свобода потерпит изъяз, либо под порядком пошатнутся устои. Из «рационализма» европейской жизни родилась ее «разорванность», тяготящая самих людей Запада: монархический деспотизм — анархическое человекобожество, косная система — необузданное своеволие мысли и эксцессы чувства, насилие во имя закона или во имя *sic volo sic ubeo* \* — от этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет.

Сделанный славянофилами анализ жизненных начал европейской культуры преследовал не объективную задачу исторического понимания; на первом плане стояло то «испытание духом», которое завещано каждому христианину. И Запад был отвергнут не во имя чужеземности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутренне-го бессилия, лежавших в основе его бытия начал. Но этого мало. Отвергнут он был не как злое само по себе нечто, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сиянье правды вечной»... И над отжившею свое и подле-

\* Так я хочу, так велю (лат.) — *Ред.*

жащей сокрушению скрижалю западной мудрости воздвигалась новая, но снова общечеловеческая, а не только национальная скрижаль славянского мира.

## V

Основанному на непримиримом дуализме рассудка просвещению Европы славянофилы противопоставили свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставляли свое учение о Церкви и свой «сельский коммунизм», свое учение об общине. Сокровенный смысл славянофильского учения становится совершенно ясным только тогда, когда мы улавливаем, что оба эти, с первого взгляда несогласимые, учения совпадают нацело, что то, чем община должна быть в сфере внешних междучеловеческих отношений, в сфере «земной» жизни, то и есть церковь в порядке духовной жизни личности. И наоборот, община есть та форма социального бытия, которая получается в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных отношений.

Основная черта и церкви и общины характеризуется лучше всего отрицательно: это не *учреждения*. То есть, прежде всего, они не имеют никакого застывшего строения, которое можно было бы сгустить в какую-нибудь однозначную формулу логического определения. Их строй определяется не извне, не сознательным осуществлением общеобязательного плана каких-нибудь всеобщих правил, а только изнутри, постоянно творчески возникая и изменяясь. Отсюда вытекает «безвластность» этих социальных типов; ведь всякая власть опирается и объективно и субъективно на некоторый авторитет и неразложимо связана с моментом принуждения. Отсутствие внешнего авторитета поэтому ведет к полному «равноправию» и всех членов Церкви и всех членов земельной общины. Гармонизация отношений создается, так сказать, кооперативно-молчаливым подчинением всех и каждого общей высшей задаче, общей цели, высшим началам, подчинением, внешнее выражение которого в единогласии (а не в большинстве голосов и не в суждении иерархически высшей группы). В терминах религиозного опыта это означает, что Церковь есть «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений», а не «множество лиц в их личной отдельности», лишь внешне скрепленных единством догматического исповедания или общностью теократической юрисдикции.

Существует глубокое и тесное сродство между отдельными чертами такой организации: «безвластностью», непосредственно определяющим значением высших начал и своего рода «аморфностью». Все эти свойства синтезируются в идее личности. Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит интуитивно им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает образ действия в каждом отдельном случае, то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями. Само собою исключается и всякое средостение между отдельной личностью и этими высшими началами. И вместе с тем оказывается невозможной кристаллизация жизни — ибо все находится в процессе непрестающего созидания и творчества. Но и обратно, только наличность высших начал предохраняет эту «аморфность» и «безвластие» от вырождения в хаос и своеволие. Суть дела не в отрицании власти, порядка, организации, а в перерождении их из чего-то внешнего во внутреннее, в замене мозаического характера жизни органическим.

Так, быть может, слегка моделируя, можно выразить основное содержание развивавшегося ранними славянофилами жизненпонимания. Они раскрывали его по обстоятельствам своего времени и по обстановке своей деятельности, по большей части косвенно, полемически, в процессе критики противоположных и общераспространенных воззрений. Свой «социализм» они противопоставляли государственничеству западноевропейской мысли, равно и абсолютно-монархического и конституционно-демократического типов. Православное учение о Церкви они раскрывали в противовес католическому превращению Церкви в религиозное государство и протестантскому распылению религиозной жизни. И во всех случаях выразительно подчеркивалось, что все отвергаемые взгляды страдают одним неизбывным недостатком — искажением идеи личности, урезыванием ее свободы, угашением ее значения как творческого начала.

Самоочевидно, что внутренняя организованность возможна только в союзе свободных и творчески активных лиц, волею своею осуществляющих в сознательном применении к обстановке непосредственно открывающиеся им нормы. Такими лицами и должны быть члены христианской Церкви, таковы они по смыслу церковно-евангельского учения. Отсюда резкая критика мысли о возможности системы богословского знания у Юр. Самарина, отсюда воодушевленная защита свободы совести, свободы слова у Хомякова и Ив. Аксакова. И тот же порядок мысли

приводил к неожиданному как будто бы исповеданию принципа «самодержавия». Народ отказывается от власти, передавая ее, поскольку она при сложившихся обстоятельствах необходима, добровольно в чужие руки, и, что в крайней степени показательно, в руки чужеземные: варягов, немцев, даже татар. И не вмешивается в эту сферу действительно, сохраняя за собой лишь «силу мнения», но не решающий голос.

Так в сознании тех, кто в собственном смысле слова может быть назван «славянофилами», триада «православие, самодержавие и народность» наполнялась содержанием, безусловно отличным и несходным с тем, которое вкладывалось в нее творцами-идеологами так называемой теории «официальной народности». Для славянофилов эта триединая формула была символическим выражением их идеала органической жизни и только.

Тот идеал, который проповедовали и защищали «старшие славянофилы», не был абсолютно нов. Стремление к органическому устройению жизни — и общественной и личной — было общим для всей романтической эпохи, сказываясь то в четких, то в расплывчатых чертах. Достаточно назвать произносившиеся и самими русскими романтиками имена Шеллинга, Баадера, — прибавим еще Ламенне. И не трудно назвать целый ряд аналогичных течений мысли в предыдущие эпохи, вплоть до первых лет христианской церкви. А в последующие десятилетия о том же напряженно и настойчиво говорили Лев Толстой и Ф. Ницше. Это — целый тип мирозерцания: человек есть подлинный творец и свободный устроитель жизни по высшему закону правды и любви.

Умалается ли значение славянофилов таким сближением? Ведь подлинной ценностью обладают не новые, а вечные слова!..

## VI

Между идеалом и осуществлением мыслимы различные соотношения. Но история человеческих исканий показывает нам, что наибольшим, почти исключительным распространением пользовался всегда тот взгляд на него, который можно было бы назвать натуралистическим. Идеал признавался не только нормою и мерилем конкретных достижений человеческой жизни, но и реальной целью исторического развития, подлежащею в некоторый хронологический момент неизбежному осуществлению. Именно такое представление лежит в основе всякой теории прогресса, в основе всякого «исторического» миропонимания. И особенно это характерно для прошлого столетия, вся

духовная жизнь которого окрашена «историзмом» и «эволюционизмом». Этические построения неизбежно облекались тогда в форму «философии истории».

Так случилось и со славянофильским учением. По существу, их идеал лежал вне исторических пределов, относясь к вечной правде человеческой природы, говоря о Боге и Его благодати. По существу он был общечеловеческим, превышая все расовые и национальные отличия, переходя все хронологические грани. Но он должен был быть введен в историческую перспективу для того, чтобы осветить его практическое значение в жизни человечества, чтобы определить его роль как фактора грядущей эпохи, как реальной исторической силы. И с этого пункта начинается философское «грехопадение» славянофильства.

Основной идеей историософической мысли XIX века было представление о разумной планомерности исторического процесса как процесса постепенного приближения к заключительному этапу человеческой жизни, когда будут достигнуты полнота знания и все совершенные формы существования. Намечались переходные этапы этого восхождения всего человечества к его цели, и тем резче отгораживался от них тот последний этап, за которым высшего уже нет и не мыслимо. Мало того, что таким образом идеал как бы принижался, превращаясь хотя бы и в лучшее, но все же лишь явление земной жизни; в историческом мировоззрении нового провиденциализма была еще одна, гораздо более искусительная мысль. Раскрытие и воплощение поступательно-улучшающихся форм знания и жизни связывалось со сменой народов. Для каждой новой идеи, для каждого нового типа жизненного устройства признавался новый носитель — новый народ. И соответственно оценочной градации идей и укладов жизни получалась классификация народов по ценности, по достоинству. Оказывалось, что есть высшие и низшие народы; идеалы из общечеловеческих необходимо делались национальными, ибо и для последнего, высшего звена исторической цели не допускалось исключения. Но сверх того, воплощением определенной идеи всецело и ограничивался смысл исторического существования каждого отдельного народа: вся его жизнь сводилась к тому, чтобы выработать и выносить в себе тот или другой зародыш. Стало быть, даже первоначальные моменты народной жизни должны уж быть отмечены светом той идеи, которая вполне выявляется лишь потом. Отсюда ясно, что раз есть идеи высшие и низшие и, соответственно, народы высшие и низшие, то даже низкие стадии развития высшего народа по ценности неизмеримо превосходят относи-

тельно высокие стадии развития низших народов. Даже слабо развитые общественные формы высшего народа стоят над совершенно определившимися формами жизни народов низших. Полное развитие этой мысли мы встречаем у Гегеля и у представителей так называемой «исторической школы» в юриспруденции. По тому же фарватеру потекла и славянофильская мысль.

Подобно тому, как германские историки в чаще тевтобургских лесов, среди полчищ Арминия усиливались отыскать предшественников Лютера и Меланхтона, если не самого Гегеля, так и русские исследователи старались показать, что в отдаленные времена Киевской Руси в жизни русского народа почти что нацело осуществились те начала, которые составляют венец общечеловеческих чаяний. В каждой мелочи, в каждой особенности русско-славянского быта отыскивалось некоторое высшее содержание, и отсюда с неизбежностью вытекала идеализация старины как старины и своего именно как своего. Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал и осуществить, быть может, в первую очередь между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового, и, следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам и возникала опасность забыть о том, что ценность создастся только воплощаемой идеей, и впасть в культ «отвлеченной» самобытности.

Старшие славянофилы не избежали этой опасности, но настойчиво старались ее избежать. Правда, идеальную форму социальных отношений они почти сливали с фактически существующей исторической поземельной общиной русского крестьянства, правда, идеал христианской церковности слишком часто отождествлялся со всею полнотой исторического бытия Византийской и Русской Церкви, и самые злоупотребления церковной жизни нередко возводились в образец. Но ясное сознание идеала никогда не меркло настолько, чтобы исчезали из поля зрения несовершенства и темные стороны прошлого и настоящего. Самой постоянной <темой> славянофильской поэзии было как раз подчеркивание «грехов былых времен», «неправды черной» и «всякой мерзости» существующих порядков и полный обличительного пафоса призыв к чистосердечному раскаянию. С резкой отчетливостью произносились — с прямым указанием на мессианистическое самовозвеличение — предостережения про-

тив духа «гордыни». «Не верь, не слушай, не гордись!» — зывал Хомяков к России по поводу льстивых речей проповедников «народной гордости». «Молитесь, плача и рыдая, чтоб Он простил, чтоб Он простил!» — повторял славянофильский поэт своим соотечественникам и, вспоминая библейский образ победоносного безоружного юноши-царя, заповедывал «не налагать на правду Божью гнилую тягость лат земных». От его взора никогда не скрывалась само-сила высших начал и их универсальность.

И тем не менее историческою постановкою вопроса о смысле жизни в славянофильскую доктрину был внесен неразрешимый диссонанс. Общечеловеческий идеал был связан с «народным духом» одной этнографической группы, цель человеческой жизни выдвинута в узконациональную историческую перспективу. Славянство выступало в роли «самого высшего» народа. Это было ложно само по себе, если даже и отвлечься от тех опасностей, которые отсюда должны были возникнуть при ослаблении идеалистического напряжения мысли, которым, несомненно, жили первые славянофилы.

Они не замечали раздвоенности своего учения, точнее говоря, не замечали, где она коренится, не видели принципиальной порочности общепринятой историософической концепции. И в этом отношении они стояли на том же уровне, что и вся европейская мысль. Нет ничего разительного в отсутствии решимости отвергнуть идею исторической планомерности и исторической предназначенности народов. Она оказалась у одного Герцена, и за то его пронизательная и изящно-гибкая критика теории прогресса осталась непонятой надолго, выглядела только загадочным парадоксом. Так неожиданна была мысль, что «история никуда не идет». А между тем только ценой этого признания можно сохранить неповрежденность идеалов и обеспечить творческое самоопределение человеческой индивидуальности.

## VII

Судьбе было угодно, чтобы на самой заре «эпохи великих реформ» крупнейшие из представителей раннего периода славянофильства один за другим покинули этот мир, — как раз тогда, когда стали возможны и свободная мысль и свободное слово. И «славянофильство» стало быстро вырождаться. Конечно, нельзя ни отрицать, ни умалять крупных общественных заслуг таких людей, как Юр. Самарин, Кошелев, Ив. Аксаков, той реальной деятельной поддержки, которую от них получили

лучшие начинания той поры. Но по отношению к идеологии вырождения отрицать нельзя. И для 60-х, а для 70-х и 80-х годов особенно, источником вдохновения служили уже не религиозно-философские трактаты Хомякова и Киреевского, не этический идеализм Самарина, а политиканствующее здравомыслие Данилевского. Его известную книгу согласно признали за славянофильский катехизис и такой искренний мыслитель, как К. Леонтьев, и официальный истолкователь позднейшего славянофильства генерал Киреев, и К. Н. Бестужев-Рюмин, и даже Аф. Васильев, более других удержавшийся на высоте былого энтузиазма.

Друг и литературный защитник Данилевского Н. Н. Страхов открыто признавал — и объявлял это за преимущество, — что Данилевский порвал связь с расплывчатым и безвольным гуманитарным идеализмом предыдущей эпохи и опирает свои националистические построения на трезвую почву фактов, фактов прежде всего и исключительно. И действительно, Данилевский исходит из чисто фактического противоположения России и Европы «как культурно-исторических типов», из эмпирически данной их взаимной враждебности. Россия — не Европа, сама Европа ее за «свою» не признает. Россия и Европа — это два из того множества независимых потоков, совершенно самостоятельных и не текущих из общего ключа, совокупность которых и образует жизнь человеческой культуры. Параллельность и независимость «культурно-исторических типов» подчеркивается Данилевским с такой настойчивостью, что осуждается вовсе самое понятие «общечеловеческого». «Общечеловеческое» есть только абстракция, искусственное понятие, получаемое тем, что за скобку выносятся те черты, которые зараз присущи разным народам, и поэтому — понятие крайне бедное. Реальности ему не отвечает никакой. Исторической действительностью обладают лишь конкретные этнографические «виды». Отсюда вытекает, что в действительной сфере единственным стимулом может быть начало «национальной» самобытности, раскрывающееся в требовании продолжать и углублять вековую праотеческую традицию. Выше всяких отвлеченных идей, выше науки, искусства и других «общих» благ, словом выше всего, кроме Господа Бога, должна стоять живая стихия народности.

Оригинальность и самостоятельность, своеобразие и себедовлеимость русского и славянского пути обосновывается здесь, таким образом, не на преимуществе его по ценности, а единственно на исторической и социологической его особенности. Значимость приписывается тем и другим культурным достиже-

ниям или обнаружениям славянской народности не потому, что в них усматривается откровение высших ценностей, по достоинству превосходящих те, которыми вдохновлена культура «европейская», а просто потому, что они *суть* органические порождения славянского национального гения. Не потому, что они хороши, а потому, что они свои. Нужно идти по своему пути не оттого, что он благословен Свыше, а оттого, что на него толкает сила исторического рока.

Данилевский, несмотря на восхвалявшуюся всеми его сочувственниками прямолинейность своей логики, никогда не был последовательным настолько, чтобы сделать последние выводы из своих посылок. Отвергая начала «общечеловеческие», отрицая возможность общечеловеческой культуры, он не замедлил заменить ее культурой «всечеловеческой». Настаивая на замкнутости культурно-исторических циклов, он тем не менее сравнивал их между собой и допускал возможным градуировать их по достоинству, выдвигая на самый верх «четырёхосновный» тип славянский, дающий окончательные разрешения проблемам и социальной, и государственной, и экономической, и духовной жизни. Между тем само собою очевидно, что в чисто социологическом плане каждому типу должна быть приписана своя, несравнимая цена, как необходимому и неустраняемому элементу смеси.

Страхов шел дальше и выразительно отмечал, что теорией культурно-исторических типов в корне подрезается мысль об общечеловеческой культурной роли славянства, славянские идеалы имеют силу и значение лишь для славянства, и в таком понимании и выявляется вся глубина славянского миролюбия и терпимости — свои идеалы они не навязывают в качестве безусловно обязательных всем людям, всем иноплеменникам. Из этого положения Страхова легко вывести аналогичное право других этнических единиц утверждать *для себя* в качестве высших культурных ценностей начала совершенно иные.

Все позабытые Данилевским и Страховым точки над *i* были старательно поставлены в самые недавние дни кн. Н. С. Трубецким: в своей брошюре «Европа и человечество», суммирующей результаты десятилетнего раздумья, кн. Трубецкой делает последний шаг в разрушении «общечеловеческих начал»<sup>4</sup>. Подобно Данилевскому, хотя, вероятно, совершенно вне прямого его воздействия, он исходит из социологических фактов. Культура есть плод расовой и национальной традиции, и ее непрерывность, чистота культурно-исторической линии, есть первое условие духовной жизнеспособности. Мало того, в силу этой тради-

ционности, в силу того, что за каждым шагом стоит длинная вереница предварающих шагов; в подлинном смысле перехода культур из одного этнического цикла в другой и не может быть. А отсюда, стало быть, все они равноценны. Иными словами, нет общеобязательной культуры, не может быть абсолютно высшей культуры, «общечеловеческой», стоящей выше расовых, национальных и исторических разделений. Кн. Трубецкой выражает это в парадоксально-последовательном отрицании «превосходства» культуры современной Европы над «культурной» первобытных дикарей африканского центра. Для славянского мира отсюда вытекает императивная директива — идти своим путем, сбросив «наваждение» европейской культуры, которая, будучи совокупным порождением «романо-германцев», для одних только романо-германцев и имеет значение, но *для них*, очевидно, значение ее *безусловно*. Такой «философии истории» И. С. Трубецкой отдаст преимущество перед агрессивной «эгоцентрической» философией «романо-германцев», притязующих на обладание абсолютными ценностями, распространяющими свое притязание на всех людей без отношения к их роду и племени.

Так, в этом направлении националистической мысли вопрос о национальной культуре ставится и решается всецело в плоскости эмпирического фактора. И мало того, эмпирическим факторам отводится решающее значение в культурном творчестве. Идеалы и конкретные задания деятельности внушаются не автономным исканием и «переоценкой всех ценностей», а единственно «средю» и «обстоятельствами», «случайной» принадлежностью именно к данному «культурно-историческому типу», к данной «этнической группе народов». Такому национализму следует присвоить атрибут *«антропологического»*, в противоположность *этическому* национализму «старших славянофилов», имея в виду оттенить, что здесь базой для «самобытности» служит особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний. Там допускались индивидуальные вариации на вселенские и вечные мотивы, здесь принимаются незыблемые и несливаемые, различные относительные мелодии.

## VIII

Мы получаем, таким образом, два типа националистической идеологии, обоснованные на *этике* и на *антропологии*. Их разделяет различный подход к факту национального своеобразия.

Совершенно справедливо, что «общечеловеческой» культуры *как факта* не было, и не будет, и не может быть. Всякое культурно-историческое явление национально, т. е. несет на себе печать той «народной» среды, в которой оно возникло. На эту сторону в полемике с «западниками» настойчиво обращали внимание уже «старшие» славянофилы, приводя поучительные примеры «народности» в науке и искусстве. Число этих примеров можно было бы широко умножить. Но отсюда еще нельзя делать никаких прагматических заключений. Единственная, быть может, подлинно общечеловеческая книга, Евангелие Иисуса Христа, глубоко «национальна», с чем должен считаться всякий, кто хочет понять точный смысл ее речений; для этого оказывается безусловно необходимым привлечение сложного историко-филологического аппарата, который, воскрешая атмосферу иудейско-эллинстической среды первохристианской проповеди, только и может сделать возможным адекватный экзегезис. Еще более это верно для ветхозаветной части Библии: без проникновения в душу Израиля останутся немymi речи пророков. И вместе с тем между этими «истинными» книгами и безбрежной литературой апокрифов лежит непроходимая бездна, хотя и те, и другие одинаково национальны по форме, и с внешности как бы однородны. Но «Книги» говорят *всему* человечеству — в Талмуде и апокрифических псевдо-Евангелиях мы ощущаем национальную и хронологическую *ограниченность*. Это явление повторяется везде и всегда. Всякий «гений» говорит языком и образами своей среды и эпохи, но «что-то» выдвигает его *над* временем и пространством *вообще*.

Это «что-то», явное дело, лежит в содержании культурного творчества, в воплощаемой и руководящей «идее». «Вечным» оказывается то, в чем раскрываются универсальные ценности, и в силу <этого> их временные одежды становятся прозрачны и даже призрачны. Достоинство «культуры» определяется теми *ценностями*, которые в ней осуществляются; и поскольку есть градация ценностей, может и должна быть «лестница» культур. Подражательность, в смысле избрания ценностей, воплощаемых в чужеземной культуре, — а следовательно, и усвоение некоторых ее конкретных достижений — не может быть предметом осуждения сама по себе, и порочным подражание становится только тогда, когда оно слепо, т. е. не опирается на сознательное исповедание превосходства по *ценности* чужого над своим. И, обратно, почвенность заслуживает одобрения только в том случае, если вдохновляется пафосом высших начал, а не просто верностью «исконным началам». В основе, та-

ким образом, культурный национализм всецело связан с *оценкою* начал жизни.

С другой стороны, направляющее значение должно принадлежать ницшеанскому афоризму: «О братья, можно быть беременным *только собственным* ребенком!»<sup>5</sup> «Самобытность» национальная шире национального «своеобразия», совпадая по своему содержанию с понятием *творчества*. В этом отношении высока общественная заслуга славянофильской и народнической борьбы с «западничеством» и «ученичеством», за которыми скрывался соблазн скороспелого усвоения *готовых* созданий других народов и стран. Но ударение должно ставиться здесь не на определение — «свой», а на обстоятельство образа действия — «сами».

*Истинным* явится тот национализм, который синтезирует моменты *творчества* и служения высшим, *абсолютным ценностям*, и именно поэтому обопрется принципиально на *личность*. И тусклым антиподом будет ему *ложный* национализм, утверждающийся на *традиции* и на субъективных *симпатиях* и имеющий в силу этого четко выкристаллизованную *программу*.

В такой плоскости и лежала та уничтожающая критика, которой подверг позднейшее славянофильство, эпигонский национализм, Влад. Соловьев, слова которого имели тем более веса, что, даже и не сознавая этого, он стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов. Его критика, правда, страдала многословием и «личностями», хлесткая фраза слишком часто заменяла тонкие аргументации, но основной пробел «ложного» национализма им был нащупан и освещен совершенно верно. *Лишь на почве вселенских, безусловно общезначимых начал возможна подлинная культура*, и национальная задача славянства может лежать лишь в активном обращении себя на служение ценностям, которые будут избраны за высшее благо в свободном подвиге мысли и веры. И в этом смысле даже народное самоотречение есть подлинное самоутверждение национальности, более высокое проявление национальной самостоятельности, чем покорное следование отеческим заветам. Отрицание же «всемирно-исторического» пути есть шаг к нигилизму, к полному растворению ценностей, должного в фактах, в личном, т. е. в конечном счете к упразднению категории ценности вообще.

Как бы ни относиться к собственным взглядам Соловьева на национальные задачи славянской России, в которых здоровое зерно было отдано в порчу ядовитым червям вульгарного «западнического» культа государства и католического теократиз-

ма, нельзя не примкнуть к его принципиальной постановке национального вопроса. Культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема. Здесь Соловьев примыкает к великому русскому поэту, в тесном общении с которым складывалась и выросла его собственная религиозно-философская система. Достоевский был верным продолжателем классических славянофильских традиций и свою веру в великую судьбу, назначенную Народу-Богоносцу, обосновывал не столько на исторических предчувствиях, сколько на том Образе Божиим, который прозирал в таинственной глубине русской народной души, на способности русского духа к «всечеловечеству». Чуждый поверхностного пренебрежения и нечистой враждебности к Западу, великим «покойникам» которого его тянуло благодарно поклониться, он будущим откровений ждал от своей родины потому, что только в ней видел тот безудержный размах личной активности, равно способный на бездну святости и бездну греха, который способен создавать творчество; потому, что только русского считал достаточно сильным и способным, чтобы стать «Всечеловеком».

Наш удел и есть всемирность», говорил он; «стать *настоящим русским*» именно и значит *«стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону».*

«Всечеловечество» и «свой культурно-исторический тип» — вот два полюса общественно-философской мысли, к которым тяготеют соответственно истинный, этический, и ложный, антропологический, национализм.

## IX

«Всечеловечество», новый «вселенский» идеал, новые мировые ценности, создаваемые и вносимые в жизнь славянством,... — все это звучит как будто очень утопически. Защищаться от таких упреков излишне. В утопизме обвинял ведь и Христа один из Его учеников, страстно веривший, что Он — Мессия, тот из апостолов, который предал Учителя. В «Страдающем Праведнике» он не смог узнать «Избавителя рода Израиле-

ва». И для всего исторического человечества «древо крестное» уже XIX веков остается соблазном. Все помыслы и стремления обращены вперед, к тому ослепляющему моменту, когда Сын Человеческий явится на облаках небесных с силою и славою. Чувственный реализм чуда заслоняет с силою укоренившегося предрассудка в душе человека идеализм «не видящей» веры.

Тем же пороком внутренней робости запечатлена и националистическая мысль. «Дерзайте, ибо Я победил мир!»<sup>6</sup> — эти слова слишком многого требуют от воли. Поверить в преобразующую и творческую мощь высших ценностей, не требуя ни «знамений», ни «премудрости», — слишком тягостное бремя. «Людское стадо» предпочитает, чтобы его вели. И вот создаются исторические подпорки в виде идеи богоизбранничества или исторического предназначения, и в своем прошлом народная мысль желает найти внятные пророчества о грядущем. Хочется предвосхитить его, и отыскиваются готовые формы, прообразованные уже издавна. Создается своего рода магическая философия истории: существуют уже и теперь и неудержимо, стихийно растут какие-то силы — община, например, — которые развернутся в будущем в совершенную жизнь. Все это — маловерие ложного национализма.

И можно рискнуть на парадоксальное сравнение: Отечество — вот знамя ложного национализма, «страна отцов», как совокупность отстоявшихся достижений, дедовских преданий, исторической традиции. «Земля детей» — вот символ истинного, творческого национализма. И бодрящим духом исполнены титанически дерзкие слова певца Заратустры, манящие в неведомую даль и ширь, не давая ни обещаний, ни гарантий: «Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*. Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую в дальнем море; к ней направляю я мои паруса и ищу, и ищу без конца... Море шумит и бушует. Все охвачено пучиной. Вперед! Вперед! О, сердца старых пловцов! Что нам отечество! Куда направим наше кормило, где *страна наших детей*? Туда, яростнее, чем море, пусть влечет нас наша великая Тоска»... \*



\* В основу настоящей статьи положена публичная лекция, прочитанная по приглашению Благотворительного Дружества в Болгарии и общества «Славянская Беседа» 6 февраля 1921 года в Софии, в зале «Славянской Беседы».