

Мирослав ИВАНОВИЋ*

СОЛОВЈОВЉЕВА КРИТИКА ДАНИЛЕВСКОГ

Критика коју је Соловјов упутио Данилевском није ограничена само на овог мислиоца. У суштини, она се односи на читав низ аутора и на једну линију мишљења која је у Русији започела са словенофилским покретом. Централна тема око које се као око стожера врти ова критика, односи се на *сми-сао и њравац развоја руској друшћива*. Премда на први поглед изгледа да се ова тема тиче само социолошког и политиколошког аспекта, у разматрања, која је предузео Соловјов, укључени су и други аспекти, духовни, филозофски. Стога није чудно да се овде преплићу и разматрања везана за религију, или се покрећу питања која задиру у проблеме филозофије историје. Размотрићемо Соловјовљева гледишта у једном ширем контексту, који се неће ограничити само на аутора „Русије и Европе” већ и на његове полемичке чланке уперене против П. С. Аксакова, Самарина, Страхова, те на његова размишљања и гледишта о словенофилству генерално. У том смислу, наслов нашег рада није сасвим адекватан. Оно што га оправдава јесте да је његова критика Данилевског централна и најважнија у целом идејном корпусу који смо поменули. Па и појава Данилевског јесте у неком смислу *централна*, он је без сумње велики систематизатор идеја које су зачете у словенофилском кругу. С друге стране, он је и изменио многа гледишта која су оригинално словенофилска, дао им други правац, поготово на нормативном плану, размишљањима о будућности у правцу развоја Словенства.

Соловјовљева критика, премда писана полемички и донекле хаотично, може се систематизовати с обзиром на неколико аспеката:

- критика *методолошких* аспеката саме теорије Данилевског;
- критика *чињеничке* интерпретације која се односи на словенски свет и остатке човечанства;

* Институт за криминолошка и социолошка истраживања, Београд

– *нормативна* критика вредносних начела својствених словенофилима и сродним правцима.

Што се тиче методолошких аспеката, Соловјов је направио једну дихотомију друштвених теорија, назвавши их *крилатим* и *пузећим*. Прве би биле оне теорије, попут Платонове, које се разилазе „са датим месним и временским обликом заједничког живота”, али које ипак имају унутрашњу снагу да буду примењене на друге услове, другу епоху и сл. Насупрот овој, пузећа теорија би била она која се чврсто држи дате основе друштва. Она апсолутизује дати пут друштвених односа као нешто коначно и неспорно. Теорија Данилевског, по мишљењу Соловјова, спада у овај други тип. Подразумева се, а то аутор и експлицира, да су крилате теорије боље и вредније, а пузеће инфериорне и да „умиру тамо где су и поникле”. Са становишта модерне теоријске мисли, ова дихотомија није савршена ни нарочито плодна, а није ни заузела посебно место у доцнијем развоју методолошке мисли. Она је ипак делимично сродна подели теорија на *радикалне* и *конзервативне*. Теорија Данилевског би се могла сврстати у конзервативне теорије, што потврђује и Соловјовљеву класификацију. Ипак, треба приметити да то није озбиљна дисквалификација теорије као такве, већ пре сведочи о интелектуалном укусу онога ко изриче такву квалификацију.

Друга методолошка замерка тиче се централног појма Теорије Данилевског – „културно-историјски типови”. Ово је свакако најпознатији део поменуте Теорије и о њему је много дискутовано. Овде стога нећемо опширно разматрати ово питање, већ ћемо се доцније посветити мање разматраним аспектима. Сада ћемо се ограничити на неколико запажања. Соловјов, пре свега, доводи у питање *класификацију* Данилевског, сматрајући да чак и ако прихватимо да је могуће историју схватити као смену културно-историјских типова, њих у историји има више него што тврди Данилевски. С друге стране, могуће је такође и објединити неке типове, чиме се опет добија другачија подела. Ове примедбе Соловјов чини наводећи конкретне историјске чињенице. То је стандардни метод оповргавања теорије контрапримером. Друга примедба јесте да се не ради о *научној* теорији. Ово је последица произвољности класификације и чињенице да се историја може и другачије реконструисати. Исто тако, Соловјов доводи у питање и пет закона „историјског развитака” које формулише Данилевски. Посебна примедба односи се на тврдњу да Теорија Данилевског није оригинална, већ је преузета од мање познатог немачког аутора Рикерта (пре свега појам културно-историјског типа).

Генерално гледано, тачно је да Теорија Данилевског није наука у строгом смислу речи. Исто тако, закони историјског развоја, како их формулише Данилевски, нису научни закони, какве познајемо у природним на-

укама. Осим тога, елеменат нормативности је евидентно присутан у Теорији коју развија Данилевски. С гледишта савремене методологије, спорно је да ли су друштвене науке, науке у стандардном смислу речи. Исто тако, разликовање *објашњења* и *разумевања* даје другачије задатке природним и друштвеним наукама. У том смислу, примедбе Соловјова не дисквалификују Теорију Данилевског, већ је пре сврставају у друштвене науке, *Geisteswissenschaften*, а исто тако ограничавају њену делатност на *разумевање* историјских појава. Осим тога, „вечни” проблем свих модерних дискусија о науци (да ли су слободне од вредности) остаје и овде нерешен. Вероватно да друштвене науке нису слободне од вредности, а то сигурно није ни Теорија Данилевског. Што се тиче оригиналности разматране Теорије, данас се сви истраживачи дела Данилевског слажу да је чисто преувеличавање назвати га „немачким оригиналом и руским преписом”. Само поклапање терминологије није одлучујуће. Да ли се термин културно-историјски тип појавио раније или не, још не сведочи о плагирању. Данас се сви слажу да поменута Теорија има оригиналности и да чак временски претходи сродним гледиштима развијеним код Шпенглера, П. Сорокина, А. Тојнбија, Л. Гумиљова.

Можемо закључити да методолошки приговори које је Соловјов изнео не умањују суштински вредност дела Данилевског. И касније су изношене слични приговори: „Он (Данилевски) је само у псеудонаучној форми изложио социологизирану публицистичку... политичку идеологију владајуће класе Русије у њеној рафинираној апологетској форми”. Тачно је да код Данилевског постоји јасно уочљив елеменат нормативног и идеолошког у ширем смислу речи. Његова филозофија историје му је користила за подршку његовим идеолошким ставовима и пројектима. Када би један идеолошки пројекат о будућности, циљевима и смеру развоја једне заједнице могао бити изведен „научним” путем, онда ту не би било места за људску слободу, нити би будућност за нас била загонетка. Ситуација је приближно била следећа: сви који су попут Соловјова одбацивали идеолошке тезе Данилевског, покушавали су да их оспоре, доводећи у питање њихову „подршку”. Та подршка је била филозофија историје Данилевског са њеним централним учењем о смени културно-историјских типова. Тачно је да се многе идеолошке тврдње Данилевског не могу извести из наводних историјских закона или његове теорије. Оне се у сваком случају не могу извести по процедури какву имамо у развијеним наукама где функционише модел: теорија – њене дедуктивне последице, закон – почетни услови – појединачни догађај. Оповргавање идеолошких ставова је сасвим немогуће на научним основама. Заборавља се, међутим, да једни те исти идеолошки ставови могу бити оправдавани на различите начине.

Дакле, чак и када би историјска концепција Данилевског била оповргнута, то не би суштински поткопало његову идеологију. У идеологији је битан елеменат нормативности, и слободне људске одлуке да се прихвате ови или они ставови. Уколико јасно раздвојимо сферу идеологије од теорије историје, преостаје закључак да су идеје Данилевског о законитости историјског ипак веома плодне и интересантне.

Пређимо сада са методолошког аспекта на чињенички. Да би оправдао своја гледишта а оповргнуо гледишта опонената, а пре свега Данилевског, Соловјов је предузео разматрање чињеничког стања у Русији у поређењу с Европом. То му је било важно јер је сматрао да су гледишта словенофила и њихових следбеника о вредности руске културе и цивилизације нетачна, преувеличана и да представљају празан израз националног самољубља. Управо пошто Русија није, по његовом мишљењу, створила ништа велико што би подарила ризници општечовечанске цивилизације, њене претензије да заузме истакнуто место у светској историји су исто тако празне, штетне и опасне по „културно човечанство”. Под најнапреднијим и најкултурнијим делом човечанства он подразумева западно-европске народе. Само су они успели да створе и остваре општечовечанске вредности. Таквим нацијама, као што су Кинези, Соловјов одриче сваку вредност с гледишта културе, па чак не допушта ни могућност да они у будућности нешто створе. Што се тиче Русије, и према њој је био крајње скептичан.¹

Да би се аналитички проанализирало стање културе у свакој посебној области, Соловјов је посебно дао своју оцену стања у науци, филозофији, религији итд., и упоредио је са оценом Данилевског. Пођимо од науке. Данилевски је стање руске науке, која је била млађа од европске, оценио задовољавајућим и предвидео јој је успешан развитак у будућности. Осим тога, сматрао је да се национални дух осећа и у науци, те да развој науке код појединих нација, на пример немачке, француске или енглеске, то јасно илуструје. Соловјов је, по нашем мишљењу, исправно критиковао претерано истицање националних особености као конститутивних за науку. „Наука је општа и недељива ствар, у њој су потпуно солидарни научници свих нација и *ишйова*”.² Премда се може констатовати чињеница постојања засебних *школа* у науци, тешко је доказати да је то производ националног духа. Па и сама чињеница комуникације без тешкоћа међу различитим научницима иде у корист гледишта о општости и универзалности науке.

¹ Марушкин Б. И.: *Историја и њолишка*, Москва 1969, Цитирано по Л. Р. Авдеева, *Руские мислители*, Москва 1992.

² Соловјов, В. С., *Руско национално ишйање*, Подгорица 1995.

Спорна је његова оцена о вредности руске науке и способности Руса да се њоме баве. „Рођена под срећним звездама [мисли се на наслеђе западноевропске науке, М. И.], руска наука ипак није озарила свет новом светлошћу”. „...Руси су способни да учествују у општеевропској научној делатности приближно у мери у којој то могу Швеђани или Холанђани. Ма како да су мали резултати руског научног стваралаштва (у односу на претензије), изгледи су да је Русија већ достигла највиши ниво свог развоја, и сада улази у период опадања”.³ Аргументи који се позивају на будућност, или на тенденцију у актуелном тренутку, рђави су пре свега јер се аутор излаже опасности да га будућност демантује. Овакви аргументи имају само тренутну убеђивачку снагу, али неосновану. Они су неосновани чак и ако се случајно будућност поклопи са очекивањем, јер је будућност могла бити другачија, она никад није једнозначно одређена када се ради о људској делатности. У овом случају, Соловјовљеве оцене су оповргнуте јер је Русија заузела истакнуто место у светској науци у XX веку.

Сличне оцене, супротне Данилевском и њему сродним мислиоцима, изнео је Соловјов поводом филозофије и уметности. „Да се у том дугом периоду наше најновије литературе нису појавили никакви елементи самобитне руске филозофије...”. „На тај начин, ако наша филозофска мисао сада заузме мистички правац – ништа одређеније о њој још није могуће рећи – она вероватно неће донети никакве плодове *на основу нашеј националној мистицизму*”.⁴ Као што знамо, није прошао ни један људски век од када су ови ставови изнесени, а у Русији се појавила плејада сјајних мислилаца као што су С. Булгаков, Лоски, Берђајев, Флоренески, да поменемо само неке, који су ушли у светску филозофију као оригиналан и специфичан правац руске религиозне (мистичке) филозофије. Да парадокс буде већи, готово сви историчари филозофије који пишу о овом правцу истичу В. Соловјова као претечу и родоначелника.

Још је парадоксалнија оцена руске уметничке литературе. Класицима руске књижевности XIX века додељује релативно скромно место, а што се тиче будућности, истиче да „Европа никада неће читати њихова дела”. И овде је уочљива његова сервилност пред Европом, а оцена је опет демантована од будуће стварности. И руска литература, а нарочито књижевна теоријска мисао, никако нису заостајали за другим европским народима. Интересантно је замислити мисаони експеримент: Како би Соловјов вредновао и објаснио појаву хиспано-америчке књижевности? Ту би се суочио с проблемом сличним односу Русија-Европа.

³ *Истио*, стр. 104, 105.

⁴ *Истио*, стр. 108, 110, 111.

Што се тиче музике, његова скепса се показала потпуно промашеном јер је због универзалности музичког језика, ту најлакше извршити вредновање. Двадесети век је у музици потпуно припао Русима и то би се тешко могло оспорити. Што се тиче сликарства, ту је оцена сложенија, али без сумње има довољно основа да се тврди да је Русија заузела достојно место у лику таквих представника као што су Кандински, Јављенски, Маљевич, Шагал и многи други. Ниско вредновање постојећег културног развоја и изношење скепсе или чак чврстог убеђења да култура у Русији неће напредовати очито су оповргнути самим животом. Ако је то тако, онда ни наде Данилевског у самобитни културни развој Русије и Словенства шире нису биле празне. Насупрот томе, скепса и оцене В. Соловјова су биле очито погрешне.

Разматрајући питања социјалних односа, Соловјов је критиковао словенофиле, Данилевског и следбенике због идеализовања руског народа, његових социјалних односа и институција попут сеоске општине. У самој руској теорији он је видео много тамних мрља као што су прогањање старовераца, постојање крепосног права задуго, пошто сличне институције више није било у Европи, појаву таквих владара као што је био Иван Грозни и слично. Без сумње да се и код словенофила, и код Данилевског, могу наћи идеализације Руса и Словена уопште а и ретке оцене на рачун западноевропских народа. С друге стране, сам Соловјов је идеализовао западноевропске народе, а у њиховој фактичкој историји могао је наћи још више застрањења, суровости, религиозног лудила, потоњег ропства у САД, геноцида над домородачким становништвом обеју Америка, итд. Његова „чињеничка” реконструкција историје по овим питањима није била ништа мање субјективна него што је то случај код словенофила или Данилевског. Али када је био суочен са конкретним чињеницама, Соловјов је прибегавао истом методу за који је оптуживао словенофиле. Наиме, тада би одговорио да су без обзира на конкретна догађања у народном животу западних народа, они формулисали (и остварили) универзална начела људског рода. Та начела су *људска њрава*. И ова апстрактна формула се понавља и данас као и у време Соловјова.

Премда су разматрања о конкретним историјским формама и догађањима имала привид чисто чињеничког разматрања, тешко се отети утиску да „сређивање” чињеница није било руковођено неким нормативним начелом. Вероватно се пре радило о корпусу начела и идеолошких убеђења која су и одређивала реконструкцију историје и валоризацију актуелног стања. Обратимо се зато вредносно-нормативном аспекту који је експлицитније изражен и није прикривен тобожњим чињеницама.

Осуду словенофилских погледа који су свој развој и систематизацију добили код Данилевског, Соловјов је формулисао на следећи начин. По његовом мишљењу, словенофилство је ускогруди *национализам* који као основни принцип истиче национално *користиљубље*. У таквој Теорији нема места за универзалистичку религију као што је хришћанство. Премда се словенофили позивају на хришћанство, и мада су лично могли бити искрени верници, идеја хришћанства је органски страна њиховој теорији и може бити само спољни додатак. Универзалну религију, хришћанство, могуће је ускладити само са теоријом која би уском национализму претпоставила идеју о *јединству човечанства*.

Ово је срж његове критике коју је варирао у готово свим својим полемичким радовима обухваћеним у делу „Руско национално питање”. Да би се видела вредност његове аргументације, потребно је испитати тезу о *јединству човечанства*, јер је она централна за све аргументације уперене против *словенофилства* и сродних теорија.

Како схватити смисао тезе о јединству човечанства? Мисли Соловјова о овоме су далеко од једнозначности и прецизности, а сам није директно дефинисао, нити дао дескрипцију могућег значења и смисла тезе (или појма) о јединству човечанства. Могуће су, изгледа, три интерпретације. Прва могућност јесте да јединство човечанства означава да је човечанство *орјанска целина* где сваки посебан део (скупина, племе, народ) има своје место и налази се у органском јединству с другим деловима. Друга могућност јесте да човечанство, живећи у времену, учествује у *светској историји*. Сама светска историја није пуко трајање, већ реализација смисла и мисије човечанства која се остварује у конкретном временском периоду. Трећа могућност јесте да је јединство човечанства *пројекат* који као задатак стоји пред човечанством. Тај пројекат и задатак састоје се у охристовање целокупног човечанства које би постало јединствено хришћанско човечанство. Премда ове три могућности имају различит смисао, оне се могу повезати и поставити у одређене односе зависности.

Јединство човечанства као орјанска целина. Насупрот схватању човечанства као скупа индивидуа или агрегата независних појединаца, или група које могу бити механички придодате једна другој или одвојене, а да то не утиче на остале услове, Соловјов о човечанству говори као о органској целини. „Ја разумем схватање по којему се човечанство односи према племенима и народима који га чине, не као род према врсти, него као *целина према деловима*, као стварни и живи организам према својим органима или члановима, чији живот суштински и неопходно одређује живот

целог организма”.⁵ За овакво органицистичко схватање Соловјов је тражио подршку код римских филозофа, као што је био Сенека, у текућим схватањима европске науке и филозофије његовог времена, али пре свега у хришћанској мисли. Он пише: „Према учењу апостола Павла (1. Кор., XII и Ефес, IV), истински препорођено у Христу, човечанство је јединствена жива целина, духовно-физички организам, реално несавршен, али у расту и развоју према идеалној пуноћи и савршенству. Чланови тог организма су апсолутно солидарни међу собом, сви су потребни свакоме и свако је потребан свима; тако се благостање или страдање једног директно одражава на благостање или страдање свих других”.⁶

Овакво органицистичко схватање добило је доцније своју „научну” форму која је заснована на тлу биологије. Када је у питању појединачни организам, може се заиста уочити функционална зависност међу његовим деловима. Исто тако, промене извршене на једном делу организма, изазивају промене у свим осталим деловима или у организму као целини. Спорно је да ли се овај органицистички приступ може применити на обједињење групе живих бића, и у крајњој линији на људске групе, и човечанство као најширу групу. Истраживања групног понашања код животиња, која је нарочито предузео етолог К. Лоренц, показала су да постоје законитости групног понашања. К. Лоренц је сматрао да се чисто аналитичке анализе морају допунити системски или целином.⁷

Овакав приступ човечанству, посматрајући га као јединствен организам, имали су Вернадски, Тејар де Шарден, те физичари Типлер и Бароу у последње време. Овакав приступ човечанству, као целовитом организму, премда разматран у радовима научника, по мом мишљењу, не представља науку у позитивном смислу речи. Пре би се рекло да је реч о својеврсној метафизици изграђеној на премисама позитивног знања, тј. науке.

Иако изгледа да би теорије попут словенофилске, које се ограничавају да штите, развијају и унапређују одређени сегмент човечанства, одређену групу, биле дискредитоване уколико је човечанство целина, то никако не следи из овог органицистичког приступа. Као што сваки поједини орган врши своју функцију (брине се о себи – сликовито речено), тако и свака група може штитити себе, а да не угрози нужно друге групе. Са мало довитљивости увек можемо аргументисати у корист сродних теорија.

Јединство човечанства као субјекта светске историје. Човечанство може бити јединствено и по томе што заједно гради светску историју. „Не-

⁵ Исто, стр. 142.

⁶ Исто, стр. 284.

⁷ К. Лоренц, *Темељи етологије*, Загреб, стр. 49.

гираће јединственог човечанства у ‘природном систему’ нашег аутора (Н. Ј. Данилевског, М. И.) добија своју логичку и неопходну допуну у оном ‘закону’ који одриче јединство развитака у човечанству, тј. који негира светску историју”.⁸ Историја човечанства није по Соловјову пуко трајање, као што је случај са другим органским врстама, биљним или животињским. Оне могу да трају, да се размножавају и да једног дана нестану, али се током њиховог трајања не реализује никакав план и живот првих генерација не разликује се битно од живота последњих. Са човечанством то није случај. Његово бивствовање има смисао и мисију која се реализују у историји. Управо ово негира Данилевски, сматрајући да то важи само на нивоу културно-историјског типа. Сваки тип има свој иманентни развој, а уколико се нешто преноси из једног културног типа другоме, то није од суштинског значаја. „Историја показује да се цивилизација не преноси с једног културно-историјског типа на други; али из тога не произлази да они уопште не утичу један на други...”⁹ Соловјов управо на признању Данилевског да има утицаја и преношења елемената цивилизације с једног типа на други сматра да постоји и *јединствена светска историја*. Следствено томе и сви делови човечанства заједнички граде ту историју. Сврха која се реализује у историји мора бити, најапстрактније речено, извесно морално начело. То је заправо остварење Божијег закона како је објављен у хришћанству.

Сматрамо да је врло тешко реконструисати светску историју тако да би се у њој у сваком моменту и сегменту могао препознати јединствен ток, јединствен план. Затим, ако се садржински одреди да је читав развој цивилизације, код сваке групе, био подређен том општем плану, поставља се следеће питање: На који начин релативно издвојене групе човечанства, Ески или домороци на острвима Тихог океана, учествују у тој заједничкој историји? Уклопити их у неки заједнички ток с историјом Рима или хришћанске цивилизације ипак је немогуће.

Што се тиче саме реконструкције светске историје, Соловјов наводи једино Римску империју као пример, која је, тобоже обједињујући народе, припремила пут хришћанству. Он каже да је „спољно јединство Римске империје с њеним војним путевима материјално олакшало и убрзало светско распрострањивање, еванђелске проповеди”.¹⁰ Овде се мора приметити да је Римска империја, премда огромна, ипак била само један сегмент човечанства, а хришћанство ни данас није апсолутно доминирајућа религија по бројности.

⁸ Соловјов, *Исто*, стр. 130.

⁹ Данилевски, Н. Ј., *Русија и Европа*, Београд 1994, стр. 111.

¹⁰ Соловјов, *Исто*, стр. 120.

Соловјов се позива на римског филозофа Сенеку и апостола Павла, сматрајући да су они формулисали идеју о *једнакости* свих људи.¹¹ Он овде очито брка *јединство* човечанства и *једнакости* људи. Нити Данилевски, нити словенофили нису заступали *неједнакости* људи у смислу да Словени или Руси имају већа права од других народа, нити да треба да буду господари над другим народима. Управо зато што су се ограничили на своју групу, они нису пропагирани претње другим народима.

Ево шта је конкретно писао о задацима Русије на политичком плану. „Ако бисмо их послушали (руске патриоте, М. И.), наша *национална сивар* би била нешто од чега простије ствари на свету нема, а зависи само од једне силе – силе оружја. А то је: уништити Отоманску империју која је на издисају, а затим срушити монархију Хабзбурга, и наместо те две државе формирати мале независне националне краљевине...”¹² Насупрот конкретним историјским потезима који стоје пред свим организованим заједницама, те и државама, он предлаже религиозно маштање о успостављању јединственог човечанства. Када бисмо и тачно знали шта је то јединствено човечанство, тешко је поверовати да је необавезно маштање пут за његово постизање.

Пројекат охристиовљења човечанства. Јединство човечанства може да значи и задатак да цело човечанство постане хришћанско човечанство. Ова трећа могућност је крајње јасна, а за сваког ко је хришћанин она је прихватљива и пожељна. Поставља се питање, како то остварити. Једна могућност је она коју су започели апостоли – ширити јеванђељску реч по свету и на тај начин утицати да хришћанство буде прихваћено од људи. Али поставља се питање: Какав је задатак *државе* у томе? Ако је у питању хришћанска држава, она би могла да потчини нехришћанску државу и да покуша да наметне своју веру поданицима. Ову могућност би Соловјов тешко прихватио. Да ли хришћанска држава треба мирно да посматра угњетавање хришћана у другој држави? Пример: Русија – Отоманска империја са хришћанским народима Бугарима, Грцима, Србима на пример. Изгледа да Соловјов мисли да треба. Одговор словенофила и Данилевског је био одречан. Тешко се отети утиску да су размишљања Соловјова била и нелогична, и на ниском и моралном нивоу. Његови одговори на конкретна питања били су испуњени апстрактном псеудохришћанском реториком.

Од сва три могућа смисла појма јединства човечанства, само је овај трећи јасан и прихватљив (за хришћане). За све друге универзалистичке религије или покрете, за ислам или марксизам, ни овај трећи смисао није прихватљив – они би понудили своју властиту универзалистичку идеју.

¹¹ *Истио*, стр. 120.

¹² *Истио*, стр. 430.

Али да ли је словенофилство заиста у супротности са овом идејом, да ли је оно антихришћанско и ускогрудо националистичко? Овакве оптужбе које је изнео Соловјов тешко је засновати, па ни он сам није изнео озбиљније аргументе. У суштини, он је стално базирао своје критике на тези о јединству човечанства, која је вишесмислена и не доказује ништа.

За Соловјова је религиозни проблем био веома важан и може се рећи чак централни. Како је он гледао на њега? Познато је да је он сматрао „поделу” Цркве великом несрећом и да је сматрао да је поновно уједињење најважнији задатак. Он је сматрао и да је најважнији задатак Русије да поново успостави то јединство. Зашто је то баш задатак Русије, он никада није објаснио. Како је он замишљао помирење? Укратко, као слободно покораване Русије западном духовном начелу. „Стварно и унутрашње помирење са Западом састоји се... у слободној сагласности и помирењу с оним духовним начелима на којима се заснива живот западног света”.¹³ Он је високо ценио римокатолицизам и то његово кокетовање са њим је изазивало подозрење у Русији. Сам, изгледа, ипак није прешао у римокатоличку веру.

Његови ставови о православљу, католицизму и „расколу” у Цркви изазвали су реакцију и Данилевског. У свом раду „Владимир Соловјов о православљу и католицизму”,¹⁴ критиковао је филозофа што се отворено ставио на страну римског католичанства. Сам Данилевски је тврдио да је у спору о „расколу” истина на страни православља. Он је износио аргументе против догматских измена које су се десиле у Западној цркви. Немамо намеру да овде предузимамо егзегезу која се тиче овог спора. Литература о овоме је огромна и расправа траје вековима.

Изнећемо само основни теолошки аргуменат који је дао Данилевски. Црква као мистичко тело је једна. Да је она само организација на Земљи, она би могла да се подели на два и више делова и онда би било могуће говорити о „подели” или „расколу”. Супротно, може се рећи да Црква не може да се подели, већ само један њен део може да отпадне од ње као јерес. Ово је врло јак аргуменат и Соловјов је заправо могао да тврди у складу са својим римокатоличким наклоностима *једино* да је православље јерес. Тада би задатак свих православних, па и Русије, био да се приклоне правој вери. Управо зато што није консеквентно мислио, он је говорио о *врасколу* и *виомиренју*. Стога је измишљао тобожње задатке Русије који су се састојали од помирења, успостављања светске хришћанске заједнице, потчињавања обрасцу живота западних народа, усвајању њихових „универзалних” начела, итд. и томе слично.

¹³ Соловјов, *Исшо*, стр. 32.

¹⁴ Данилевски, *Горе победителјам*, М. 1998.

Као и свака обдарена личност, а уз то вишеслојна, Соловјов је показивао разнородна испољавања своје религиозне природе. Она су се кретала од најдубље побожности мистичког карактера, до претварања религије у идеологију. Стога је могуће данас срести и овакве оцене о њему. „У јаросној полемици с ‘почвеницима’, Соловјов се није представио као религиозни мислилац, већ као најобичнији западњак и несавесни публициста”.¹⁵ Или такође: „...Соловјов и у погледима на национално-државно биће Русије није постао патриота, чак ни у најширем смислу речи. Претпостављајући Први Рим Трећем, он није постао католик као В. С. Печорин или кнез Гагарин, већ је био час ‘нецрквени хришћанин’, час, ‘верујући православно западњак’, час јудеофилствујући надекуменист”.¹⁶

Ипак, могуће је да није само религиозни порив био главни покретач Соловјовљеве критике, бар када је реч о Данилевском. Допустићемо да је можда имао и личних мотива за то. Данилевски је на једном месту Пољак назвао „тобожњи пољски народ”, што Соловјов није пропустио да помене. Његова мајка је била пољско-украјинског порекла. Могуће је и у овом податку тражити узрок његове наклоности католицизму. Осим тога, Данилевски је критиковао историјске погледе Соловјовљевог оца, чувеног руског историчара. На крају крајева, Данилевски је напао и самог Соловјова због његових склоности да се стави на страну римокатолицизма. Све су то могли бити лични разлози за тако јаросну полемику. Према да ово нема директног односа ка аргументативној страни ове полемике, интересантно је знати такве чињенице, јер и филозофи су често људи са свим људским слабостима.

Розонов је о Соловјову рекао следеће: „Филозофско небо је мирно. А код Вл. Соловјова увек дува ветар. И звезде на том филозофском небу су вечне, а ‘сва дела’ Вл. Соловјова су била ‘звезде падалице’ – и свака се угасила пре но што сте успели да кажете жељу”. Ако бисмо хтели да будемо праведни према Вл. Соловјову, могли бисмо рећи да су многа његова дела „звезде стајачице”, вечни светионици и путокази на филозофском небу, али његово дело „Руско национално питање” је заиста „звезда падалица”.

¹⁵ Ефремов, А. В. у: Данилевски, *Истио*, стр. 412.

¹⁶ *Истио*, стр. 413.

Miroslav IVANOVIĆ

SOLOVYOV'S CRITIC OF DANILEVSKY

Summary

The author critically analyses the stands of Vladimir Solovyov given on the book of N. Danilevsky "Russia and Europe". This is been considered in the wider context which includes the whole serial of articles and polemics Solovyov has lead with the representatives of Slavophil thought and its followers, in first place Strahov and Samarin. Both authors are sharing the stand that Danilevsky has brought up in the mentioned book.

Solovyov has pointed his critic in several directions and has considered Danilevsky's critical theory on cultural-historical types. As first, he tried to question its originality, showing that it has been taken from the German thought. This is followed by showing the deficiency of the theory, pointing out that it inadequately reconstructs the world history—the attempt of questioning the theory with reference to the concrete material. The so-called historical laws formulated by Danilevsky (resistance of the cultural-historical types etc), have also been put in question.

The other direction of the critic is contesting the Slavophil ideology from the perspective of the universality of Christianity. Herewith is advocated the thesis on the unity of the humankind. Firstly, the sense and meaning of that thesis has to be investigated in order to evaluate Solovyov's critic of Danilevsky. Within this critic, the view on the relation between the Catholicism and the Orthodoxy, as well as between the nation (nationalism) and Christianity, has special importance.

More over, one should examine basic, partially implicit suppositions of Solovyov's philosophy of history. He is the one that brought up the thesis that the history has sense only as the realization of the basic Christian idea. It should be seen out to what extent such a thesis is converging with the official doctrine of Catholicism and Christianity in general.

In order to understand completely the critic Solovyov has brought up against Danilevsky, it is necessary to consider the socio-psychological context within which this critic has arisen. This aspect reveals the motives of such a critic more than it confronts different views of two authors. Although psychologically interesting, it is irrelevant for the argumentation that refers to the principal thesis.

