В.В. Розанов
Ещё о мозаичности и эклектизме в истории

По изданию: Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. Том 7. Москва, 1996 г.

Впервые опубликовано в газете «Московские Ведомости» №288, 1892 г. под одноименным названием.

I

В сентябрьской книжке "Русской Мысли" за 1892 г. г. Н. Михайловский дал ответ на мою предыдущую статью, озаглавленную "Может ли быть мозаична историческая культура?"

К сожалению, колеблющийся и неясный тон его статьи не дает возможности сделать сколько-нибудь определенное заключение о том, как он решает в своем уме поставленный мною вопрос. Такие оговорки, как то, что "эклектизма в учении, выросшем в шестидесятых годах на развалинах славянофильства и западничества, нет; но и предполагаемый г. Розановым эклектизм не есть, все-таки, западничество" (стр. 156), — побуждают думать, что самый принцип эклектизма он осуждает в основании, считает его действительно неспособным что-либо прочно и хорошо создать в истории. Мелькают в статье его и другие характерные оговорки: "в период нашего возрождения (в шестидесятые годы) кое-что действительно очень сложное казалось нам очень простым" (стр. 153); "известной доли истины в славянофильстве я не отрицал и не отрицаю" (стр. 154); "приветствуя судебную реформу, этот "мозаично вбитый в нашу жизнь клин", Аксаков изменил славянофильской точке зрения, хотя, конечно, никогда не сознался бы в этом" (стр. 158—159) и т. п. Но все эти характерные, многоговорящие строки затерты в пространных страницах, кружащихся около предмета спора, но этот спор не разрешающих. И я решаюсь думать, что, сверх дурной манеры писания, в этих ни на что не отвечающих и ни к какой цели не ведущих страницах есть и некоторая доля желания затемнить или спутать спор.

Только следующее рассуждение (из всех 18 страниц, где разбирается мой фельетон) имеет прямое отношение к моим мыслям о мозаичности и эклектизме в истории:

"Эклектики *a priori* полагали, что во всякой философской системе заключается доля истины; во-вторых, они не выставляли достаточно ясного собственного критерия, с помощью которого надлежит отличать истину от заблуждения, и думали, что результат этот может быть достигнут простым сопоставлением различных систем. Эти две черты характеризуют эклектизм в отличие от самостоятельных и целостных философских систем. Все люди друг у друга учатся, все заимствуют свои идеи и знания из самых разнообразных источников, но не все же эклектики. Всякий мыслитель, принимаясь за новую философскую систематизацию идей и вещей, изучает системы своих предшественников и берет из них то, что считает истиной, отвергая то, что ему кажется заблуждением[1]. Так поступает всякий, и иначе поступать никто не может, как бы ни был велик и оригинален его собственный вклад в сокровищницу мысли. Но творец целостной и самостоятельной системы отнюдь не убежден, что в философских построениях *всех* его предшественников содержится истина, лишь осложненная или затуманенная заблуждеем. Если бы даже таковым и оказался результат его изучения (чего быть не может), то это именно будет результат, а не исходная точка, a priori установленная. Далее, самостоятельный мыслитель не предоставляет дело отличения истины от заблуждения процессу сопоставления различных систем, а выдвигает определенный критерий истины. Так стоит дело относительно "воззрений", *так же стоит оно и по отношению к "истории". Кто предлагает своему отечеству "брать хорошее отовсюду, откуда можно", то есть у себя ли дома или из-за границы, тот лишь в таком случае окажется политическим эклектиком, если: 1) не после, а до исследования решит, что хорошее есть везде, во всех политических формах или, вообще, формах общежития, и 2) не установит определенного принципа, на основании которого следует различать хорошее и дурное.* О первом условии нечего и говорить. Что же касается второго, то литература шестидесятых — семидесятых годов имела совершенно ясный критерий политического добра и зла; а именно принцип интересов только что освобожденного народа" (стр. 155).

---

[1] Это совсем не так: *ядро* оригинальных философских систем всегда вырастало из *отрицания* предшествующего владычествующего учения и лишь побочные их опоры, незначащие и нехарактерные части брались из прежних систем. Так, механическая философия Декарта выросла из противодействия телеологическому мировоззрению древности и средних веков, и в этом ядре своем она есть явление совершенно новое в истории; то же можно сказать об индуктивной философии Бэкона в отношении к силлогистической логике Аристотеля или об учении Канта в отношении к Юму, скептицизм которого он преодолел. Идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля есть переступание разума за границы, определенные для него Кантом, в вечно непознаваемый, по мнению этого философа, мир "вещей в себе".

В этих важных словах, трижды повторяющих одну и ту же мысль, и содержится все серьезное, что есть в статье моего противника. Однако сравним их со следующим прежним твердым его уверением:

"Задача наша не в том, чтобы вырастить непременно самобытную цивилизацию из собственных национальных недр, но и не в том, чтобы перенести к себе западную цивилизацию целиком, со всеми раздирающими ее противоречиями: надо брать хорошее отовсюду, откуда можно, а свое оно будет или чужое — это уже вопрос не принципа, а практического удобства. *По-видимому, это столь просто, ясно и понятно, что и разговаривать не о чем"* (Русская Мысль, 1892 г., июнь).

Из этого сравнения мы видим ясное отступление г. Михайловского от прежнего своего категорического утверждения. О безбрежной неопределенности выбора более и речи нет; высказывается ясное согласие, что должен быть некоторый определенный принцип, который сообщил бы единство выбираемому, придал бы целостность тому, что исторически возводится. Мозаика и эклектизм в принципе отвергаются.

Однако действительно ли они исчезнут, когда у той или у другой из борющихся партий будет этот избирательный принцип? Ведь партия — только коллективное лицо в истории, одно из множества лиц, которые все имеют право на свой принцип. Вот прошло четверть века — минута в исторической жизни народа нашего: тех людей, о которых говорит мой противник, уже нет, или они договаривают свои последние слова, а у нового поколения есть свои надежды и сомнения, своя вера, не похожая на прежнюю, — и что же: оно, как и предыдущее поколение, но в ином стиле будет возводить здание родной истории, с тем чтобы ту же свободу и неопределенность выбора оставить детям своим, внукам и т. д.? Где же, в таком случае, единство и цельность, а с ними и осмысленность у того великого лица, которое мы зовем историческим народом и ради которого хотим, чтобы были осмысленны и цельны все партии, все люди, все живое в его недрах, но, почему-то, не он сам?

II

Ясно, что на индивидууме только или на политической партии мы не можем остановиться в этом требовании единого, цельного принципа. Славянофильская теория и состоит вся в том, что распространяет это требование на целый народ. Или, точнее, она утверждает, что подобный принцип есть у каждого народа, что он скрыт в особенностях его духовной организации, в его преимущественном внимании к некоторым предметам и в преимущественных же к ним способностях. Нет повторяющихся великих миссий в истории, нет двух сколько-нибудь значащих

народов, черты духовного образа которых сливались бы в одно лицо и труд которых был бы простым продолжением один другого. Нет двух Афин; есть только один Рим, нет аналогий папству; и даже нет их в таких уже незначительных культурных мирах, какие представляют собою в отдельности Испания, Франция, Германия или Англия. И только от этого жизнь всего человечества представляется нам как организованное целое, в котором каждая линия имеет свой особый уклон, выполняет свое особое назначение, а вовсе не сливается с другими линиями, не повторяет их в себе.

Внутри каждого из этих образующих историю течений нет, в свою очередь, совпадения интересов, тождества страстей, единства предметов, к которым склонено внимание. Напротив, все это различно, и отсюда борьба проникает каждый порознь элемент исторического организма человечества; но *борьба в формах, в типе того особого течения, где она совершается.* Была борьба за право в Риме, но это вовсе не то, что борьба религиозных сект в Иерусалиме; и так же мало та и другая напоминают собою борьбу рабочих масс с капиталистическим строем, которая разыгрывается или готова разыграться в Европе. Явления жизни, как и формы быта, одинаково принимают своеобразную печать у каждого исторического народа; и она налагается именно тем незаметным склонением, какое есть в каждой из тех линий порознь, о которых мы выше сказали, что они в своей совокупности образуют живой и осмысленный лик человечества[1].

Все это приводит нас к идее целесообразности в истории; там, где нет повторяемости явлений и форм, есть внутренняя причина, устремляющая каждую часть к своему особому назначению. Мы рассматриваем при этом историю как простое явление природы, как один процесс из мириада других процессов, которые все распадаются на два великих типа — определенные и неопределенные.

Во *первых* будущее — то, что настанет со временем, — тесно определено в прошедшем, точнее, в том незаметном ростке, из которого оно развивается. Таково растение, вырастающее из семени, в котором уже предустановлены законы его жизни и смерти, предопределены все его формы, все отличительные его особенности.

Во *вторых* — процессах неопределенных — прошедшее несет в

---

[1] Говорим это в ответ на странное утверждение г. Михайловского, будто бы славянофильство усматривает в истории только два различия: "Восток" и "Запад", не замечая противоречий, который, например, раздирают "Запад". Но эти противоречия все суть *одного* типа, и славянофильство остается верно себе, утверждая, что перенесение которого-нибудь из них в нашу жизнь есть то же, что замена какой-нибудь своей черты быта западною или заимствование какого-нибудь учреждения.

себе определение только для первого момента будущего: напротив, его дальнейшие моменты определяются уже иными, побочными и внешними причинами. Чем станет этот камень, который я бросил, — это не определено ни в силе, ни в направлении, с которыми я его бросил: быть может, он пролежит до скончания века на своем месте; быть может, он будет перенесен на другое место — этого никто не знает, это теперь нигде не определено; быть может, он будет поднят и обработается в красивую вещь; быть может, размоется водой и станет горстью песку.

Нельзя не видеть резкого различия в этих двух типах процессов: в первых и законы, и силы развития заключены внутри развивающегося, и они ненарушимы, или, если нарушаются, происходит разрушение самого развивающегося существа; во вторых и законы и силы — вне изменяющегося предмета, и он вечен, неуничтожим, потому что представляет собою лишь косную материю, в которой нечему исчезнуть, которая лишь превращается, но, превращаясь, изменяет лишь вид свой, но не теряет ни одного из своих существенных определений (вес и состав).

Напротив, это определенное растение, умирая, теряет все свои существенные определения; горсть земли, которою оно стало, уже сохраняет только самые общие незначащие определения, какие были в растении (вес и пр.) и по которым мы никогда не узнали бы его, не отличили бы в ряду всех других предметов природы.

III

Принадлежит ли человеческая история к типу неопределенных процессов или определенных, имеет ли она аналогию себе в случайно брошенном камне или в развивающемся растении — это и есть вопрос, разделяющий славянофилов и западников.

Последние утверждают, что никакой народ не несет в себе каких-либо строгих определений; что эти определения налагаются на него внешними и побочными обстоятельствами; что эти обстоятельства могут быть предметом выбора — и от нас, от нашей свободной воли зависит, чем нам стать. Они смотрят на народ свой, как горшечник смотрит на массу глины, из которой по образцам, пред ним лежащим, или по мысли своей он лепит фигуру.

Напротив, славянофилы утверждают, что уже от самого начала всякий народ есть живой росток, а не безжизненная масса; что он несет в себе очень тесные определения своей будущей судьбы и что очень резкое их нарушение, не сделав его лучшим, только может его разрушить.

Этот вопрос есть дело чистого знания, есть дело наблюдения над

природой и размышление о ней.

Мой противник утверждает, что теперь нет более ни славянофильства, ни западничества, что реформы прошлого царствования упразднили их теории. Удивляюсь этому и не понимаю, каким образом мысль какая-нибудь может утратить свое значение иначе, как оказавшись ложною. Нет, славянофильство не умерло; оно все возрастает, все развивается; из литературной партии оно стало политическою, но и этого недостаточно; обнимая мыслью своею историю, оно есть философское мировоззрение с очень определенными политическими требованиями, но еще с гораздо более важными взглядами на самую природу вещей.

Мой противник очень слеп к этой природе: он заключает ее в "бесконечные общие скобки" и, не различая сам ничего внутри их, хочет, чтобы и другие в них не видели никаких различий[1]. Он негодует на меня, как решился я, говоря об исторических путях народов, упомянуть о высшей Воле, которой они повинуются, следуя этим путям. Кое-что в его гневных строках есть такого, чему я не мог не порадоваться: это уже не безбрежное хаотическое отрицание, какое слышалось в шестидесятые годы относительно всего религиозного. Но и противник мой — мой противник потому именно, что он — уже не сухие и тощие 60—70 года, не эти мистические Фараоновы коровы, пожравшие тучных волов прошлого: если не раздражением сердца своего, которым он всецело еще живет в 60—70 годах, то мыслью своею он то здесь, то там переступает за "простые и ясные мысли", какими довольствовалось то время.

Итак, он ошибся, думая, что я лишь повторил, как эхо, чужой звук, сославшись на высшую Волю, направляющую пути истории. Внутри общей скобки, куда он хотел бы заключить природу и людей, я различаю ясно сферы свободы и необходимости, общих законов и частных случаев. Res divinae и res humanae[2] я не сливаю, как слепец, в одну "природу". Там, где оканчивается область механических перемен или где нет свободы для индивидуума, — я не вижу более ни слепой природы, ни игры человеческих страстей; и так как здесь еще не кончается для меня все, то за гранью механизма и произвола для меня ясно открываются res divinae.

Я думаю, есть разница в вызревании плода, этом таинственном сосредоточении сил и форм дерева в семени, которое оно готово уронить, и в падении с того же дерева листа, который оборван ветром. Так точно и

---

[1] Вот слова его: "Устраним кощунственную ссылку на волю, вызвавшую народы к бытию. Без этой воли, как сказано, ни один волос не упадет с головы человека; это — бесконечная общая скобка, в которой совершается все, а потому нельзя на нее ссылаться в том или другом частном случае" ("Литература и Жизнь", стр. 165).

[2] Дела божественные и дела человеческие *(лат.)*.

в сфере истории: я вижу разницу в том, почему издается сегодня закон и завтра заменяется другим и почему то, что двадцать лет назад многим нравилось, что они любили и чтили, и я, и бесчисленное множество людей, теперь живущих, мы ненавидим это и презираем.

Сверх знаний, помимо способностей, есть темные и гораздо более важные стороны в душе каждого, которые также живут, к одному влекутся, от другого отвращаются и, в сущности, определяют наше отношение ко всему; определяют нас, но нами не определены. Есть эти стороны у индивидуумов, есть они у целых поколений — им общие, их соединяющие; будем ли отрицать мы, что они есть и у народов?

И если даже индивидуум не знает их ясно и только слепо повинуется им, хотя они действуют в нем одном и он мог бы отчетливо ощутить их, — то не гораздо ли менее сознают их целые народы, которым остается, следовательно, только повиноваться им? И они повинуются; но когда из этого безотчетного повиновения, из этого следования по путям, в которых дальше первого шага они ничего не видят, получается, однако, столь осмысленное целое как история, — мы должны думать, что где-то была определена и эта осмысленность.

Ведь и здание, строителя которого мы не видели, может, однако, своими чертами, своею прочностью и размерами дать нам некоторое о нем понятие. Но мой противник хотел бы видеть здесь только груду кирпича; "я не видел", "мне не рассказано", повторяет он, и не приходит на ум его, что ему остается еще подумать.

IV

Подвергая осмеянию идею о предустановленных путях истории, над которою, очевидно, он никогда долго не задумывался, мой противник считает достаточным привести несколько каламбуров. Ему кажется убедительным, если он напомнит мнение о французах фон-Визина: "Рассудка француз не имеет, да и иметь его почел бы за величайшее несчастие" (стр. 166), и остановится в недоумении, как же выдерживать им в своей истории эту черту? Увы, это только bon mot[1] старого доброго сатирика, и, я склонен думать, такими же bons mots были и его две знаменитые комедии. Не этим решаются вопросы истории, и о чем можно было весело шутить в XVIII веке, об этом можно задуматься более серьезно на исходе XIX.

Ведь я говорю о *действительном содержании* истории, а не об отражении ее частностей в сознании людей в литературе, в поэзии, бу-

[1] острота *(фр.)*

дет ли то ода или сатира. Не было народов, которые, выступая на историческое поприще, несли бы в себе отрицательные только задатки или несли бы их как главное содержание. Среди недостатков, слабостей, между чертами смешными или порочными, каждый нес в себе утвердительное ядро, *им* именно жил, *на нем* основывал свое право на существование. Нет народов-отверженцев, только профанирующих историю; они все — любимы в ней, избраны, но одни к большему, другие к меньшему, в меру необходимости большего или малого для каждого времени. Г. Михайловский думает, что меньшее должно быть пренебрежено ради большего: в словах, которые, вероятно, кажутся ему патетическими, он отстаивает существование "вселенской истины", ради которой народы меньшие должны оставить свою особенную, ими любимую правду. Он видит в утверждениях моих "бледный образ смерти славянофильства" (стр. 168) и казнит меня "моим же судом" (стр. 168), как индифферентиста к "вселенской истине", чем никогда не были ранние славянофилы.

Он и не подозревает, к какому трудному вопросу подошел, как невозможно решить этот вопрос до конца ни в одну, ни в другую сторону. Без сомнения, абсолютные истины существуют, и, без сомнения, они должны бы быть наиболее дороги для каждого человека, и все он должен бы оставить ради них. Но по причинам, о которых нам ничего не дано знать, это приближение к абсолютным истинам невозможно для людей здесь, на земле, — не по слабости сил их, но потому, что это прикосновение к ним равнялось бы для них смерти. Жизнь, как движение, предполагает разнообразие в движущемся, — и там, где движущее есть истина, она предполагает собою обладание только степенями ее, но не ею во всей полноте, не в бескачественном ее совершенстве. И мы наблюдаем в истории, как не только подобное обладание, но и всякое страстное порывание к нему вызывало великие катаклизмы.

Вероятно, с этим именно связана преданность человека всему особенному, каждой частной форме жизни, какая дана ему, и с нею связаны ограниченные, но живые и действительные радости. Можно быть уверенным, что человек сам отойдет от этих частностей, раз пред ним явится истина в ее абсолютных чертах; но не без предвидения, до исполнения "времен и сроков", человеку внушено любить свое малое, и не ошибается он, думая, что в этой любви к малому сказываются лучшие черты его, к каким он, пока, способен.

Мы невольно вспоминаем при этом легенду о Дон-Жуане: в ней удивительным образом показано, как влечение к безусловной красоте, к совершенному идеалу, порождает отвращение ко всему действительному, живому. Если бы действительное, живое, более не чувствовало, мы,

конечно, подобное влечение могли бы только одобрить. Но печальная истина состоит в том, что оно еще чувствует, что в нем еще нет идеала и что оставить его на одно презрение — это слишком трудно для человека даже при очень ярком сознании идеала.

V

Итак, пусть противник мой не драпируется в идеалы и лучше подумает о соблюдении маленькой правды, при которой нам легче будет выполнить свое простое дело. Мы возвращаемся к вопросу, который остается все-таки неразрешенным: может ли, исторически возрастая, какой-нибудь народ возрастать не цельною единою жизнью? Может ли, осуждая свою действительность, заменять отдельные ее части частями иных живых организмов, соблюдением одного только условия, чтоб они были наилучшие? То новое, что получится через соединение этих разнородных частей, будет ли само так хорошо, как можно было бы ожидать, судя по этим частям?

Мы ожидаем на это ответа; но, в нетерпении своем, невольно припоминаем странный миф греков о Химере. В своей безбрежной фантазии этот народ, нам чудится, предупредил наши споры: он вообразил в самом деле, что было когда-то живое существо, у которого грудь льва и зад дракона были соединены туловищем козы. С тех пор народы, удивляясь невозможности этого соединения, сделали название этого чудовища нарицательным для всего неосуществимого. Но, кажется, греки в раннем своем воображении были ближе к истине: они верили, что Химера действительно существовала, что она обитала во Фригии и была убита Беллерофонтом. Поздние века оправдали их предположение, и только странно, что в этом приняли такое участие вечные носители тоскующих идеалов.

"Небесное Жуан все ищет на земле" — и, ненавидя действительность, усиливаясь отступить от нее, ее части берет в невозможных сочетаниях и создает из них новую действительность, для которой не нужно нового имени.

В. Розанов

Сканирование, распознавание, вычитка и оформление выполнены коллективом сайта
http://varvarin.ru